МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ 2016

Редакційна колегія: А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко,** д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **В. А. Бугров,** канд. філос. наук, проф.; **Т.П.Кононеко**, д-р філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова,** 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, проф.; **М. Ю. Русин,** канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко,** д-р філос. наук, проф.; **І.В.Хоменко**, д-р 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.; **Я.А.Соболєвський**, канд. філос. наук (відп.секр.); **В.Е.Туренко**, канд. філос. наук.

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 28 березня 2016 року)

"Дні науки філософського факультету – 2016", Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. – 183 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", 2016

Секція 4
"СУЧАСНИЙ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС"

К. І. Алєксєєва, канд. філос. наук, НТУ, Київ
lekskateri@ukr.net

ТРАНСГУМАНІСТИЧНА АЛЬТЕРНАТИВА ОСМИСЛЕННЯ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ

В останню третину XX ст. ми були свідками нових радикальних змін в розумінні наукової раціональності. Ці зміни можна охарактеризувати як глобальну наукову революцію, під час якої народжується нова постнекласична наука та інформаційна цивілізація. Якщо класична наука була орієнтована на розуміння і пояснення ізольованого регіону буття як предмета тієї або іншої наукової дисципліни, то специфіку науки кінця минулого сторіччя визначали і продовжують визначати комплексні дослідницькі програми міждисциплінарного циклу. У самому ж процесі визначення науково-дослідних пріоритетів пізнавальні цілі починають диктувати економічні, соціально-політичні, біологічні чи культурні виклики і контексти. Так поступово стираються жорсткі розмежувальні лінії між окремими картинами реальності, де відбувається парадигмальне щеплення. Цей дослідницький "тренд" підживлюється і сучасною філософією постмодерну, де конкретність людського досвіду виходить на авансцену філософської проблематики, а ризомність мислення проникає в усі регіони життєсвіту [Вельш В. Наш постмодерний модерн / В. Вельш // – Пер. з нім. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с.].

У який спосіб ми можемо філософськи осмислити глобальні проблеми людства? Що для нас означає глобальність? Мабуть, кожен погодиться із думкою, що це певна тотальність, котра стосується кожного. Але водночас це і границя як демаркаційна лінія між людським буттям і небуттям. Вже екзистенціалісти на початку XX ст. виявилися провісниками того, що саме ситуаційне пограниччя дає нам можливість смислового покладання своєї ідентичності. Зрештою, глобалістика спонукає людину до реалізації декларацій, до залучення в інтерсуб'єктивну спільноту людства, до відповідальності перед собою і своїми сучасниками тут-і-тепер, нівелюючи такі "зручні" абстрактні схеми про потойбічну відплату за "неправедне" життя або апологетику вічних метафізичних цінностей.

У зрізі глобальних проблем сучасності викристалізовується трансгуманістична альтернатива осмислення сучасних реалій, а також цінність трансгуманізму як необхідної можливості самовизначення без втручання трансцендентних (метафізичних) регулятивів. Недарма витоки трансгу-

манізму вбачали ще у "Божественній комедії" Данте Аліг'єрі та у філософії Фридриха Ніцше, адже уся трансгуманістична традиція була спрямована на людське самовдосконалення, що базується на раціоналістичних принципах. Цю думку підтримують дослідники Олексій Турчин і Михайло Батін, які визначать трансгуманізм у такий спосіб: "Трансгуманізм – матеріалістична філософська течія, що вважає головною метою всіх и кожного розвиток науково-технічного прогресу, спрямованого на підвищення життєздатності людини, радикальне продовження життя, забезпечення необмеженого розвитку можливостей особистості" [Турчин А.В. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А.В. Турчин, М.А. Батин. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – С. 241]. Також ці автори маніфестували трансгуманістичну стратегію, заявивши що вона передбачає концентроване вираження здорового глузду; прагнення до вищої справедливості і щастя; природне оприявлення людської сутності; фактор прискорення еволюції людини; результативний вектор прогресу; прагнення до збереження цивілізації; прозоре розуміння безумовної ієрархії задач; координоване спрямування наукових пошуків; активну життєву позицію; прагнення до розширення людських можливостей.

Критичний погляд на трансгуманістичну концепцію може їй закинути, що ця філософія керується гаслом "Мета виправдує засоби", тобто прагне абсолютизувати єдину ціль – прогрес. Вся історія людства – це історія росту можливостей і збільшення тривалості життя. Все, що робить наше життя кращим, комфортнішим, насиченішим і тривалішим, як вважають трансгуманісти, – це результати прогресу. Ми не можемо і не маємо моральнісного права зупиняти технологічний процес або сприяти його стагнації. Як слушно зазначає Елфін Тоффлер, лише носії обмеженого романтичного світобачення можуть теревенити про повернення до природного стану. Адже природний стан – це коли хворіють і помирають діти від недоступності медичного обслуговування, коли недоїдання виснажує мозок, коли типове життя є бідним і коротким. Повернутися спиною до технологій було б не лише дурницею, але й аморально. Свідомо зробити це – означало б приректи мільярди людей до вимушеного стану постійного лиха, саме в той історичний момент, коли їхнє звільнення стає можливим. Отже, нам потрібно не менше, а більше технологій [Тоффлер Э. Шок будущего: Пер. с англ. / Э.Тоффлер. – М.: ООО "Издтельство АСТ", 2002. – С. 203].

При цьому не слід нехтувати небезпеками і ризиками, пов'язаними з розвитком науки і техніки. Вони є оберненою стороною прогресу, а саме: силами регресу та ентропії. Наш вибір технологій формує культурні стилі майбутнього. Посутньо, нам потрібен механізм нагляду за машинами. Адже проблема полягає не у відкритті, а в розповсюдженні, не у винаході, а у використанні. Ці явища потрібно розглядати як поки що невирішені задачі прогресу. Трансгуманістична альтернатива вирішення глобальних проблем сучасності пропонує мареріалістично-антропологічний проект, що актуалізує задачу прискорення науково-технічного прогресу, але в інтересах кожної людини.

М. П. Альчук, докт. філос. наук, проф. ЛНУ ім. І. Франка, Львів
al_chuk@bigmir.net

ДОВІРА ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЧИННИК ДІАЛОГУ

Філософський аспект довіри залишається недостатньо розробленим. Феномен довіри має розкривати відповідність реальності нашій проекції, тобто, впевненість у тому, що об'єкт довіри буде саме таким, яким ми його собі уявляємо, відповідно до певних норм та вимог. Довіра – це ментальний стан, що виражає суб'єктивну оцінку вірогідності та передбачає формування певної емоційної установки на здійснення очікуваного, проявляючи взаємність і відповідальність. Відмітимо також важливу специфічну рису довіри – неможливість або відсутність достатнього підтвердження, гарантій. Треба зазначити, що довіра – це досить складне утворення, яке розкриває національні особливості людини – знання, почуття, цінності, менталітет. Сучасні дослідження у гуманітарній сфері якраз акцентують увагу на індивідуальних якостях конкретної особи, а не людини взагалі. Так, виокремлюється роль духовного самовизначення особи (не категорія "довіри", а довіра у значенні особистісної властивості). Зокрема, довіра як духовна сутність поєднує образ світу із моральним законом особи.

В наш час проблема довіри досліджується українськими науковцями (С. Ворожбит, О. Гуменюк, М. Гоч, В.Зінченко, Р. Коваль, В. Шинкарук), які аналізують зміст, характерні особливості, направленість, співвіднесеність понять "довіра", "віра", "недовіра". Дослідники зазначають, що довіра – це досить складне і широке поняття. В умовах пізнавально-інформаційної свободи, культурного розвитку проблема довіри є актуальною як в теоретичному так і в практичному аспектах. Довіра потрібна у ситуаціях, коли відсутня необхідна інформація для прийняття рішень і подальших дій,а також може компенсувати невизначеність і непередбаченість у міжлюдських стосунках. Поняттю "довіри" надається багато різноманітних значень. Виокремлюють суб'єкт-суб'єктні чи суб'єкт-об'єктні відносини у соціумі, в основі яких має бути впевненість, що людські спільноти виконують всі покладені на них функції та обов'язки і діятимуть згідно з правовими нормами, а така співпраця принесе відповідні матеріальні та моральні здобутки. Визначаються характерні особливості довіри – взаєморозуміння, взаємна повага, надійність, відповідальність, компетентність, турбота про інтереси та потреби кожного співрозмовника. Дослідження понять "довіри", "віри", "недовіри" дає можливість розкрити їх сутність та використання у філософській літературі.

Необхідно звернути увагу на важливий підхід у дослідженні довіри як образу віри, завдяки унікальності діалогічної природи людини та її повноцінного буття, який висвітлено у працях відомого філософа, гуманіста Мартіна Бубера. Він акцентував увагу на релігійній вірі – суб'єкт-суб'єктних відносинах, її діалогічності, основу якої становить довіра. У його вченні вказується шлях прориву зі самотності у світ відносин "Я–Ти",

який виходить за межі індивідуалізму і колективізму. Таке відчуження може бути подоланим шляхом віри. Для нього вірити в Бога означає розмовляти з ним. Віра в Бога – це здатність говорити з Богом, що і є виразом найглибшої довіри. Важливо, що релігійну віру можна тлумачити як метафоричний вираз природного відчуття довіри до світу Для визначення сутності релігійної віри використовуються такі метафоричні поняття, як зустріч, діалог. У його філософській антропології діалогічне буття людини в світі розкривається лише через проникнення у світ Іншого та у співвіднесенні буття "Я" з буттям "Ти". Виокремлюючи специфічність "віри як довіри", філософ зазначає, що довіра є досить складним процесуальним станом, який поєднує в собі раціональне та ірраціональне, в якому досить важливим є "між-людський простір", який робить людину людиною. Зазначимо, що стикання в довірі є первинним і веде до сприйняття тієї людини, якій довіряють. Завдяки довірі можлива співпраця у різних сферах діяльності, взаємність і впевненість у собі, добросовісність.

Діалогічна традиція наголошує на значущості постаті Іншого, його людській суб'єктивності, забезпечуючи взаємність у комунікації. Вчення М.Бубера пронизує ідея довіри до людини – віра у її розум та необмежені моливості. Філософ у багатьох працях піднімає важливі питання про відсутність довіри між народами, про необхідність виробляти вміння вести продуктивний діалог при вирішенні складних міждержавних, міжкультурних та релігійних питань. Саме довіра є умовою внутрішнього розвитку людини, формування гармонійних відносин між людьми та з природою.

29 вересня 2011 року у Львові відбулася Академічна конференція на тему "Реформи через довіру" в рамках IV Екуменічного соціального тижня (ЕСТ) за участі провідних експертів із України та з-за кордону. Виокремленні питання про спорідненість вчень Церкви та соціального життя суспільства, про важливість проведення реформ, які вимагають довіри. Зокрема, релігія і право в житті суспільства займають кардинально протилежні ролі, проте щодо проведення реформ їхня співпраця є необхідною. Борис Ґудзяк (ректор УКУ) зазначив, що недовіра руйнує наше політичне та бізнес-життя. Важливими є пошуки довіри для вирішення найважливіших завдань сьогодення. Ця тема досить непроста і результат також буде не швидким, Здобуття довіри займає більше часу, аніж її знищення, бо люди мають схильність більше помічати і оцінювати негативні події, аніж позитивні. Зокрема, в Україні 75 % населення – не довіряє нікому, особливо, щодо фінансової системи, а 70 млрд. доларів – у людей вдома (недовіра до банків).

"День довіри" у Львові проводився вже вдруге (9 жовтня 2014 року) і став підсумковим 3-го Екуменічного Соціального Тижня. Довіряємо – коли розуміємо і поважаємо Про довіру як основу партнерства в соціальних ініціативах говорили на одному з круглих столів, що відбувалися у п'ятий день проведення 3-го Екуменічного Соціального Тижня. Важливо долати бар'єри між громадськими організаціями, їх громадськими ініціативами та українським суспільством загалом, піднімати рівень довіри для ефективної реалізації громадських ініціатив. На форумі шукалися

шляхи досягнення довіри, адже в період розчарувань в українському суспільстві саме довіра може об'єднати громадян для подальшого вирішення різноманітних проблем. Довіра для української нації – це передумова і головний рушій соціально-економічного та культурного розвитку громадянського суспільства. Формується довіра самою людиною у процесах активної діяльності, у пошуках сенсу особистого життя, у самовдосконаленні. Багатовимірність і розмаїття феномену довіри обумовляє його системне розуміння

Ю. І. Бабіна, студ., НУХТ, Київ
babina_julia@ukr.net

ВЕРБАЛЬНІ МЕТОДИ ВПЛИВУ НА ПІДСВІДОМІСТЬ У СУЧАСНІЙ РЕКЛАМІ

У наш час високих технологій інформація стала чи не найдорожчою річчю. Люди платять гроші, щоб отримати інформацію, або ж навпаки – щоб надати її суспільству. Одним зі способів такого надання інформації є реклама. Через рекламу її творці намагаються не тільки представити товар, а й нав'язати його, не тільки інформувати суспільство, а й керувати ним.

Багато хто чув про нейролінгвістичне програмування, але не всі уявляють собі, що ж це таке, і чому даний напрямок психології набуває все більшої популярності. Нейролігвістичне програмування це спосіб знайти найефективніший спосіб схилити об'єкт до дій, які вигідні в першу чергу вам.

Використовується НЛП в рекламі при вирішенні наступних завдань:

• По – перше, це визначення мета – програмного профілю цільової аудиторії – тобто виявлення властивих для цільової аудиторії фільтрів уваги і певних стратегій мислення. Це дозволяє створювати рекламні звернення, "кодувати" їх у тих нейро-стратегіях, і транслювати в тих каналах сприйняття, які найбільш властиві цим людям. Це дає не тільки максимально точне попадання рекламної ідеї в свідомість цільової аудиторії, але і дуже високий відсоток прийняття цієї ідеї людьми, як своєю власною.

• По – друге, це використання технік креативності для розробки самих рекламних ідей, а так само точної оцінки їх ефективності.

• І, саме основне, що дає НЛП рекламі, – це застосування в рекламних зверненнях прийомів, що дозволяють чинити вплив на несвідомому рівні. Враховуючи, що більшість рішень про купівлю приймається на рівні несвідомих механізмів психіки, використання цих прийомів робить рекламні звернення по-справжньому потужним інструментом, і, тим самим, значно підвищує ступінь їх впливу на тлі інших факторів, що впливають [http://www.advertiser-school.ru/advertising-theory/nlp-in-advertising.html].

Актуальність дослідження полягає у зростанні наукового і прикладного інтересу до специфіки рекламної діяльності, а також нестачею фундаментальних дослідницьких розробок із цієї проблематики.

У своїй роботі я закцентую увагу на особливостях використання гіпнотичних технік та методів нейролінгвістичного програмування у створенні реклами, які на сучасному етапі розвитку суспільства дедалі частіше використовуються фахівцями сфери масових комунікацій.

Реклама – найбільш дієвий спосіб модифікувати поведінку споживача, привернути його увагу до товарів чи послуг, створити позитивний образ підприємства/установи/фірми, показати їх значущість та корисність. "Мета реклами – включити потенційних споживачів до її структури значень, спонукати їх до участі в декодуванні її лінгвістичних та візуальних знаків і отримати задоволення від цієї діяльності декодування" [Карпчук, Н. П. Маніпулятивні технології в рекламі [Текст] / Н. П. Карпчук // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. Міжнародні відносини : наук. журн. / гол. ред. Н. Н. Коцан. – 2009. – № 11. – С. 118 – 121].

Дослідження використання нейролінгвістичного програмування в рекламі має велике значення, так як у наш час ми стикаємося з рекламою всюди – сидячи вдома перед телевізором, слухаючи радіо, по дорозі на роботу або навчання – скрізь, де б ми не знаходилися, ми бачимо або чуємо рекламні оголошення, що розповідають про товари або послуги. У середині двадцятого століття почалося серйозне вивчення впливу реклами на споживача

У результаті досліджень було встановлено, що одна з основних завдань нейропрограмування – моделювання нейро-стратегій. За допомогою психологічних моделей і технологій нейролінгвістичне програмування дозволяє не тільки дуже швидко і точно аналізувати ситуацію і ефективно керувати людьми, але і створювати патерни – вбудовувати шаблони мислення, реагування та поведінки.

Сформувавшись як наука зовсім недавно, НЛП внесло величезний внесок як в медицину, так і в бізнес. Бізнесменам до практичного застосування пропонують психологічні методики НЛП, що дозволяють в ситуації постійно розвиватися (конкуруючого) персоналу та фірми, керувати переконаннями і особистими установками колективу досить швидко і технологічно. Такий підхід не ображає людей і робить душевні витрати керівника мінімальними. Використання можливостей НЛП дозволяє значно підсилити ефект реклами за рахунок поліпшення якості впливу.

Реклама з одного боку, доводить до споживача відомості, необхідні для купівлі та використання товарів. З іншого боку, поєднуючи свою інформативність з переконливістю і навіюванням, робить на людину емоційно – психічний вплив. Звідси надзвичайно важливе значення набуває вивчення психологічних аспектів рекламної діяльності.

При створенні рекламної продукції, сучасні фахівці з реклами активно використовують методи нейролінгвістичного програмування (НЛП) – особливий вид психологічного сугестивного впливу. Маніпулюючи словами та відеорядом, вибудовуючи їх в певному порядку, задаючи певний ритм викладу, дозуючи інформацію в необхідних межах, творці реклами досягають того, що мозок починає реагувати на потрібні сти-

мули й орієнтуватися на них. Це зумовлено комунікативними моделями і техніками НЛП, які дозволяють дуже точно відбирати інформацію і провокувати швидкі зміни у мисленні клієнта, в основному на несвідому рівні – без його свідомої участі [Карпчук, Н. П. Маніпулятивні технології в рекламі [Текст] / Н. П. Карпчук // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. Міжнародні відносини : наук. журн. / гол. ред. Н. Н. Коцан. – 2009. – № 11. – С. 119].

Сьогодні методи нейролінгвістичного програмування активно використовуються у створенні реклами з метою ефективного впливу на цільову аудиторію. Коректність використання прийомів НЛП потребує ґрунтовних знань та взаємозалежить від рівня професіоналізму фахівця з рекламної діяльності. Перспективи подальшого розвитку вбачаються у вивченні особливостей використання маніпулятивних технологій в залежності від видів реклами.

За допомогою НЛП можна змінити своє життя, досягти великих успіхів чи особистісних змін, які можуть виявитися більш глибокими, ніж можна очікували. Бути психологічно здоровим, жити гармонійним життям, одночасно твердо стоячи на ногах – не тільки гідна і досконала мета, а й необхідна умова для всіх, хто хоче піти ще далі.

М. Ю. Бакаєв, студ., КНУТШ, Київ
nickbakaev@gmail.com

НЕАНТРОПОЦЕНТРИЧНА ІСТОРІЯ І ПРОБЛЕМА ПЕРІОДИЗАЦІЇ

Початково історія, як і будь-яка інша сфера теоретичної і практичної діяльності людини, мислиться невід'ємно від самої людини. Історія починається з людини і виходить з неї у своїх побудовах. В цьому міститься антропоцентризм історії. Наша сучасність, яка відома критиками будь-яких центризмів, справедливо може піддати критиці і цю вихідну установку історичної науки. Але, як антропоцентризм історії обмовлених історично, так історично і обумовлена його критика і критика антропоцентризму взагалі. Наприклад, якщо в історії історичної науки на початкових етапах її розвитку така критика була неможлива і недоречна, то вже з розвитком історії, інших наук, людини взагалі така критика починає бути все більш актуальною. Людство, як і окрема людина, будує спочатку власну історію, виходячи з процесів і подій, що мають відношення до неї в недалекому минулому. І тільки після цього вона розширює її до далекого минулого і поза свої межі (як історія не тільки про себе). Коли людство (людина) з мірою поглиблення минулого та з додаванням в межі історії не тільки себе виходить за власні межі, тоді й історія стає не тільки людською. Але усвідомлення події відбувається через деякий час після того, як та сталась. Так і з виходом історії за власні межі. Вона не помічає, що вийшла за власні межі і перестала бути тільки людською. Саме в таких ситуаціях, коли твердження про реальність (історія антро-

поцентрична) перестає відповідати реальності (вихід історії за межі людського), стає актуальною і критика антропоцентризму в історії.

Зрозуміло, що така критика історії не повинна бути вульгарною критикою, чим є просто заперечення, яке відкидає всі здобутки попередніх віків і всіх попередніх діячів лише через те, що все це виходить з антропоцентризму. Критика батьків історії разом з її багатьма діячами не є справедливою, виходячи з їх історичного контексту, оскільки вони діяли в межах такої історії, що залишалась в межах людини. Коли ж вона стає не тільки історією людини? Загалом, історія ризикує стати такою ще тоді, коли з'являється проект загальної або всесвітньої історії. Те, наскільки близько це до історичного початку самої історичної науки, залежить від того, де ми бачимо перші спроби такої загальної історії. Такі спроби можна побачити ще за часів Античності, коли історія виходить за межі тільки сучасних подій історику і локальному йому регіону. Наприклад, такою є історія римлян для Тіта Лівія в "Ab urbe condita", яка в часових межах сягає заснування міста Рима, а просторово стосується не тільки місць, до яких Лівій має безпосереднє відношення, але й всієї Римської держави. Якщо брати до уваги, що тоді в очах сучасників весь "цивілізований" світ Заходу обмежувався греко-римською цивілізацією, то й така історія була загальною за ніби універсальністю Риму в світі (чого вартий вислів "всі дороги ведуть до Риму"). Не в науковому контексті, але до початку історії як науки і в міфологічному, таку спробу або, точніше, прототип загальної історії можна бачити в міфологічній історії, коли побутова історія окремих людей в межах їхніх окремих міфологічних вірувань входить в історію загальну – космогонію їхнього світу і теогонію їхніх богів. Але такі загальні історії не є вдалими для критики антропоцентризму, оскільки перша виходить за межі локальності окремих людей, але не людства загалом, а друга, не зважаючи на те, що історія виходить за свої людські межі, вихід цей є несправжнім – людина відходить від себе до своїх окремих богів і свого окремого світу. Не говорячи ще й про те, що міфологічна історія не відповідає канонам історії як науки.

Ми згадали загальну історію саме тому, що в своїх засадах вона орієнтована на вихід за межі людського. Але, зрозуміло, робить це не одразу. Спочатку це є міфологічна історія як проект загальної історії, потім загальна історія з'являється як розширення історії локальної – вона стає історією не окремого народу даного часу, а народів у часах, як ми побачили на прикладі Тіта Лівія. Але тільки коли загальна історія виходить за межі питання про початки людини і людського світу, тільки тоді така історія є підставою критики антропоцентризму. Такий прецедент можна бачити в розвитку новоєвропейської науки, яка відома своїм нахилом у природознавство, коли предметом історичного осягнення стає не тільки людина, а й природа. Це так звана натуральна історія, яка хоч не позбувалась певної синонімічності до просто природознавства (якою вона є, наприклад, у Плінія Старшого), але все ж таки мала історичні ухили, оскільки відповідала й на питання історичного походження того чи іншого предмету природничого світу, розви-

ваючись у те, що сьогодні стало "історією неба" в астрономії та "історією Землі" в таких науках як геологія, палеонтологія тощо.

Проблема в тому, що не дивлячись на існування таких історій природи історія все ж таки залишається у звичайному розумінні історії людини. Все інше не мислиться як історичне. Більше того, історія Землі мислиться у розриві з людською історією, як і історія неба (Всесвіту) – у розриві з першими двома. Критика історії як критика її антропоцентризму повинна бути науковою. Як така, вона в собі не повинна виключати досягнення історії попередньої, а пропонувати проект нової історії як конструктивний наслідок критики і включати в неї історію стару як окремий випадок нової. Якщо така історія виходить з критики антропоцентризму, то вона має бути неантропоцентричною. Ми пропонуємо розглядати неантропоцентричну історію як історію загальну, яка включає в свої межі історію антропоцентричну (історію у звичайному розумінні) як окремий випадок. Включення окремої історії у загальну не повинно нас бентежити, оскільки історія окремого розглядається на тлі загальної історії, тобто розумітися в рамках останньої. Таким чином, неантропоцентрична історія як загальна історія починається від історії окремого (людини і людства), потім переходить в історію геологічну (Землі), астрономічну (Всесвіту) і, потенційно, в кінцеву історію або історію всього як найзагальнішу з можливих історій, яка і є загальною історією в її завершеному вигляді. Таким чином, така історія розгортає свої межі від людини до не-людини у часових і просторових рамках, а потенційно прагне й їх перейти.

Але в такому проекті історії неминуче постає проблема її періодизації. Як періодизувати таку історію як ціле, зберігаючи сенс кожної з її частин, якщо в кожній наступній її частині за ростом загальності попередня частина буде ставати помітно незначною частиною на тлі наступної. Для нас виявляється очевидним, що звичайний арифметичний спосіб періодизації, коли кожний наступний період просто додається до попереднього, а періодизація загалом є сумою цих додавань, не є прийнятним. Оскільки важко уявити загальну історію таким чином, щоб арифметично разом з відображенням можливої кінцевої або навіть астрономічної історії була помітна така історія локального як наша історія. В такому випадку є доречним пошук альтернативних способів періодизації. Наприклад, періодизація логарифмічним чином: чим ближче до окремого і сучасного (в нашому випадку, людського), тим більш докладною і локальною є історія, чим далі – тим й більш загальною і універсальною. Тут постає інша проблема, яка полягає в тому, що при такому підході неминуче буде втрачатись змістовність минулого, оскільки актуальним і докладним є тільки сучасність і близьке минуле, а самі періоди динамічними, а не статичними у часі і просторі. Таким чином, й історія нашого віку в майбутньому може стати просто загальними твердженнями, а й кінцева історія взагалі у своїй потенції може замкнути всі можливі історії в одну точку. Але проблема такого роду вже виходить за поставлене нами питання.

С. П. Балінченко, канд. філос. наук, доц., БДФЕУ, Чернівці
sp.balinchenko@gmail.com

АВТОРИТАРНІ ТЕНДЕНЦІЇ КОНТРОЛЮ ОСОБИСТОСТІ (НА ПРИКЛАДІ МАНІПУЛЯЦІЇ ЦІННОСТЯМИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ)

Контроль особистості з боку держави, за умов спроби регулювання і перетворення інформаційного виміру, балансує між статикою і динамікою, оскільки передбачає оволодіння простором (регламентування вимог до умов фізичного існування чи навіть до самого його факту), і оволодіння часом (контроль обсягу і ієрархії індивідуальних цінностей у їх хронологічній відповідності до актуалізованих державою "загальноприйнятних" зразків).

Втім, накопичення протиріч у процесі боротьби з динамікою ситуації, який спостерігаємо в контексті тенденцій пострадянського простору, зокрема, на прикладі маніпуляцій у російському інформаційному полі, здатне виступити каталізатором протестного руху, за якого загроза фізичного контролю стає дискретною, а отже – невизначеною. Дисциплінарний варіант контролю динаміки відбувається, наприклад, через ув'язнення і зміну статусу, поширення обмежень на можливі сфери діяльності і спробу позбавити статусу лідера протестного руху через додаткову конотацію "ув'язнений – отже злочинець", не надійна людина. Втім, у контексті, за якого система багаторазово припускає розрив такої конотації через наявність ув'язнених за погляди, незгоду або "потреби совісті", таке приниження статусу з метою позбавлення протестного лідерства не спрацьовує у достатньо масовому масштабі, не спричиняючи відторгнення особи від групи, а лише контролюючи час заподіяного впливу через обмеження діяльності. Дійсна небезпека контролю динаміки ситуації через покарання полягає в утворенні лакун символічного доступу, коли позбавлення можливості вибору у інформаційному просторі чи обмеження цього вибору (на рівні телетрансляції чи сайтів) спричиняє вилучення діяча з символічного простору і утворення лакун досвіду. Це можна уявити як розриви у "повсті" екрану знань, спресованій з безлічі фрагментів інформаційного потоку. Таким чином, контроль динаміки ситуації через обмеження інформаційного доступу чи включення до екрану знань споживачів медіа-продукції фрагментів, що стабілізують ситуацію і зберігають синхронічний зріз суспільства, системно впливає на колективну ідентичність у її сприйнятті окремими індивідами. Насамперед, такий контроль може відбуватись через ідеалізацію норми. Таким чином, особистий спротив адміністративно створеному еквіваленту традиції набуває ознак "відхилення від норми", а отже – стигмується як нелегітимний й спричиняє маргіналізацію осіб, що підтримують спротив офіційній версії "прийнятних" інтенцій та оцінок.

Прагнення адміністративного оволодіння часом і спроба ігнорування чи пригнічення змін, що неминуче супроводжують розвиток, спричиняє

форми покарання, спрямовані на унеможливлення причинно-наслідкових зв'язків і висновків поза запропонованою системою, з метою "консервації" синхронічного зрізу суспільства. Фізичний контроль в аспекті контролю над динамікою ситуації може включати загрози безпеці оточення протестної особистості чи групи особистостей. Такий вид контролю позначає перехід від контролю окремого "вузла" системи та контролю фрагмента норми у її інтерпретації – до контролю напрямку, за якого блокується доступ і, відтак, анулюється ідея виправного сенсу ув'язнення; останнє перетворюється на превентивну міру, термін якої є випадковою перемінною, залежною від нормативного контексту судочинства, діючого у даному просторі.

Можна, відтак, сприймати контроль статики і динаміки ситуації з боку держави як спробу стримати особистість від заміни "справжніх" традиційних чи універсалізованих цінностей "хибними богами" критичного мислення, протиставленого цим цінностям, що мають сприйматися ірраціонально – як даність. Р. Дарендорф пояснює подібну ситуацію тим, що, починаючи з моменту критичного осмислення дійсності, із одночасною актуалізацією особистої відповідальності, ми втрачаємо можливість сліпого підкорення спільноті і, отже, назавжди втрачаємо цей рай, скуштувавши від плода пізнання [Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы [Текст] / Р. Дарендорф. – М. : "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2002. – с. 119]. Отже, модель, за якої відбувається зсув відповідальності та контролю в бік особистості, є спрямованою на актуалізацію запропонованого через інформаційний простір спрощеного сценарію самозбереження, за якого передбачається, що людина повинна підкоритись тотальності і припинити протестну поведінку для утримання своїх життєвих шансів у заданому соціальному оточенні, і, водночас, саме такий тиск здатен спричинити актуалізацію критичного осмислення запропонованих цінностей.

Є. Є. Батракіна, асп., ХНУ ім. В.Н.Каразіна, Харків
elizaveta.batr@gmail.com

ИДЕЇ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА РЕСПУБЛІКАНІЗМУ В КОНЦЕПЦІЇ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ДЕМОКРАТІЇ Ю. ГАБЕРМАСА

Протягом останніх десятиліть вже зрозуміло, що "мозаїчний" мультикультуралізм, що стимулював громадську сегментацію, а не комунікативну свободу, не створив відповідної атмосфери для підтримки демократичної стабільності, яка тепер залежить від мирного співіснування різних концепцій спільного блага. Необхідний новий вид політики, що дозволить з'єднати культурні та етнічні особливості людей та зберегти нормативні засади демократичного регулювання. Модель, що реалізує вищий щабель інтерсуб'єктивності процесів взаєморозуміння в суспільстві стане шляхом гармонізації політики і внутрішньої природи людини. Легітимність влади повинна виражатися через раціонально-етичне ви-

знання політичних інститутів, а повнотою демократичного суверенітету має володіти громадський процес політичного обговорення. Завдяки синтезу важливих елементів певних форм індивідуалізму і колективізму, може бути отримана нова суспільна модель, що буде відповідати саме таким вимогам. Так Ю. Габермас обгрунтовує теорію деліберативної демократії, заснованої на вільній комунікації, завдяки синтезу ідей лібералізму та республіканізму.

Лібералізм орієнтований на вільний потік конкуруючих вподобань і передбачає "реалістичне" визначення демократії та її результатів. Але лібералізму не вистачає нормативних принципів, за допомогою яких можна оцінити справедливість рішень, що домоглися успіху на цьому ринку інтересів. Ліберальні громадяни можуть вільно вибирати різні концепції блага, але поділяють спільну правову систему, що дозволяє їм вирішувати особисті інтереси. Індивідуальні вподобання тут вище колективних, тому в такій процедурної моделі, заснованої на приватній автономії, немає місця для питань з приводу ідеального суспільного устрою і шляхів його досягнення. Республіканська модель, на відміну від ліберальної, піднімає ці нормативні питання. Республіканізм "розуміє громадянство в першу чергу не з правової, а з етичної точки зору. З точки зору даної моделі, в політичній публічній сфері громадяни об'єднуються заради пошуку того, що може бути краще для них, як членів певної спільноти в даний момент часу" [Habermas, J. Between Facts and Norms. Cambridge: The MIT Press. Habermas, Jürgen. 1996. – P. 279]. Це колективне прагнення до спільної мети відповідає патріотичній ідентифікації, яка, з республіканської точки зору, є необхідною умовою для вільного режиму. Але таке підпорядкування також не приводить до позитивних результатів. В цілому такі політичні системи можуть гарантувати громадянам "формальні", але не "субстанціональні" права громадської участі. Тобто, формальні демократичні права існують усюди, але основні є привілеєм деяких: у разі лібералізму – економічно спроможних, республіканізму – представників домінуючої культури. Настільки ж незадовільними залишаються відповіді на питання про те, як враховувати культурні відмінності в демократичних процедурах. В ліберальній і республіканській моделях культура деполітизована і переведена в приватну сферу. В епоху зростання культурного різноманіття, такий крок лише сприяє зростанню міжетнічної напруги, що вже не раз було доведено на практиці.

Деліберативна модель демократії долає важливу частину обмежень лібералізму і республіканізму: як і ліберальна модель, вона не ігнорує суспільний плюралізм, але при цьому дотримується республіканських ідей, укорінюючи поняття громадянства в побудові спільноти шляхом громадянської участі. Перевага деліберативної моделі в середовищі мультикультуралізму полягає в її процедуралізмі – етиці дискурсу. Ця моральна філософія покликана вирішити конфлікти справедливості, не вдаючись до насильства або примусу. Дискурсивний метод не орієнтований на певний етос, єдиним його умовою є справедлива деліберативна процедура. Орієнтація на громадську участь, яка розмежовує делібе-

ративну демократію і лібералізм, переміщує її ближче до республіканської моделі. Обидва, деліберативний і республіканський підходи засновані на концепції публічної сфери. Солідарність розглядається як основне джерело соціальної інтеграції. Але недоліком республіканізму є припущення щодо існування в суспільстві єдиної ідеї спільного блага. "Етичне перевантаження" республіканізму обмежує цю модель щодо консенсусу з приводу ціннісних орієнтацій і інтересів, який не існує в умовах культурного різноманіття, адже стабільність може існувати лише за допомогою підтримки лояльних до плюралізму систем. Замість загальної етнокультурної ідентичності, передбаченої республіканізмом, деліберативна теорія демократії заохочує громадян розділяти прихильність саме політичному дискурсу, джерело якого Габермас називає "конституційним патріотизмом". Саме це вирішує проблему солідарності в деліберативній моделі, діючи як "функціональний еквівалент" націоналізму. Солідарність, в даному випадку, не спирається на ідею нації як групи спільного походження, або спільній етнічної приналежності, але будується на "спільній політичній культурі". Таким чином, "політична культура" відділяється від "субкультур та їх дополітичних ідентичностей", але при цьому життєздатність першої обов'язково прив'язана до поваги другої. "Правильно зрозуміла теорія прав вимагає політики визнання, яка захищає цілісність індивіда в життєвих контекстах, де сформована її або його ідентичність" [Habermas, J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In A. Gutmann (ed.), Multiculturalism, Princeton: Princeton University Press. 1994. P.112].

Верховенство закону не просто гарантує особисту автономію, а й дає можливість громадянам брати участь в політичних дискусіях. У той же час вважаючи себе авторами тих прав, які вони повинні виконувати, як адресати, громадяни визнають їх легітимність. Слід підкреслити недостатність заходів патерналістської держави. Спрямовані на скорочення соціально-економічної нерівності, ці заходи вводяться зверху на основі заданих уявлень про норми. В даному випадку, громадянство зводиться до відносин клієнта до адміністрації, яка надає послуги безпеки і всілякі вигоди "по-батьківськи". Варто відзначити, що Габермас не говорить про позитивний або негативний вплив цих послуг; він лише підкреслює – щоб вважатися легітимними норми та угоди повинні бути створені людьми, яких вони стосуються. Деліберативна модель не передбачає наявність передзаданої громадянської мети, але є шляхом її досягнення. Попередньо встановлені порядки не тільки нехтують культурними вподобаннями, а й посилюють структурну нерівність.

Т. А. Безпрозванна, студ., КУБГ, Київ
bezprozvana@ukr.net

ДЕРЖАВА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ІНСТИТУТ, ЩО ГАРМОНІЗУЄ СУСПІЛЬНІ ВЗАЄМИНИ

Люди, маючи різні потреби, інтереси, цілі, цінності та особисту культуру, об'єднуються в суспільність, аби реалізувати їх у придатніший спосіб. Соціальним простором здійснення цих елементів внутрішнього світу людини є відповідне соціально-політичне утворення, в межах якої людська діяльність здатна набувати стану найбільшої впорядкованості, що, у свою чергу, сприяє гармонізації зв'язків між членами суспільства. Якщо розглядати родину як первинний соціальний інститут, що через виховання соціалізує своїх членів, налаштовуючи їх ставитись до інших людей відповідно моральним засадам, властивим цій суспільності, то державу слід вбачати соціальним інститутом вищого культурного рівня. Питома функція цього соціального інституту – це відтворення та дотримання таких правових норм, потребу в дотриманні яких, як раціональних, усвідомлює кожний член суспільства.

Філософське дослідження суті соціального устрою надає можливість краще зрозуміти те, в який спосіб функціонують соціальні інститути та відбувається соціокультурне становлення, важливим елементом якого є політичні взаємини. На думку сучасних дослідників саме "необхідність справедливого впорядкування соціального простору, що постає як природна функція життєдіяльності людської спільноти, призводить до формування такого соціального інституту як держава". Тож, першорушієм політичної активності, що формує державу як справедливу, постає потреба людини у справедливому ставленні до себе. [Бульба В. Соціальні функції держави як фундаментальна категорія державно-управлінської науки / Публічне управління: теорія та практика. – Х. : Вид-во "ДокНаук-ДержУпр", 2011. – № 4(8) – С. 3].

Давньогрецький філософ Арістотель зазначав, що держава (античний поліс) виникає у природний спосіб. Людська схильність до створення держави, як справедливого соціально-політичного устрою, є абсолютно природною і свідчить про розумову та моральну потугу людей, які потребують "благе життя". Арістотель писав: "Поняття справедливості пов'язано з уявленням про державу, позаяк право, що слугує мірилом справедливості, є регулюючою нормою політичного спілкування". Філософ уважав, що держава за своєю природою не характеризується абсолютною єдністю. Вона є множинною і складається з окремих людей, які мають різні чесноти. Держава має опікуватись організацією умов взаємодії і комунікації людей, тобто здійснювати функцію гармонізації соціального життя. Нині залишається теоретично цінною філософська позиція, за якою державу слід убачати живим цілісним організмом, кожний елемент якого, кожна людина, займає місце, відповідне своїм чеснотам, виконує власну соціально-корисну функцію, до якої вона має

особисту схильність. За Арістотелем, саме це вможливлює гармонізацію суспільства, важливим моментом чого є політичне впровадження справедливим законодавцем у його простір засад соціальної справедливості [Аристотель. Политика – Мн.: Литература, 1998].

Французький мислитель епохи Ренесансу Ж. Боден теоретично спростував Арістотелеву диференціацію політичних форм на "правильні" та "неправильні". Як теоретично найважливіше він виокремив постать державця, як втілення політичної дієвості, якому має приналежати суверенітет і реальна влада в державі (в монархії). Як сучасник політичного хаосу, що відбувався в тодішній Франції, філософ уважав, що найкращою формою політичного врядування є монархія. Втіленням такого врядування є суверенний державець, який свідомо зважає на думки своїх радників, таких компетентних фахівців, які забезпечують рівень поміркованість політичних рішень. За Боденом, ці рішення суспільно здійснюються через особисту енергійність носія найвищої влади в державі. Такого політичного утворення, питомою засадою якого є забезпечення суспільного миру, втілення гармонізованих приписів соціальної справедливості, також і захисту людей від зовнішніх загроз. Головну причину соціальних конфліктів Боден вбачав у несправедливому розподілі соціальних благ, внутрішньодержавній ворожнечі та релігійній нетерпимості. Філософ надав визначенні суті держави як утіленню політичної справедливості. Її він постулював політичним врядуванням багатьма родинами, яке здійснюється у правовий спосіб, що, разом із тим, забезпечує збереження їхньої власності, відповідно справедливості та законів природи. [Боден Жан. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб.: 1890–1907].

Думки про функціонування суспільства, як подібного до живого організму, можна знайти у творах англійського філософа Т. Гоббса. Цей мислитель уважав, що люди за своєю природою як еґоїстично люблять особисту свободу, так і бажають панувати над іншими. Існуючи без вищої політичної влади, вони перебувають у стані війни всіх проти всіх (природний стан). Аби зберегти особисту власність та своє життя, вони прагнуть позбутися стану війни й погоджуються поступитись частиною своєї свободи. Бажаючи гармонізувати власні взаємини, люди знаходять спосіб опанування власні пристрасті. Це безпосередньо зумовлює виникнення держави. Філософ визначив як основну функцію влади те, що вона повинна "захищати людей від вторгнення чужинців і від несправедливостей, заподіяних один одному, й, у такий спосіб, надати їм ту безпеку, за якої вони могли б годуватися працею рук своїх і від плодів землі і жити в достатку". Позаяк держава є результатом суспільного договору, то, за Гоббсом, вона має право на використання сили й засобів усіх людей, як це буде потрібно задля збереження миру й суспільного захисту. На думку Гоббса, державний організм набуває химерного вигляду, а саме вигляду біблійного чудовиська – Левіафану. Останнє філософ убачав як штучну систему, штучний організм, матеріалом якого, й водночас творцями якого будуть люди. Гоббс був переконаний у тому, що саме потреба в збереженні

людського життя зумовила, через договори та угоди, об'єднання розрізнених частин державного тіла в єдину політичну систему. [Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991].

Теоретично цінним є бачення Г.Спенсера, іншого британського мислителя, взаємин суспільства та держави. У своїй праці "Основи соціології" він експлікував теорію соціальної еволюції, за якою суспільство незмінно перебуває в стані поступового розвитку, видозмінюючись у спосіб, подібний до того, як це відбувається з живими організмами. За Спенсером, еволюція суспільства супроводжується ускладненнями його структури, що проявляється у збільшенні кількості соціальних інститутів та груп. Логічним результатом названого суспільного ускладнення є утворення держави. Філософ зазначив те, що політична організація постає тоді, коли виникають (загальні) цілі, що не можуть бути досягнуті окремими людьми, які переслідують свої особисті цілі. Виникнення політичних інституцій зумовлено тим, що внутрішньо групові конфлікти переходять у сферу взаємин між групами, а відтак виникає потреба в забезпеченні соціальної регуляції. Спенсер класифікував суспільства й диференціював його різновиди на ті, основою яких є політичне насильство і примус (військові суспільства), й ті, що побудовані на угодах (промислові суспільства). [Спенсер Г. Развитие политических учреждений. – СПб. – 1882] Можна погодитися з думкою, що основною метою першого різновиду суспільства, властивого раннім стадіям соціальної еволюції, є передусім збереження соціально-політичного устрою. Збереження членів суспільства є вторинною метою. Промислове суспільство переслідує мирні цілі й відрізняється тим самим від першого різновиду через розвинену демократією та захист прав людини. [Коломийцев В.Ф. Социология Герберта Спенсера. – СоцИс – 2004. – № 1 – С. 41]. Відтак, захист людини та її інтересів постає як важливе завдання суспільства, що, забезпечуючи відповідний рівень людей, своїх членів, вможливлює власне становлення як стійке.

В історії соціально-теоретичної думки така важлива функція держави, якою є її здатність щодо гармонізації суспільних взаємин, зазнала глибокої дослідницької уваги. Державу соціальні мислителі убачали дієвим засобом раціонального подолання суперечностей між людьми, що вможливлює впорядкування їхніх особистих потреб та інтересів і співставлення останніх з інтересами інших людей. Функціонування політичного організму, як соціального інституту, зрештою було постульовано як безпосередньо залежне від існування людини. Підвищення культурного та матеріального рівня людини, дієвого члена суспільства, постала як неодмінна умова збереження сталого соціокультурного становлення суспільності.

Г. О. Бесєдіна, асп., КНУТШ, Київ
anna137besedina@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ГАБІТУСУ В СОЦІАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ П'ЄРА БУРДЬЄ

У сучасній соціальній філософії і теоретичній соціології відбувається переосмислення і ревізія класичних методів і підходів у дослідженні суспільних явищ. Одним із найбільш досліджуваних і перспективних напрямів у цьому контексті є концепція соціальної практики. П'єр Бурдьє як один з видатних антропологів, соціальних філософів і соціологів XX і XXI ст. зробив великий внесок у розвиток суспільно-політичних наук. Його концепція практик і використання поняття "габітус" знайшли відгук у сучасному науковому середовищі.

Самобутня соціально-філософська теорія П'єра Бурдье і її понятійний апарат сформувалися під впливом таких філософів і соціологів, як М.Вебер, К.Маркс, Е. Дюркгайм, К.Леві Строс, Н. Елиас, М.Мерло – Понти, Е.Гусерль, Л.Вітгенштайн, М. Мосс.

В європейських колах інтерес до дослідження поняття "практики" зародився на початку 80-их років XX ст. Залучення цього терміну мало б стати допомогою при пошуку методологічного компромісу між об'єктивізмом системно-структуралістського підходу і суб'єктивізмом феноменології.

П.Бурдье переконаний, що головне завдання соціології полягає у виявленні найглибших структур різноманітних соціальних середовищ, які в сукупності складають соціальний універсум, а також механізмів, які слугують його відтворенню та трансформації.

У роботі "Практичний смисл" П.Бурдьє дає чітку аргументацію того, що створення "теорії практик" можливе лише шляхом практичним. Умовою можливості побудови практичної теорії є зміна позиції дослідника. Дослідник має на певний час вжитися в середовище, яке він досліджує, побачити практику безпосередньо, дізнатися про те, які приховані та неусвідомлені мотиви рухають діями індивідів і спільнот. Великою проблемою в дослідженні соціальних явищ є суб'єктивна позиція дослідника. Дуже часто соціолог, який вважає, що осягнув істину в досліджені соціального, насправді просто зафіксував свою точку зору щодо певного феномену. У цій позиції прослідковується вплив "розуміючої соціології" Макса Вебера."Соціальна наука не повинна – як того бажає об'єктивізм – просто порвати з локальним досвідом і місцевим уявленням про цей досвід; їй, крім того, необхідний наступний розрив, яким будуть поставлені під сумнів припущення, властиві положенню "об'єктивного" спостерігача, який невтомно займається інтерпретацією практик і прагне привнести в предмет принципи власного ставлення до нього ... а також схильність до редукції взаємодій до одних символічних обмінів" [П. Бурдье. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с. С – 23].

Одним з важливих в соціальній теорії Бурдьє є поняття "габітус". Це поняття використовувалося ще в роботах вищезгаданих Н.Еліаса і М.Мосса, проте саме Бурдьє надає йому того значення, в якому воно використовується в сучасному соціально-філософському дискурсі.

На думку Бурдьє, використання поняття "габітус" має зняти традиційне для соціології протиставлення соціальної структури і особистих практик індивіда. Бурдьє визначає габітус(и) як "...системи стійких і таких, що переносяться, диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, що породжують і організують практики і уявлення, які можуть бути об'єктивно адаптованими до їх мети, однак не передбачають усвідомлену спрямованість на неї і неодмінне оволодіння необхідними операціями після її досягнення". [П. Бурдье. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с. – С – 44].

Габітус є продукт історії і в той же час творить історію через вироблення практик згідно зі схемами, породженими історією. Габітус забезпечує тотожність і стійкість практик в часі за рахунок забезпечення активної присутності минулого досвіду. В полі габітуса можливе творення безлічі відносно непередбачуваних практик, проте вони завжди лімітовані та обумовлені умовами формування габітусу.

Габітус забезпечує відтворення соціальних інститутів через входження у внутрішню структуру індивіда, який згодом відтворить його у майбутніх практиках. Габітус вписує індивіда в існуючі соціальні структури, генеруючи практики і уявлення так, що вони виявляються об'єктивно адаптованими до соціальних відносин, продуктом яких і є. Габітус структурує новий досвід, який, в свою чергу, трансформує вихідні ментальні структури.

Творення практик відповідно певному габітусу є принципово нерефлексивним, в силу своєї інкорпораваності в суспільне життя. Російська дослідниця Н.А. Шматко у післямові до "Практичного смислу" пише наступне: "Габітус – це здатність вільно виробляти практики, але в той же час це жорсткий каркас, що обмежує цю продуктивну здатність. Він не допускає ні створення чогось абсолютно нового, ні простого механічного відтворення, спочатку заданого. З цієї точки зору, "... агенти ніколи не бувають вільні, але ніколи ілюзія свободи (або відсутності примусу) не буває настільки повною, як у випадку, коли вони діють, слідуючи схемам свого габітусу, тобто об'єктивним структурам, продуктом яких є сам габітус: в цьому випадку агенти відчувають примус не більше, ніж тяжкість повітря"" [Шматко Н.А. Послесловие /П. Бурдье. Практический смысл. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с. – С- 240].

Проте на сьогоднішній день французькі соціальні філософи, до них належать Люк Болтанськи – учень П.Бурдьє, Лоран Тевено, Жак Рансьер тощо, вважають теорію П.Бурдьє детерміністською і такою, що не може адекватним чином або в повній мірі відповісти на питання, які є актуальними для сучасної соціальної філософії. На їхню думку,

П.Бурдьє, який намагається позбутися суб'єктивізму у тлумачення соціальних явищ, сам потрапляє у пастку суб'єктивізму.

М. І. Бойченко, докт. філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

ІНСТИТУЦІЙНІ ЗАСАДИ КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ: ІСТОРИЧНЕ СТАНОВЛЕННЯ

Критичне мислення потребує спеціального і систематичного розвитку – воно не є природним даром, який одна людина отримує більше, ніж інша, але, навпаки, майже незалежно від природних даних, той, хто більше розвиває у себе критичне мислення, досягає більше успіхів у його застосуванні, аніж той, хто робить це меншою мірою або взагалі покладається на природну інтуїцію. Особисті зусилля щодо розвитку критичного мислення, однак, є лише складовою його вироблення – у суспільстві покоління людей одне за одним створюють такі суспільні умови, коли неможливо не розвивати критичне мислення. Воно розвивається у кожного першого представника суспільства якщо не мимовільно, то навіть проти його волі. Більша частина таких соціальних умов розвитку критичного мислення формується за допомогою соціальних інститутів суспільства, які формуються в результаті тривалого історичного розвитку і утворюють унікальну інституційну структуру даного суспільства, яка являє собою важливу складову внутрішніх для цього суспільства рамкових умов розвитку критичного мислення. Таким чином, кожне суспільство по-своєму характеризується певними умовами для розвитку критичного мислення, де варіюється його середній рівень та рівень розвитку окремих його проявів. Однак, загальний набір здатностей критичного мислення, як і основні інституційні засоби його забезпечення, є практично інваріантними для більшості сучасних суспільств. Ці інваріанти більшою мірою розвиваються у демократичних суспільствах і меншою мірою – у авторитарних та тоталітарних.

Сучасна демократія також є, передусім, сукупністю соціальних інститутів, які забезпечують реалізацію у суспільстві демократичних цінностей. Щодо переліку цих цінностей наявні суперечки, однак більшість науковців до таких цінностей зараховують ліберальні цінності – у політичній сфері політичні свободи, ринок у економічній сфері, права людини у їхньому розмаїтті у сфері права, культурне розмаїття та заохочення до духовних пошуків. Втім, усі ці цінності потребують для своєї реалізації та захисту критичного мислення, яке набуває особливий ціннісний статус. Виняткова значущість критичного мислення стає більш очевидною, коли здійснюють хоча би попередній огляд його основних соціальних функцій. Застосовуючи методологію ціннісного функціоналізму, можемо більш системно простежити атрибутивний характер критичного мислення для будь-якої демократії, і особливо наочно – для демократії сучасної.

Окремо слід зазначити роль університетів як специфічних соціальних інститутів у обґрунтуванні засад критичного мислення. Саме універ-

ситети підносять на професійний рівень діяльність, яку рухає цінність творення смислів та критика перешкод такому творенню. Поділ праці, який раніше був справою випадку та довільного тлумачення потреб людини (як джерела певного виду праці для задоволення певної потреби), тепер базується на ідеї поділу сфер компетенції різних наук як підставі для поділу суспільних компетенцій, а отже і видів професійної діяльності. Показово, що з історичним розвитком університетів зростає міра розвитку критичного мислення в університетах різних моделей (середньовічної, гумбольдтової, наполеонової, дослідницької тощо). Свого апогею соціальна критична функція університетів сягає за доби інтелектуалів – останні відіграють чи не ключову роль у підтриманні альтернативних джерел критичного мислення в суспільстві (серед останніх представників можна згадати Раймона Арона (Арон Р. Опиум интеллектуалов / Р.Арон [пер. с франц.]. – М.: АСТ, 2015. – 480 с.), Мішеля Фуко (Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970-1984: В 3 ч.: Ч. 1. / [Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2002. – (Новая наука политики.) – 381 с.), Жана Бодрійяра (Бодрійяр Ж. Фатальні стратегії / Жан Бодіяр [пер. з франц. Леоніда Кононовича]. – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.), Олів'є Монжена (Монжен О. Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції /О.Монжен [пер. з фр.]. – К.: Дух і літера, 2012. – 360 с.)).

Якщо університети постають як специфічні, інтегративні і навіть, до певної міри, генеруючи щодо критичного мислення інститути, то більшість соціальних інститутів все ж спеціалізуються переважно на тих цінностях і функціях, які характерні для окремих соціальних систем. Так, можна явно вирізнити правові, економічні, політичні, релігійні інститути з їхнім особливим внеском у критичне мислення. Історично деякі з них відігравали вирішальну роль у його становленні – наприклад, релігійні інститути у Середні віки чи ринок за доби класичного капіталізму.

Варто також звернути увагу на певну синхронність у зміні структур раціональності, про які пише Юрген Габермас у праці "До реконструкції історичного матеріалізму", та зміні інституційних засад критичного мислення. Для Габермаса визначальними є зміни у структурах раціональності, "які знаходять свій вираз в картинах світу, моральних уявленнях і формуваннях ідентичності, які практично дієво утілюються в соціальних рухах і зрештою, у системах інституцій" (Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму / Ю. Габермас ; [пер. з нім. В.Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 11). Таким чином, Габермас стоїть на позиціях когнітивізму, тоді як усі інші соціальні характеристики поведінки виявляються похідними, хоча він і намагається розглядати їх як такі, що розвиваються паралельно з когнітивними процесами. Наприклад, визначаючи розвиток Я дитини до рівня суб'єкта дії, Габермас зауважує: "Наприкінці цієї фази когнітивний розвиток приводить до об'єктивації зовнішньої природи, мовно-комунікативний розвиток – до оволодіння системою мовленнєвих актів, а інтерактивний розвиток – до комплементарного поєднання узагальнених поведінкових очікувань" (Там само. – с. 14). З

цих позицій критичне мислення жорстко залежить від історичних (філогенетичних) та особистісних (онтогенетичних) фаз розвитку свідомості, зокрема моральної свідомості, а сама теорія Габермаса виявляється похідною від розробок Лоренца Кольберга (Kohlberg L. Stages of moral development as a basis for moral education / L. Kohlberg. – Bangor: University Press, 1992. – 238 p.) та Клауса Едера (Eder K. Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland /Klaus Eder. – Frankfurt-a.M.: Suhrkamp, 1985. – 614 S.). Однак, на нашу думку, слід розглянути, передусім, протилежні напрями детермінації – від соціальних інститутів до критичного мислення. Адже хоча соціальні інститути лише закріплюють певні когнітивні здобутки, однак саме таке закріплення надає цим когнітивним механізмам силу соціального впливу. Так, велика кількість ідей мала тривалий шлях до свого соціального втілення – поки вони не знайшли свого інституційного рушія. А ще більша кількість лише очікує на такий соціальний поштовх. Однак, сама аналітика, яку пропонує тут Габермас, заслуговує на ретельне вивчення та використання у ширших теоретичних рамках.

В. М. Брижнік, канд. філос. наук, КУ імені Бориса Грінченка, Київ
bryzhnik-@ukr.net

ПОНЯТТЯ ОСОБИСТОГО ОБОВ'ЯЗКУ ТА ЙОГО СОЦІАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ В ФІЛОСОФІЇ МІШЕЛЯ ДЕ МОНТЕНЯ

Твір "Проби" Мішеля Ейкéма де Монтеня, французького філософа-гуманіста, представника пізнє-ренесансового неостоїцизму та неоскептицизму, можна визначити таким філософським текстом, що представляє собою вираження особистих міркувань людини, глибоко освіченої та обдарованої літературним талантом, небайдужої до соціальних проблем своєї країни. Монтень у "Пробах" виклав свої думки в ориґінальний літературній формі. Тим самим він започаткував традицію європейської есеїстки як такого літературного жанру, за яким головним елементом нехудожнього тексту є оповідь його автора про власне ставлення до певного предмету, викладене в формі непослідовної оповіді.

Книгу свого життя (перша з трьох книжок "Проб" була опублікована 1580 р.) Монтень написав живою розмовною французькою мовою, що можна зрозуміти не лише як прагнення автора, провінційного шляхтича, який народився й майже все своє життя прожив у віддаленій Ґієні, ідентифікувати себе приналежним до культурного простору Франції, і як прагнення бути почутим у цих культурних межах. Утім, ця робота здобула популярність не лише у Франції, але й в інших країнах. Монтень у "Пробах", спираючись на своє глибоке знання людської природи, на власний життєвий досвід і на здоровий глузд, на своє знання давньої історії та культури, здійснив критичний аналіз антропологічних причин того соціально-політичного хаосу, який виник у пізнє-ренесансовій Франції. Соціально-філософська позиція Монтеня мала вигляд мірку-

вання інтелектуала про суспільне значення нівеляції ціннісних засад соціального утворення, що втратило традиційні основи моралі. Важливим елементом роздумів Монтеня було його бачення соціальної ролі освіченої людини, яка, як особистість, здатна самотужки збагнути суть тих причин і визначити своє відповідне ставлення до їхніх наслідків. Філософ критично поставився як до людської природи, так і до власної "природи", яку він відверто представив як переобтяжену недоліками, вродженими і здобутими ним протягом свого життя. Цей критичний аналіз інтелектуалом своїх вад, за Монтенєм, мав ідейне значення такого духовного очищення, що мусить здійснити відповідальна особистість, яка розуміє суть особистого обов'язку щодо своїх ближніх.

Монтень був сучасником релігійної громадянської війни, що точилася у Франції протягом значного часу поміж французами-католиками та французами-протестантми. Військові дії обох ворогуючих сторін зумовили поширення безбожного насилля щодо простих, мирних людей. На сторінках "Проб" можна виявити по-стоїчному стримане неґативне ставлення гуманіста Монтеня до цієї війні, під час якої він іноді виступав як посередник поміж названими сторонами. Однак, навіть політичний статус Монтеня, як миротворця-посередника, іноді не рятував його самого та його близьких від військового свавілля. Слід зауважити, що епоха європейського Ренесансу, з її інтелектульним ентузіазмом щодо вивищення образу людини як найвищого творіння Бога, як духовно піднесеної, дієво-вільної істоти, в тодішній Франції дійшла історичного завершення через хаос кривавої громадянської війни. В цій війні, за Монтенєм, у найвиразніший спосіб проявилась суть того політичного імморалізму, який задекларував Н. Мак'явеллі у творі "Державець". Саме виокремлення суті особистої моральності, ідейно превалюючої у "Пробах", можна зрозуміти як етичну відповідь гуманіста Монтеня практиці військового свавілля та мак'явеллізма тодішніх політичних лідерів. Цей імморалізм і безвідповідальність французької аристократії, яка свідомо відкинула шляхетну сутність свого суспільного обов'язку щодо захисту мирних людей, політично здійснювались у Франції за тодішньої відсутності справедливого, неупередженого правосуддя та дієвої виконавчої влади. Такої влади, яка б унеможливила назване свавілля, представляючи собою єдність політичної волі та розуму монарха, що сприяло б утвердженню суспільного авторитету до суті його державного обов'язку. Варто також зазначити, що в тодішній Франції відбулось соціальне заміщення питомого духовного обов'язку деякіх католицьких зверхників щодо спасіння душі вірян ідеологією політичної влади, яка прагне цілісно панувати над душею та тілом своїх підданих. На переконання гуманіста Монтеня, тодішня людина сама забула духовну істину, за якою вона є вершина Божого творення. Відтак для філософа нагадування про це набуло значення ідейної настанови суспільно відповідальної людини, яка духовно є вільна. Очевидна нестача соціальних взірців особистої шляхетності змусили мислителя шукати відповіді на свої духовні запити у здобутках давньої мудрості. Він міркував про найкращі зразки особис-

тісної поведінки та моральності, знаходячи їх передусім в античній історії, мистецтві, філософії. Втіленням єдності гуманізованої мудрості та соціально-корисної діяльності для Монтеня був образ давньоримського філософа-стоїка, з його ідейною настановою щодо сумлінного виконання особистого обов'язку. За Монтенєм, названий унутрішній чинник цілком властивий людині, яка має вроджену шляхетність.

Важливим елементом критичних міркувань Монтеня постав оновлений скептицизм як розуміння філософом відсутності дійсних підстав соціально-політичних змін на краще, які змогли б реалізуватись найближчим часом. Суть Монтенєвого скептицизму можна зрозуміти таким чином: людська природа, як дуалістична, наразі не надає можливості у дійсний спосіб реалізуватись тому кращому, що є в людини, що заклав у людину Бог. Останнє в Монтеня ідейно ґрунтувалось на його баченні розірваності людської природи, зумовлене превалюванням у ній низьких ірраціональних пристрастей, "марнотних" потреб, інтересів та цінностей, непевних суджень, бездумного наслідування взірцям аморальної поведінки. Монтень був переконаний у тому, що розірваність двох частин людської природи кардинально діється взнаки цілісному розумінню людиною свого внутрішнього світу, сутнісним змістом якого є справжні потреби, інтереси, цінності, вроджені здібності. Відтак, це унеможливлює опанування людиною своєї власною природою.

Протилежним за суттю поняттю другої природи Монтень убачав "природну мудрість" як таку вроджену здібність, яка представляє "природу" окремої людини. Він уважав, що ця індивідуальна здібність людини мусить здійснитись чинником раціоналізації її діяльності, чого природно прагне "шляхетна" душа, тобто душа такої людини, яка воліє зрозуміти справжню суть свого особистого обов'язку. Процес такого розуміння започатковує формування простору особистої діяльності, в межах якого життя іншої людини, її свобода, а також сутнісний зміст її внутрішнього світу, визнаються як безсумнівні цінності, ідейно потверджені природним "законодавством розуму". Монтень також убажав важливим елементом цього простору вищій духовний рівень інтелектуального оточення, в коло якого мають бути залучені освічені люди та добірні тексти. Важливе місце в названому просторі посідає здійснення особистого обов'язку філософа щодо "шляхетного" виховання юнацтва. На переконання філософа, саме єдність домашнього виховання та належної освіти, зумовлюючи виховання моральнісної особистості, небайдужої до людського життя, дається взнаки моральності бодай невеликому колу людей. Тим самим це практично змінює їхнє життя на краще, принаймні в цих невеликих соціальних межах. За Монтенєм, простір такої свободи здатний суспільно реалізуватись як узірець кращого соціального усторою. [Монтень Мішель. Проби / [пер. Анатоля Перепаді] // У 3-х кн. – К.: Дух і літера, 2005, 2006, 2007].

Висновок. Монтень був сучасником історичної руйнації тих соціальних інститутів феодалізму, які мали би сприяти збереженню соціального порядку та миру. Критично проаналізувавши причини та наслідки виник-

нення неґативних соціокультурних явищ, Монтень у своєму творі постулював природну раціональність людини дієвим внутрішнім чинником їх соціального подолання. Філософ раціонально упорядковав власний особистий простір задля реалізації головної мети свого життя – запропонувати читачу філософський текст, як особисті міркування, про необхідність духовного опанування людиною собою, своєю дуалістичною природою. Це вможливлюється завдяки інтелектуальним зусиллям особистості, яка розуміє соціальне значення особистого обов'язку щодо здійснення і зміцнення раціонально-гармонізованого порядку. Ідейною засадою такого порядку, за Монтенєм, є утвердження людського життя та свободи як безсумнівних цінностей.

Ю. Ю. Бродецкая, канд. соц. наук, ДНУ им. Олеся Гончара, Днепропетровск
brodezkaja_yulij@mail.ru

ЦЕЛОСТНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО: ФОРМИРОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ФЕНОМЕНА

Кризис и несостоятельность идеологии тотальности, ее ограниченность и бесперспективность в формировании социального порядка, а главное, постоянная угроза возрастания тоталитарных тенденций, детерминируют поиски ответов на классические вопросы: что есть социальная целостность, каковы ее механизмы и условия формирования, каков перспективный контекст развития? Иными словами, при внимательном рассмотрении генезиса и эволюции данного социально-философского концепта, становится очевидно, что он никогда не выдерживался с той остротой, которую ему приписывает современность. Феномен со-бытийности становится не просто актуальным исследовательским проектом, он воплощает в себе реальные надежды относительно решения проблемы социальной целостности, актуализированной дискурсом власти и его тотальной угрозой "всеобщего единения по принуждению" в поглощающую индивидуальность, унифицирующую машину общества-государства.

Сама возможность целостности человеческой со-бытийности предполагает исследование фундаментальных аспектов природы и генезиса социальности. Какова детерминация, структурные элементы, механизм реализации феномена? Данные вопросы составляли проблемное поле науки еще задолго до возникновения самого концепта "социальность". Обращаясь к анализу проблематики последней в рамках зарубежных и отечественных исследований, можно говорить о выделении различных призм анализа ее генезиса. Речь идет об орудийно-деятельностном подходе, в рамках которого происхождение социальности, культуры непосредственно связано с возникновением человеческого труда, преобразившего проточеловека в человека, стадо в сообщество, а естественную природу в культуру. При этом, в рамках данного подхода труд

понимался вполне конкретизировано, как целесообразная, опосредованная изготовлением орудий труда деятельность, в процессе которой оформляются сознание и речь человека (Ф.Энгельс, К.Маркс). Популярна концепция генезиса социальности, культуры, сознания Т.Роззака, аппелирующего к идеям Ф.Шиллера, и утверждавшего, что прообразом культуры и сознания была игра (у первого человека орудиям труда предшествовали символы). Связь, устанавливаемая культом, восходит не к логике причинно-следственных отношений, а к более широкому контексту взаимодействия человека и природы. Не менее популярен ритуальный подход к генезису социальности, опирающийся на работы Дж.Фрэзера, А.Ленга. Изучая роль ритуала в архаических обществах, исследователи дают методологические установки на выявление не только игровых и мифопоэтических аспектов становления человека, но ритуального поведения, функции которого гораздо шире, поэтому не могут быть редуцированны к "игровой" концепции происхождения человека.

Все эти теоретические наработки указывают на то, что социокультурный контекст человеческого развития представляет собой среду, в рамках которой формируется, развивается и совершенствуется экзистенциональная природа человека, продуцируются и эволюционируют продукты его со-бытия – отношения, связи, коммуникация. В связи с этим, феномен социальности, общественности (греческое κοινωνικός, является калькой κοινωνια "объединение, общение", суфиксально производных от понятия koinos "общий") наделяется дуальным онтологическим статусом. С одной стороны, это одновременно фундаментальные аспекты реализации человеческого потенциала, условие реализации индивидуальных потенций, с другой – реификация сущностных стремлений личности. Другими словами, феномен со-бытийности имманентно присущ экзистенции человека так же, как человек возможен лишь в контексте социального бытия. Зарождаясь и функционируя в рамках культурно-исторического развития в качестве модели человеческого сосуществования, социальность трансформируется в конкретные топологические структуры (общины, сообщества, общества). Эти формы, практики связности, приобретают характер, установки и принципы организации конкретной исторической эпохи (традиционная социальность, социальность Модерна и т.п.). Они отражают ситуацию, в которой сам социальный контекст выступает реализацией экзистенциональных стремлений человека к единству, общности, общему (*koinos*). Сама философская категория "общее", "единое" наиболее многогранно раскрывает свой потенциал непохожести, неповторяемости, неодинаковости именно в этом контексте. Поскольку единство со-бытия представляет единство различий, связанных между собой в единое во многом (единство многообразного). "Общее" это то, что присуще, значимо каждому отдельному, то, что объединяет и естественно обеспечивает связность человеческого со-существования, отражает природу и характер его экзистенции.

Следовательно, анализировать *социальность, в качестве совместности, единства человеческого бытия,* ее потенциал и перспективы

развития следует комплексно: как *модус реализации экзистенциональных стремлений человека* (свойства и потенциал данного феномена отражаются в характере со-бытия, социальных связей, степени причастности к Целому, общему); *коммуникативно-отношенческую модель; топос организации человеческой связности*, аккумулирующийся в социальном опыте, транслирующемся в историческом контексте в качестве системы универсальных паттернов, установок, знаний. Несмотря на многогранность феномена, в его основании лежит вполне определенный онтологический статус: **со-бытийность есть опыт причастности, единения**.

Обретая структурность, трансформируясь в коммуникативные модели (традиционной общинной социальности, жесткоструктурированной формальной социальности Модерна, постмодерной "текучей социальности"), *со*-бытийность всегда предполагает необходимость вполне конкретных условий развития, с целью реализации потенциала целостности. Иначе, так либо иначе, актуализируется ситуация "конца социальности": нарастании тенденций и угроз тотальности, поглощающей индивидуальность человеческого бытия. Другими словами, *характер связности, перспективы решения проблемы целостности социального зависят* от реализации условий и механизмов единения, опирающихся на исследование экзистенциональных оснований человеческой природы.

М. М. Брюховецький, асисит., КДПУ, Кривий Ріг
briukhovetskyi@gmail.com

ЗНАННЯ ТА ІНФОРМАЦІЯ ЯК ЕЛЕМЕНТИ ПРОЦЕСУ ПРАЦІ В ТЕОРІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Теорія інформаційного суспільства (альтернативна назва – "теорія постіндустріального суспільства") – досить розповсюджений підхід до пояснення багатьох явищ та закономірностей сучасного соціуму. Загалом цією назвою поєднуються концепції дослідників, які намагаються пояснити новітні економічні, соціальні, політичні та культурні зрушення в сучасних суспільних реаліях, запропонувати прогноз найближчих змін та перетворень. В разі, коли сучасне суспільство стає предметом наукового аналізу – економічна теорія, соціологія, політологія чи соціальна філософія завжди так чи інакше має справу з теорією інформаційного суспільства.

До елементів процесу праці належать власне предмет праці, засоби праці та продукт праці. Предметом праці виступає речовина природи, на яку в процесі праці впливає людина. Засобом праці є певні речі та знаряддя, які необхідні людині для впливу на предмет праці. Процес праці з предметом та засобами праці втілюється в продукті праці.

Вказана термінологія найбільш характерна для "класичних" економічних теорій, зокрема, наприклад, для марксистської політекономії. Натомість такі поняття як "предмет праці" та "засоби праці" в сучасній іноземній соціально-філософській чи економічній традиції використову-

ються рідко. Зазначена термінологія часто замінюється набагато більш вживаними альтернативними поняттями – такими як "ресурс", "фактор" або "чинник виробництва", "умова виробництва", "активи", "сировина", "матеріал". Тому у вказаному аналізі нам довелося звернутися до аналізу досить широкого тезаурусу для позначення цього феномену.

Засоби праці

Аналізуючи концепції інформаційного суспільства можна простежити певну закономірність стосовно наукових уявлень про засоби праці та їх зв'язок із знанням. Так, серед масиву теоретичних пошуків виділяються три тенденції. Перша група дослідників вказує на те, що в інформаційному суспільстві безпосередньо знання та близькі чи похідні до цієї категорії поняття починають виконувати функції засобів праці. До представників такої тенденції можна віднести П.Дракера, Л.Туроу, Т.Стюарта, Т.Сакайя та ряд інших дослідників. Друга група робить акцент саме на інформації та її ролі як засобу праці у виробництві інформаційного суспільства. До такої позиції тяжіють М.Хардт та І.Негрі, В. Іноземцев. Третя група дослідників вважає, що і знанню, і інформації однаковою мірою притаманне виконання функції засобів праці. В останньому випадку йдеться про таких теоретиків інформаційного суспільства як Ф.Махлуп, М. Кастельс, Д.Белл.

Предмет праці

Показовим є те, що переважна більшість дослідників в якості предмета праці інформаційного суспільства (виробничого ресурсу, чинника, сировини) називають як і в попередньому випадку знання або знання та інформацію. Зокрема, цієї думки тяжіють американські економісти – Фріц Махлуп (знання як необхідна умова та інвестиція у виробництво, частина вартості майбутнього продукту), Пітер Дракер (знання як чинник, умова та єдиний суттєвий ресурс сьогодення ("the only meaningful resource today")), Лестер Туроу (знання як ресурс та умова сучасного економічного успіху), Томас Стюарт (знання та інформація як одночасно і сировина ("raw material"), і продукт праці), іспанський соціолог Мануель Кастельс (знання як сировинні та "суттєві" матеріали ("raw materials", "essential materials") нового способу виробництва), а також американський соціолог Елвін Тоффлер (знання як ресурс). Цієї ж думки дотримується відомий російський соціолог В.І. Іноземцев, який в своїй праці "Сучасне постіндустріальне суспільство: природа, протиріччя, перспективи" так само називає знання та інформацію – чинниками і ресурсами виробництва. Близькі до побідного міркування українські академіки Геець В.М. та Семиноженко В.П., які називають знання головним виробничим ресурсом інформаційного суспільства.

При чому серед вказаних дослідників досить типовою є думка стосовно порівняння ролі знання у виробництві інформаційного суспільства та відповідної ролі сировини природи у виробництві індустріального суспільства – землею, нафтою, залізною рудою, капіталом.

Продукт праці

У випадку тлумачення продукту праці більшість дослідників інформаційного суспільства знову сходиться на тому, що таким продуктом виступають знання та інформація. Тим не менш, попри таку одностайність в основному питанні, теоретики мають акцентують увагу на окремі аспекти в дослідженні цієї проблематики.

Так, від самого зародження концепції інформаційного суспільства, виділився ряд дослідників, які здійснюють протиставлення старого та нового типів суспільства саме за ознакою їх продукту – знання та інформації, як продуктів праці нової епохи, та матеріального продукту індустріальної епохи. До таких дослідників можна віднести В.Іноземцева, А.Ракітова, Т.Стюарта, М.Хардта та А.Негрі, П.Дракера. Також в межах напряму характерний аспект дослідження питання участі знання та інформації у вартості продукту праці в постіндустріальному виробництві. На вказану проблематику звертали увагу такі теоретики інформаційного суспільства як Фріц Махлуп та Тайічі Сакайя.

Такий тісний зв'язок знання (іноді також і інформації) та всіх без виключення елементів процесу праці, а часто і їх повне ототожнення, ініціює нові наукові та теоретичні пошуки в напрямі розуміння самого характеру праці. Зокрема, нематеріальний предмет праці у вигляді знань та інформації, вимагає відповідного методу його обробки. До такого предмета праці неможливо застосовувати фізичні зусилля для отримання певного продукту. В такому випадку стає необхідним використання інтелектуальних зусиль, пов'язаних з судженнями, операціями мислення, уявою, фантазією, пам'яттю. Подібне тлумачення елементів процесу праці не може не означати певної еволюції власне безпосередньо в праці – з традиційної фізичної в сторону інтелектуальної, а це, в свою чергу, обумовлює нові якісні зрушення в структурі соціуму.

В. П. Будз, канд. філос. наук, ДВНЗ "ПНУ ім. В. Стефаника", Івано-Франківськ
budzwol@mail.ru

МОЖЛИВІСТЬ ЗАСТОСУВАННЯ КОНЦЕПТУ "САМООРГАНІЗАЦІЯ" ДЛЯ АНАЛІЗУ СУСПІЛЬНИХ ЯВИЩ

Концепт "самоорганізації" використовується у сучасних наукових дослідженнях природничого і гуманітарного рівнів. Однак концепт "самоорганізація" був першопочатково застосований у природничих науках [Haken H. Synergetics : an introduction : monequilibrium phase transitions and self-organization in physics, chemistry and biology / Hermann Haken. – Berlin : Springer-Verlag, 1977. – 325 p.]. У методологічних підходах Г.Гакена спостерігається тотожність понять "синергетика" і "самоорганізація". Таке ототожнення здійснюють також, наприклад, С.Курдюмов та Г.Малинецький [Курдюмов С.П., Малинецький Г.Г. Синергетика – теорія

самоорганізації / Курдюмов С.П., Малинецький Г.Г. // Пульсар. – 2001. – № 1. – С. 18 – 23].

Концепція самоорганізації (синергетики) спрямована на вивчення спонтанних процесів виникнення, стійкості і розпаду систем різної природи на основі переважно математичних методів. Ідея "самоорганізації" передбачає спонтанність, довільність, нелінійність, непрогнозованість, складність, хаотичність самоорганізації явищ від хаосу до порядку [Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / Илья Романович Пригожин, Изабелла Стенгерс ; [пер. с англ. Ю.А. Данилов]. – [общ. ред. и послесл. В.И. Аршинов и др.]. – [5-е. изд.]. – М. : КомКнига, 2005. – 294 с. – (Синергетика : от прошлого к будущему)]. В той же час, наприклад, С.Кауфман, який працює у цьому напрямку, вважає, що в бутті існує універсальний порядок (антихаос) у природі і суспільстві [Kauffman S. Der Öltropfen im Wasser: Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft / Stuart Alan Kauffman. – München ; Zürich : Piper, 1998. – 463 s.].

Самоорганізація передбачає об'єктивний процес спонтанного виникнення явищ від невпорядкованих систем до впорядкованих [Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / Илья Романович Пригожин, Изабелла Стенгерс ; [пер. с англ. Ю.А. Данилов]. – [общ. ред. и послесл. В.И. Аршинов и др.]. – [5-е. изд.]. – М. : КомКнига, 2005. – 294 с. – (Синергетика : от прошлого к будущему)]. У широкому розумінні самоорганізація, так як вона вживається у природничих науках – це процес саморуху, самоструктурування, самовпорядкування та самодетермінації перш за все природних систем і процесів. Але у цьому контексті самоорганізація передбачає субстанційний зміст природи, надання їй статусу субстанції, бо тільки субстанція може бути самодетермінованою та самоструктурованою. У цьому аспекті ідея самоорганізації – це фактично матеріалістична ідея, яка виключає можливість суб'єктивного впливу на суспільні процеси, які в такому випадку мають еволюційний вимір.

Якщо ж застосовувати концепт "самоорганізації" для пояснення суспільних процесів, то суспільство слід тлумачити як спонтанний та саморегульований процес виникнення та впорядкування явищ у суспільстві, який виникає як результат спонтанного та еволюційного поєднання суспільних чинників. У гуманітарному вимірі концепт самоорганізації передбачає, що всі процеси у суспільстві відбуваються як об'єктивні явища, які незалежні від суб'єкта, його волі та інших суб'єктивних якостей. Тобто якщо екстраполювати концепт "самоорганізації" на аналіз суспільних процесів, то вони мали б відбуватись спонтанно, самоорганізовано без свідомого втручання людини в ці процеси. Ідея самоорганізації передбачає, що у суспільстві діють деякі об'єктивні самоорганізаційні сили, які не можна змінити через свідомий вплив на них людини. Тобто вони існують об'єктивно, незалежно від свідомості людини та існуватимуть завжди як би людина на них не намагалась вплинути та їх усунути.

В контексті ідеї самоорганізації слід припустити, що на поведінку людини та суспільства впливають деякі абсолютні, самоорганізаційні, об'єктивні чинники, наприклад, трансцендентні, природні, геополітичні сили, історичні, культурні, науково-технічні, які діють незалежно від людини, і на які людина не може вплинути. В такому випадку суспільна поведінка людини, якщо вважати, що на неї діють абсолютно об'єктивні чинники буде описуватись механістично та фаталістично, бо людина не здатна нічого змінити в своєму бутті, оскільки щоб вона не робила в її бутті домінують деякі об'єктивні сили, які незалежно від всіх потуг людини із необхідністю визначають її долю та долю цілого суспільства.

Однак з іншого боку, навіть якщо існують такі об'єктивні сили, які впливають на людину, наприклад, Бог, космічні сили, природні, культурно-історичні чинники, то все одно їх вплив не є одностороннім та абсолютно об'єктивним на людину, бо вона певним чином "трансформує" крізь себе ці впливи і відповідає на них, прикладаючи до їх дії свої власні сили. В такому аспекті ці об'єктивні чинники в певній мірі концентруються у природі людини, перебувають у людині у редукованому (знятому) вигляді і не діють додатково на її поведінку.

Всі об'єктивні чинники, які впливають на людину слід редукувати до антропологічних чинників, бо вони акумулюються у людській природі. Тобто всі об'єктивні чинники "трансформуються" через антропологічні фактори і концентруються у природі людини. Тільки в такому контексті ідея самоорганізації є можливою для її застосування щодо аналізу суспільного буття, оскільки стосовно суспільства об'єктивними, самоорганізаційними чинниками слід вважати не зовнішні фактори, а внутрішні, ті, які пов'язані із людиною, тобто антропологічні фактори. Тому антропологічні чинники, які притаманні людині слід вважати об'єктивними самоорганізаційними силами суспільного буття. Тільки в такому розумінні можна застосувати ідею самоорганізації для пояснення суспільного буття.

Самоорганізація суспільної дійсності є залежною від чинників, які пов'язані із природою людини, з антропологічними засадами, які відображаються опосередковано на аксіологічному рівні. Якщо самоорганізація суспільства відбувається поза антропологічними засадами і залежить тільки від об'єктивних чинників, або суспільство самоорганізовується під впливом трансцендентних чинників, тоді на ці групи факторів людина ніяк не може вплинути, а їх вплив на людину ніколи не може бути подоланий. Звідси, якщо не припустити, що основою самоорганізації є антропологічні фактори, то будь-які зміни у суспільстві матимуть механістично-еволюційний та фаталістичний характер, з яких фактично виключається суспільний суб'єкт, оскільки від його свідомості, волі, вибору, світогляду та цінностей не залежить нічого.

У контексті можливості ідеї самоорганізації для аналізу суспільного буття всі зовнішні, об'єктивні чинники слід інтерпретувати як такі, які абсолютно не протиставляються до людини, а як такі, які проявляють себе у суспільній самоорганізації на основі їх "окультурення" та "трансформації" через антропологічні фактори.

Ю. Д. Генсіцький, асп., НУБіП України, Київ
yuraletter@ukr.net

СОЦІОГУМАНІТАРНИЙ ФУНКЦІОНАЛ NBICS-МЕДІАТЕХНІЧНОГО СЕРЕДОВИЩА

Людина, взаємодіючи з створеним сучасними технологіями медіаередовищем, преображається, стаючи активним елементом і каталізатором медіатизації і інтелектуалізації середовища, яке у свою чергу стає її частиною. Виникає нова системна єдність, сформовану взаємодією цифрових медіаконфігурацій. Темпи інформатизації і системної організації штучного середовища, що створюється технологіями, перевищують усі когнітивні можливості людини по переробці і осмисленню великих потоків інформації. Це породжує безліч ілюзій відносно перспектив науки в середовищі науковців, пов'язаних загальними планами, але розділених міждисциплінарними бар'єрами розуміння. Швидкість виникнення нових технологій перевищує прогностичні можливості учених, які досить часто спізнюються з освоєнням нових можливостей, що надаються прогресом. В такій ситуації досить часто соціально-етичні наслідки технологічних гонок фактично не враховуються. Епоха постмодернізму формує нову інтегруючу парадигму: технології, стають головним діючим чинником, що преображує сучасну цивілізацію. Вони випереджають і направляють науку, створюючи проблеми з усвідомленням наслідків свого розвитку. Міняється весь зміст діяльності сучасного ученого – з класичного пошуку істини і знання у рамках дисциплінарних меж на пошук векторів розвитку людини і суспільства у рамках еволюціонуючого техногенного середовища. Запущений в епоху інформатизації механізм створення штучного техногенного медіасередовища людства поступово виходить з під контролю людини, включаючись в соціальні процеси, руйнуючи звичні інституціональні способи взаємодії суспільства. Сучасний процес перетворень, що породжуються конвергенцією NBICS-технологій призводить до найбільшого в історії перевороту не тільки в науковому, але і в соціально-культурному житті. Термін "NBIC-конвергенція" був введений в 2002 році М. Роко і У. Бейнбриджем, авторами роботи "Конвергуючі технології для покращення природи людини". Особливостями NBIC – конвергенції тут визначається інтенсивна взаємодія між науковими і технологічними областями, широта впливу(від атомарного рівня матерії до розумних систем), технологічна перспектива зростання можливостей розвитку людини [Roco M., Bainbridge W.. Converging Technologies for Improving Human Performance : Integrating From the Nanoscale// Journal of Nanoparticle Research, 2002. – p. 281-295].

Штучне медіатехнічне середовище представлене сучасними, інтегрованими конвергентними технологіями нової технологічної революції, іменованої концептом NBICS-революції. Це якісно новий етап трансформації медіасередовища, оскільки йдеться не лише про інтенсифікацію рівня розвитку науки і техніки, нові структури суспільного життя і спосо-

би організації виробництва, про нові форми соціальності, ціннісні орієнтири, про нове розуміння суті і преображення природи людини. NBICS – технології задають нову стратегію розвитку цивілізації і потребують адекватного гуманітарного осмислення в широкому значенні слова. Сучасний етап конвергентного розвитку технологій пов'язаний з ширшим за NBIC концептом, адже йдеться про інтеграцією соціогуманітарних наук і відповідним перетворенням "NBIC" на "NBICS", тобто не залишається сфер людської життєдіяльності, куди б не була націлена преображаюча сила NBICS. У розробці соціогуманітарних проблем конвергентних технологій йдеться про комплексне дослідження соціологічних, політологічних, економічних, освітніх, управлінських, правових та ін. аспектів. Такий підхід характерний для європейського погляду на NBICS-модель розвитку, інтеграційно доповнюється її соціальними, антропологічними, філософськими методологічними моделями [Ковальчук М.В. Конвергенция наук и технологий – прорыв в будущее // Российские нанотехнологии. 2011. Т. 6. № 1-2.].

В кінці XX ст. на саме явище "зростаючої конвергенції конкретних технологій у високоінтегрованій системі, в якій старі ізольовані технологічні траєкторії стають буквально невиразними", звернув увагу соціолог М. Кастельс. Він підкреслює, що технологічна конвергенція все більше поширюється на зростаючу взаємозалежність між біологічною і мікроелектронною революціями, як матеріально, так і методологічно [Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.]. Фіксуючи це явище, новий концепт істотно розширює свій зміст, ставлячи в центр уваги синергетичну взаємодію між різними областями досліджень і розробок, такими як нанонаука і нанотехнологія, біотехнологія і науки суспільство, інформаційні і комунікаційні технології, когнітивні науки. Проте процес не обмежується лише такими взаємодіями, ми можемо лише стверджувати, що в нього включається та ним поглинається з стрімким прогресом все більше галузей та суспільних структур .

Розвиток NBICS конвергенції полягає не тільки в синергетичному об'єднанні областей знання, і їх інтенсивному розвитку, але й в створенні динамічних міждисциплінарних меж, що зв'язують та формують дисциплінарні проблемні поля науки і технології, з втратою самоорганізаційного потенціалу у разі не готовності до інтеграції. Конвергентні процеси вирівнюють нерівномірне когнітивне поле, що виникає в спеціалізованих комунікативних інститутах, що веде певною мірою до загального зниження якості знання, циркулюючого в науковому дискурсі [Сергеев С. Ф. Наука и технология XXI века. Коммуникации и НБИКС-конвергенция / С. Ф. Сергеев // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М. : ООО "Изд-во МБА", 2013. – С. 158–168.]. Як стверджує В.С. Лук'янець нинішня конвергенція NBICS-технологій – це тільки початок довгострокового процесу синергетичної взаємодії й злиття технологій, які ми очікуємо в майбутньому. Найбільш масштаб-

ними концептами NBICS революції вбачаються стратегії, High-tech і High-hume що дозволили змістити границі взаємодії з фундаментальними першоосновами світу неживої та живої матерії в модель інформаційнойної структури. Це стає причиною нових уявлень про майбутнє як людини, так і надскладних мегсистем, як, Антропосфера, Ноосфера, Земля й навіть Всесвіт у цілому. Втілення в життя конвергентних технологій дозволяє людині досліджувати небезпечний і незвіданий світ темної матерії й темної енергії і як наслідок дозволить ученим запускати такі процеси, які можуть привести до глобальних змін не тільки нашої Планети, але й Всесвіту [Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Мороз О.Я., Озадовська Л.В.,Беліченко А.В. Індустрія наукових знань: вплив на соціогуманітарну сферу. Монографія – К.: УкрСІЧ, 2015. – 407 с.].

Д. Г. Герасименко, асп., ЦГО НАН України, Київ
dariababiichuk@gmail.com

РОЛЬ САМОПІЗНАННЯ У СТАНОВЛЕННІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ТА СВІДОМОСТІ В ЗАХІДНІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ (І.КАНТ – Е.ЛЕВІНАС)

В сучасній західній філософії самопізнання, в якості поняття, прийнято відносити до проблемного кола гносеології, рідко вживаючи його в контексті соціальної філософії. Актуалізація самопізнання як проблеми, що має бути осягнена і вирішена філософами, здійснюється ще Сократом у відомому діалозі з Хармідом [Платон. Хармид / Платон // Диалоги. – Книга 1 / Платон – М.: Мысль, 1986. – 607 с. – С.296 – 327]. Саме давньогрецький філософ розглядає самопізнання в контексті соціального, оскільки на відміну від представників Нового Часу не робить його самоціллю[Кессиди Ф.Х. Сократ / Феохарий Харлампиевич Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2001. – С.56]. Дослідження самопізнання за ради самого себе бере свій початок з епохи Нового Часу, в той час коли здійснюється перший розподіл філософії на теоретичну та практичну, що було викликано запитами часу. Досягненням Сократа є звернення уваги на те, що самопізнання має керуватися благою метою, і якщо цього не відбувається воно втрачає сенс[Платон. Хармид / Платон // Диалоги. – Книга 1 / Платон – М.: Мысль, 1986. – 607 с. – С.312]. Для античного мислителя досягнення стану доброчинності та блага у суспільстві є найвищими цілями, які може переслідувати самопізнання. Нове життя наведена думка отримує у представників Просвітництва, зокрема, в філософській теорії І.Канта, який хоча і не є автором етичної чи соціальної "системи" в класичному її розумінні, проте з концептуально новим баченням звертається до проблеми самопізнання. Для І.Канта пізнання чистого розуму взагалі можливе лише в межах самопізнання, оскільки філософ переконаний, що не об'єкт є первинним по відношенню до методу і меж пізнання, а саме суб'єкт, і лише через визначення власних здатностей пізнавальної діяльності можливе пізнання об'єктного світу, що вже є не

первинним, а вторинним по відношенню до суб'єкта І.Кант в пошуках відповіді на питання "Чи можливе чисте знання?" приходить до висновку, що не знання узгоджується з навколишнім світом, а навпаки [Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. Критика чистого разума – СПб.: Наука,2008. – С.41]. Навіть сама здатність до самопізнання стверджує дану думку, оскільки, якби пізнання зводилось лише до досвіду, розум не міг би помислити сам себе. Стосовно етичного та соціального контексту, самопізнання для німецького мислителя набуває особливої цінності. Останнє уможливлює осягнення трьох трансцендентальних ідей: Бога, свободи і безсмертя, які в свою чергу сприяють прийняттю морального закону і як наслідок, соціального порядку [Кант И. Религия в пределах только разума / Иммануил Кант // Трактаты / Иммануил Кант – СПб: Наука,2006. – С.330-335]. Під соціальним порядком І.Кант розуміє досягнення стану громадянського суспільства, яке не можливо уявити емпірично, оскільки воно тільки має відбутися. Умова, за якою дане прагнення можливе – суб'єкт-суб'єктно орієнтоване самопізнання. І.Кант розглядає інший суб'єкт як ідентичний "Я", вважаючи, що "максимума моєї волі може стати всезагальним законодавством" [Кант И. Критика практического разума / Иммануил Кант. Собрание сочинений в 6 т. Т 4., Ч 1. – М: Мысль, 1965. – С.367]. Проте дане твердження не відповідає запитам філософії ХХ століття, коли ставлення до іншого, як "ідентичного "Я" спростовується історичними подіями та появою нових філософських теорій. Зокрема, однією з таких концепцій, що трансформують та доповнюють думку І.Канта, поєднуючи діалогізм та звеличення людини є проект, запропонований Е.Левінасом. Теза І.Канта, щодо ставлення до людини як до цілі а не засобу багато в чому збігається зі звеличенням обличчя Іншого у Е.Левінаса [Левинас Э. Трудная свобода. Очерки по иудаизму / Эммануель Левинас. – М.:РОССПЕН, 2004. – С.39]. Заслугою французького філософа є трансформація симетричного діалогізму І.Канта в асиметричний, коли інший суб'єкт вже не розглядається як наділений ідентичною здатністю до осягнення трансцендентальних ідей, а отже здатен в рівній мірі підкорюватись дії морального закону, при цьому приймаючи останній, переслідуючи найвищі цілі. Інший Е.Левінаса завжди залишається невідомим і таємничим, при цьому являючись єдиною можливою умовою самопізнання. Згідно з французьким мислителем, "Я" може пізнати себе лише через діалог з Іншим, в той час як за І.Кантом інший суб'єкт може бути пізнаним лише після акту самопізнання, коли визначаються межі здатностей розуму. І.Кант та Е.Левінас звертаються до самопізнання як методу спілкування з іншим суб'єктом, оскільки вбачають його умовою здійснення останнього. І дійсно, феномен пізнання набуває парадигматичного значення не лише в теоріях вище згаданих мислителів, а й взагалі для західної філософської думки, визначаючи її подальший зміст і напрям. Громадянське суспільства як найвище досягнення людства можливе лише через самопізнання, оскільки останнє в свою чергу уможливлює порозуміння з ін-

шим, який в громадянському суспільстві свідомих суб'єктів має право на забезпечення рівної свободи.

Е. П. Гловацкая, ст. препод., ОНЭУ, Одесса
elenaglova@mail.ru

СИСТЕМА ПРАЗДНОВАНИЙ В КОНТЕКСТЕ СМЕНЫ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ГОСУДАРСТВА

Два наиболее значимых фактора самоидентификации любого хронотопа – временной и пространственный.

События, в которые был вовлечен народ (этнос, племя, нация) и его отдельные отличившиеся представители на протяжении своей истории на той или иной территории, в принципе, можно освещать объективно, исходя из письменных документов и найденных остатков материальной культуры. Нужно сказать, такое освещение получится достаточно фрагментарным, построение же целостной картины требует определенной фантазии автора, логических домыслов, которые строятся так, чтобы быть вплетенными в официальную трактовку. Но общая тенденция такова, что мы формируем эмоциональную окраску их описания. События прошлого вызывают у представителей социальных групп положительные эмоции (гордость, радость, чувство восстановленной справедливости, победы), отрицательные эмоции (сожаление, чувство скорби, даже стыд). У разных социальных групп, сосуществующих в рамках одного общества, эти эмоции тоже разные, даже могут быть противоположными в отношении какого-то одного события. Выражение эмоций при описании исторических событий, в которые была вовлечена в прошлом их социальная группа, характерно даже для профессиональных историков, которые, казалось бы, занимаются чистой наукой, лишенной эмоционально-идеологической окраски.

Такое отношение понятно, поскольку формирование государственной самоидентичности определяется задекларированной официально ценностной системой, которая, в свою очередь, является ядром интересов (базовым слоем которых являются экономические интересы) государства (или того, что за них выдается: при достаточном влиянии ключевых фигур государства на систему массовых коммуникаций можно подменить в общественном мнении реальные экономические интересы государства экономическими интересами верхушки и даже на какое-то время популяризировать их среди масс, заставить простых людей поверить, что это их интересы). События, трактующиеся действующими на данном историческом этапе властными структурами как вызывающие отрицательные эмоции, могут официально замалчиваться или отмечаться как дни скорби. События, объявленные как вызывающие радость, при их достаточной значимости, объявляются праздниками.

Официальная трактовка истории зависит от того, в какую сторону в данный момент направлена политика государства, определяющая век-

тор "дружбы" с одними странами и надгосударственными образованиями против других. Это очевидно, если заняться долгосрочным исследованием системы официальных праздников, сочетая метод опроса с анализом динамики официальных документов. Так можно увидеть расхождение в оценке празднуемых исторических событий рядовых граждан и чиновников, а также различия среди социальных групп, представленных разными возрастами, конфессиональной принадлежностью, уровнем образования, разным материальным положением (улучшившимся или ухудшившимся за последние годы), населяющих разные территориальные единицы нашей страны. На самом поверхностном уровне анализ динамики официальной системы празднования разъясняет населению предпочтительные векторы дружбы и вражды с теми или иными "соседями" на текущий момент.

Нужно отметить порождаемый этим феноменом кризис личностной идентичности или так называемый конфликт принадлежности. Человек, сформированный в обществе, в котором принято было испытывать радость за определенное событие, всю жизнь отмечавший приуроченный к этому событию праздник, вдруг оказывается лицом к лицу с развенчанным мифом, нивелированной ценностью, табу на празднование, поскольку концепция государства изменилась, уже принято испытывать сожаление по поводу этого же события. То, что в его культуре оценивалось как хорошее, объявляется плохим, а сам он – то ли человек прошлого, то ли нормальный. Личностная направленность поменяться так же быстро, как политический курс, вряд ли способна, если речь идет о личности, сформированной в ситуации стабильности. Для первой волны подростков, сформированных кризисом, был придуман известный термин "дети перестройки". Наше поколение уже не раз оказывалось в ситуации отказа от прошлого, и этот внутриличностный конфликт стал нормой. Уникальные условия существования человечка в обществе перманентного переходного периода (если сравнивать с переходом, то переход вращающийся) порождают особого типа личность, умеющую справляться с патриотическим синкретизмом в сознании. Для того, чтобы заявленное праздничным событие закрепилось традицией, являющейся необходимым условием для формирования института праздника, должны пройти десятилетия, которых у этих заявлений нет. В итоге официальная праздничная система как бы размылась. У людей появился неофициальный уровень официальных праздников, на котором празднуются традиционные, но уже официально не значимые события. В этом ключе примечательна фраза одной офис-менеджера в конце рабочего дня двадцать третьего февраля: "Всё, можно заканчивать работу и начинать праздновать. Поздравляйте мужчин, только не очень громко говорите, с чем".

Насколько приемлема быстро меняющаяся официальная трактовка системы праздников для рядовых граждан вообще. Насколько возрастет эта приемлемость на фоне ухудшающихся условий их жизни. Табуировать прошлое, одновременно ухудшая жизненный уровень населе-

ния, вряд ли получится долго. Со временем прошлое начнет ассоциироваться у людей с утраченным благополучием, а единственным средством удержания властных позиций верхушки останется формирование страха населения перед реалистическими и фантастическими объектами – системой полицейского контроля, силовыми структурами, внешними и внутренними врагами и т.д.

В конце хотелось бы обратить внимание на проблему сохранения самобытности и противостояния унификации культур в глобализирующемся культурном пространстве. Слоган "единое мировое пространство" и даже "единая страна" ни в коем случае не должен означать искоренение самобытных как общенародных, так и местных локальных социокультурных образований, и без того находящихся на грани исчезновения. Культура поливариативна, и в этом соль ее игры. Необязательно провозглашать многообразие культур конфликтом. Важно не только принимать ценности соседа, но и сохранять свои. Быть полноправным участником кросскультурного диалога.

Всё меняется, темп изменений повышается. Будем надеяться, что система празднований, декларируемая политической элитой и праздники, значимые для рядовых граждан, достигнут гармоничного сочетания в обозримом будущем, и этот период будет длительным.

О. О. Гойман, здобувач, НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
elenka_02@i.ua

МІФОТВОРЧІСТЬ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Епоха глобалізації створює сприятливі умови для міфологізації та реміфологізації свідомості, відтак інформаційний і соціально-культурний простір перенасичений численними міфами. Небезпідставно провідною рисою сучасності вважається всеохоплююча міфотворчість, головна мета якої – маніпуляція масовою свідомістю великої кількості людей. До пріоритетних завдань цього процесу належать поширення певної ідеології, формування і подальше стимулювання споживацького попиту, розповсюдження цінностей, стереотипів, міфів, створених масовою культурою, тощо.

Міфологізація спрямована на створення особливої міфологічної реальності задля підміни об'єктивної дійсності та маніпулятивного впливу на масову свідомість. До ознак міфологізації можна віднести інформаційне перенасичення, високий ступінь довіри до засобів масової комунікації (особливо телебачення), вдосконалення комунікативних засобів, брак достовірної інформації, неконтрольованість джерела повідомлення, використання емоцій замість конкретних фактів та ін.. Під реміфологізацією масової свідомості ми розуміємо процес свідомого відтворення або конструювання міфу, звернення до міфологічного мислення, його відродження на рівні маси, що є основними чинниками культурного розвитку сучасності. Говорячи про загальні причини реміфологізації,

західні філософи виділяють кризу наукового світобачення, зверненість сили науки і техніки проти свого творця – людини, появу масової людини [Ивушкина Е.Б., Несмеянов Е.Е. Современная мифология. – Ростов-на-Дону : СКИАПП, 2000. – с. 36]. Міфологізація та реміфологізація свідомості протікають паралельно, супроводжуючи розвиток суспільства протягом його історії.

При цьому ключове значення у процесах міфологізації та реміфологізації належить сучасним засобам масової комунікації, котрі використовуються для потужного впливу на ірраціональну сферу, активізуючи у свідомості мас міфологічні компоненти і необхідні маніпуляторам фальшиві уявлення. Міф, часто створений і розповсюджений мас-медіа, має бути зрозумілим максимальній кількості людей у будь-якому куточку світу. Враховуючи бурхливий розвиток всіх видів медіа, залежність суспільства від інформації та комунікації, припускаємо, що риси сучасної міфотворчості пов'язані між собою та доповнюють одна одну.

З огляду на суттєві модифікації, пов'язані з масштабним розповсюдженням мережі Інтернет, новітніх гаджетів, підвищення впливу комунікаційних процесів, з урахуванням наявних теоретичних концепцій, можна виділити такі сутнісні риси зміни характеру міфотворчості в умовах масової комунікації:

– маніпулятивність як провідна риса і кінцева мета, що проявляється у таємному й цілеспрямованому впливі сучасних соціально-політичних міфів на свідомість мас;

– маркетингова спрямованість сучасної міфології (формування споживацького попиту і відповідно збільшення продажу товарів/послуг/технологій);

– дистанційність міфотворчості, адже переважна більшість міфів створюється "на відстані", впроваджуючись за допомогою Інтернету і в подальшому поширюючись іншими комунікативними засобами;

– переважання власне соціально-політичної міфотворчості (штучної), яка істотно відрізняється від архаїчної. Штучність міфотворчості підтверджується її провідними задачами: маніпулюванням масовою свідомістю, створенням й підживленням споживацької ідеології з подальшим стимулюванням продажу товарів і послуг, легітимізацією правлячої еліти тощо;

– безперервність соціальної міфотворчості: суттєве збільшення обсягу інформації стимулює зростання кількості міфів, які поширюються нескінченим потоком;

– еклектичність міфологічного повідомлення, позаяк у нинішній період домінування візуальності використовуються всі можливі засоби вираження: текст, картинка/фото, відео, аудіо, що значно підсилює вплив готового міфу на свідомість людини;

–формування за допомогою міфології особливого типу сучасної, за Маркузе, "одновимірної людини" – невибагливої, усередненої та позбавленої критичного мислення;

– типізація міфологічного повідомлення проявляється у тому, що можливо простежити стандартне кліше, за яким створюється сучасний міф;

– усталеність і постійність сучасної міфотворчості, безперервна міфологізація усіх сфер життя;

– глобальність міфотворчості як наслідок створення "глобального селища" (М. Маклюен) та функціонування міфів у всесвітньому інформаційному просторі;

– універсальність міфотворчості, що безпосередньо пов'язана з глобалізаційними процесами. Сьогодні творці міфів намагаються максимально дистанціюватися від національних міфів, щоб охопити якомога більше людей будь-якої національності, соціального статусу, конфесійної приналежності.

Отже, провідними рисами сьогодення є актуалізація міфологічного мислення, посилення процесів міфологізації та реміфологізації, трансформація процесу міфотворчості та соціального міфу, спричинені цивілізаційними змінами. Засоби масової комунікації перетворилися на системоутворюючий елемент масової культури сучасного суспільства і невід'ємною частиною процесу глобалізації, які формують картину світу і міфологізують свідомість мас. Створення "глобального селища" сприяло залежності людства від інформації, забезпечивши безперервний потік інформації і великої кількості універсальних міфів, що дозволяє прискорити створення нової маси "одновимірних людей".

І. В. Гордєєва, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
gordeeva_iren@ukr.net

ФЕМІНІЗМ ЯК СУСПІЛЬНЕ ЯВИЩЕ. СУЧАСНИЙ РОЗВИТОК ФЕМІНІСТИЧНОЇ ДУМКИ

Фемінізм (лат. femina – жінка) – загальна назва руху жінок проти дискримінації за ознакою статі. Мова йде про одну з форм дискримінації – сексизм (англ. Sex – стать), яка побутує в культурі поряд з расизмом – дискримінацією за расовим, етнічним принципом – і ейджизмом (англ. Age – вік) – дискримінацією за віком [Грицанов А.А. Новітній філософський словник, 2004]. Досить широко поширена професійна дискримінація: виключно горизонтальне професійне переміщення, – і сегрегація жінок: формування "жіночих" робочих місць всередині професій, як правило, непрестижних і низькооплачуваних. Про рівність статей, їх подібність та комплементарність, про необхідність рівного виховання та освіти говорив ще Кондорсе. Дідро ж наголошував на відмінність і в той же час на взаємодоповнюваність статей. Мілль же у своїх роботах відкрито говорив про експлуатацію суспільством репродуктивних функцій жінок. Появу перших жінок-феміністок традиційно відносять до 18 ст. Пізніше М. Волстонкрафт вперше заговорила про необхідність включення в раціоналістичну культуру жіночого життєвого досвіду. Вона зазначала згубність системи жіночої освіти того часу і вважала, що гідність людини повинна оцінюватися незалежно від її статевої приналежності.

У жіночому русі прийнято виділяти два основні етапи. У першому – з середини 19 ст. до 1960-х – жінки боролися за "рівність статей", за рівні права, зокрема за надання їм виборчих прав (так званий "суфражизм"). До 1920-го такі права були надані жінкам у багатьох країнах: у Фінляндії, Норвегії, Данії, Бельгії, Німеччині, Польщі, Канаді, США та ін. Такий успіх жіночого руху на деякий час призупинив жіночу активність в політичному відношенні. Прокинувся жіночий рух в кінці 1960 – на початку 1970-х під новим гаслом – "рівність у відмінності". Це ознаменувало перехід руху до нового етапу в своєму розвитку. І епіцентром "жіночого відродження" стали США, де в цей період спостерігався активний демократичний рух проти різних типів дискримінації. Жіночий рух набув різних форм, ставши "жіночим визвольним рухом" (Women's liberation) [Шенар А. Куди йде феміністський рух? // Сегодня. 1996. 26 квітня. С.6]. У ньому виділилися три основні напрямки феміністичної політики: ліберальний, який орієнтується на досягнення рівності чоловіків і жінок без радикальної зміни патріархатної системи, а з переорієнтацією поділу праці між статями; радикальний, що бореться за новий суспільний порядок, в якому передбачається відокремлене існування жінок від чоловіків і від патріархатних структур суспільства; соціалістичний, який розглядає жіночу тему з точки зору класового і расового панування, разом із знищенням яких повинна бути зруйнована і статева дискримінація [Эмансипация женщин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907].

Феміністична думка сьогодні не склалася як систематична, логічно пов'язана єдиною теорією. Так, американська феміністична думка тяжіє до Мілля, Дьюї, М.Вебера, Маркузе і Троцького. А французька – до де Бовуар, Лакана, Дерріди [Емдін Д. "Французький фемінізм у XX столітті", незалежний культурологічний часопис "Ї" число 17/ 2000 "Ґендерні студії"]. В основі всіх цих поглядів лежить загальний фундамент, заснований на тих ідеях, що культура західного суспільства відмічена чоловічою домінантою. У культурі склалася така соціальна конструкція, відповідно до якої справді людськими якостями: свободою, активністю, здатністю до створення нового, – володіють тільки ті істоти, які не виконують репродуктивну функцію. Жінка тут – вторинне буття або взагалі небуття. "Людина" в такій культурі ототожнюється з "чоловіком", і у всіх філософських визначеннях людини як "політичної тварини" (Арістотель), "політичної істоти" (Гоббс), "істоти, що володіє свободою" (Руссо), "раціонального істоти" (Кант), "істоти, що володіє самодетермінацією вільної волі" (Фіхте) фігурує саме чоловік. Гегель взагалі пропонував не визнавати жінок людськими істотами [Грицанов А.А. Новітній філософський словник, 2004].

У галузі філософії феміністична думка розвивається в трьох основних напрямках. Це феміністична критика історії філософії, ревізія етики та сфера епістемології та філософії науки. Історико-філософський дискурс у фемінізмі спирається на цілий ряд констатацій. По-перше, це "чоловіча перспектива" традиційної філософії. По-друге, людина в фі-

лософії ототожнюється з чоловіком. По-третє, констатується, що досвід видатних жінок зовсім не врахований і не оцінений в культурі.

Таким чином, в цілому феміністична філософія має яскраво виражений соціоцентричний характер з інтересом до проблем влади, нерівності, справедливості, з прагненням ревізувати сформовані соціальні стереотипи. Найбільш значущою спробою філософського подолання бінарних трактувань чоловічого і жіночого начала правомірно вважати постмодерністську ідею "спокуси", яку детально описав Бодрійяр [Genosko, Gary. Baudrillard and Signs. – L.: Routledge, 1994]. Він моделює "всесвіт, в якій жіноче начало не протиставляється чоловічому, але спокушає його. Перебуваючи у стихії спокуси, жіночність не виступає маркованим або немаркованим терміном опозиції" [Слюсар В. Постмодерністський фемінізм про детермінацію самореалізації особистості // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна – №598. – 2003. – С. 153 – 156]. Сам факт активізації жіночого руху сприяв постановці цілого ряду серйозних теоретичних соціально-філософських проблем: про природу жінки і специфіку жіночого буття, про соціальну роль жінки та історичні форми сім'ї, про ставлення культури до жіночого життєвого досвіду взагалі. На наш погляд, одним з найкращих результатів феміністичного руху стала поява спеціальних академічних досліджень на жіночу тему (Women's studies) [Циганкова Г.П. Психологія гендерного виховання у вищому коледжі, 2009], які спричинили відкриття факультетів університетів, центрів і програм, що і на сучасному етапі спеціалізуються в даній проблематиці.

Л. В. Горохова, канд. філос. наук, ЖДУ імені Івана Франка, Житомир
_glv@ukr.net

СТРАХ ВТРАТИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасне глобалізоване інформаційне суспільство переживає структурну кризу власного буття через надмірну щільність елементів і складну структуру світобудови. І на підґрунті цього нерідко трапляються конфлікти на культурно-світоглядному рівні. Не потрібно сподіватись, що дискредитована й "морально застаріла" пострадянська система певним чином "еволюціонує" чи "перезавантажиться", оскільки сучасна ситуація, що є логічним продовженням багатьох вад радянської системи, цілком влаштовує сучасну політичну еліту нашої держави. Варто, на нашу думку, прислухатися до мудрих слів Махатми Ганді про те, що найтяжчий тягар, який лишають колонізатори, це вихована ними інтелігенція, оскільки комплекс національної меншовартості, провінційності й неповноцінності й надалі транслюватиметься через них. Саме таку ситуацію, як це не жахливо, спостерігаємо в Україні – державі, створеній постколоніальною, посттоталітарною та постгеноцидною нацією.

На початку ІІІ тисячоліття нашої ери усі виробничі потужності, які були потрібні людству для самореалізації, вже побудовані і запущені в дію. Триває остання хвилина епохи індустріалізації. До речі, термін "industry" означає не тільки заводи та фабрики, але й будь-яку господарську діяльність, працьовитість і господарність. Тому при завершенні епохи індустріалізації іде мова не про перехід до новітніх технологій, а про обмеження економічної діяльності як такої. Сучасні люди живуть в стані щосекундної готовності до змін, не чекаючи від них нічого позитивного: модернізація, технізація, комп'ютеризація, катастрофи, війни, тероризм, кризи, беззаконня – все це лякає їх. Німецький соціолог Ульріх Бек звернув увагу на ту обставину, що процес модернізації суспільства, розпочатий разом з індустріалізацією, врешті-решт породив нові соціальні конфігурації – "суспільство ризику" [Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 60]. Дослідник зауважив на тому, що місце суспільства потреби займає суспільство страху. Сучасне суспільство внаслідок гнітючого розвитку його технократичних можливостей виявилося безпорадним перед самим собою, перед своїми тривогами і страхами.

Здобуття Україною незалежності поставило перед українським суспільством, і перш за все перед його елітою, проблему необхідності формування новітньої національної ідентичності, яка б стала запорукою культурно-історичного об'єднання країни й побудови громадянського суспільства. Але й досі проблема української ідентичності не може знайти свого розв'язання. Національна ідентичність – складне, органічне й історично зумовлене та сформоване явище, яке слід розглядати в єдності внутрішніх і зовнішніх зв'язків, спираючись на його витоки, традиції та особливості втілення. Базисною основою цієї єдності є ідея державотворення, яка передбачає реалізацію та взаємодію таких принципів: національної ідентифікації, історичності, етнічності та духовності.

Як показує сучасна ситуація, українці, в епоху матеріального накопичення, перебувають на межі втрати своєї національної, культурної, територіальної та історичної ідентичності. Нині в Україні складаються дедалі сприятливіші умови для виникнення й посилення ще одного різновиду соціального страху: втрати ідентичності. Значний вплив у цьому процесі відіграє і той факт, що слов'янська ідентичність є метаетнічною. Як неодноразово зазначалося в літературі (Див. М. Кастельс, Р. Робертсон, У. Бек, В. Лях, М. Козловець) глобалізація породжує в людей природні побоювання втратити своє історичне коріння: національну ідентичність, мову, культурні й релігійні традиції. Цей страх є приблизно однаковою загрозою не лише українцям, а й іншим етнічним групам в Україні. Він ще не досить актуалізувався проте пов'язаний із дедалі сильнішим напливом в Україну вихідців із країн "третього світу". Згаданий процес вписується в загальносвітову схему зміни міграційних потоків. Якщо раніше представники європейської раси поширювали свої впливи і присутність на країни Азії, Африки, Америки, Океанії, то з другої половини ХХ ст. стають дедалі сильнішими зворотні процеси пере-

селення все більших груп азійського, африканського, латиноамериканського населення до європейських країн. І в деяких із них частка таких іммігрантів стає доволі значною (турки в Німеччині, араби у Франції) що спонукає частину громадян і політиків відчувати й висловлювати занепокоєння із цього приводу, особливо на тлі явного зниження природного приросту корінних "старих" націй. Втім, у добу глобалізму проблема ідентичності постала й перед іншими народами. Так, наприклад, зараз загрозу для американської ідентичності становлять латиноамериканці, що переїхали до США, а почуття страху й невпевненості за своє майбуття притаманне й французьким канадцям.

Величезною проблемою й досі не подоланого геноцидного, колоніального й тоталітарного минулого є те, що впродовж років незалежності в Україні соціологічні опитування виявляють стабільні 20 % мешканців, налаштованих категорично проти державної незалежності. Наприкінці минулого століття під впливом русифікації нація українців опинилася перед реальною загрозою втрати ідентичності та повної асиміляції у "плавильному котлі" т. зв. радянської ідентичності. І лише, несподіваний для багатьох, стрімкий розпад СРСР спинив цей процес. Подібний процес, як це не парадоксально, ми спостерігаємо в сучасному українському суспільстві. Так, за словами В. Артюха, ідеї українства на масовому рівні легко підмінялися ідеями "малоросійства" й "ті, хто не вірить в українську державність і не прийняли її, можуть бути настільки сильними, і ситуація може повернутися так, що на цій країні доведеться поставити хрест. Не стане сили…" [Середовище диктує правила гри… (Інтерв'ю А. Семиженко з В. Артюхом) // Країна. – № 19 (172). – 2013. – С. 35].

Відтак, враховуючи вищевикладене можемо узагальнити і відмітити, що від здатності кожного позбутися тяжкого ментально-психологічного спадку й глибоко вкорінених комплексів колоніального, тоталітарного й геноцидного минулого прямо залежить виживання українців як свідомої нації, яка має стратегічні цілі й завдання. Не варто очікувати, що дискредитована й "морально застаріла" пострадянська система якимось чином "еволюціонує" чи "перезавантажиться", оскільки ситуація яка є логічним продовженням багатьох вад радянської системи, цілком влаштовує так звану політичну еліту нашої держави, як стару "регіональну", так і нову "постмайданівську".

М. В. Григоришин, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
marketaivkova@gmail.com

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ І КОНСТРУЮВАННЯ СУСПІЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ

Дослідження історії пам'яті вимагає звернення до історіографічного зв'язку між пам'яттю і історією, оскільки пам'ять невід'ємна від історичного знання взагалі. Завдання істориків – з'ясувати, як цей зв'язок змінювався. Це проект, яким ще тільки починають займатися, і книга П. Хаттона [Хаттон Патрик П. История как искусство памяти. – СПб: Изда-

тельство "Владимир Даль", 2004. – 424 с.] присвячена лише найпершим крокам в цьому напрямі про досить новий для історіографії концепт одного із засадничих сучасних досліджень по історичній пам'яті. У західній історіографії історична пам'ять була проблематизирована в 1980-ті роки у рамках чергової ревізії епістемологічних підстав історичної науки. До кінця 1990-х років список досліджень по історичній пам'яті виглядав вже досить репрезентативно. Він повністю обгрунтовано розпочинався з робіт М. Альбвакса, який писав про природу колективної пам'яті задовго до того, як ця тема притягнула увагу істориків: пам'ять про війни, про Холокост, Гулаг та інше.

Українське сучасне суспільство у черговий раз у пошуках ідентичності стоїть перед вибором, що пам'ятати і що згадати про своє минуле (а також, ймовірно, що варто що забути).

Як неодноразово підкреслює П. Хаттон, поняття "історична пам'ять" починає активно обговорюватися у зв'язку з вкоріненням постмодерністської тези про владу історіографічних дискурсів, які конструювалися для того, щоб затвердити "потрібні" традиції в якості офіційної пам'яті суспільства [Хаттон Патрик П. История как искусство памяти. – СПб: Издательство "Владимир Даль", 2004. – с. 20-29].

Історична пам'ять виступає як імунітет щодо ідеології і як чиннпик збереження власної ідентичності, адже деологічні системи допускають, що обставини, які конституюють соціальну реальність, можуть бути змінені, якщо свідомо впливати на зміст свідомості, у тому числі – історичного.

Завдання полягає не в тому, щоб реконструювати ідеї, а в тому, щоб описувати образи, в яких колись жила колективна пам'ять, і в яких вона існує в наші дні. Нарешті – нові евристичні можливості для історичних досліджень виникли в результаті розвитку соціологічної концепції знання, згідно якої формування знання є соціальним процесом, а під "реальністю" розуміється все, що вважається реальністю в тому або іншому суспільстві.

Зміст пам'яті складає минуле, але без нього неможливе мислення в сьогоденні, минуле – це глибинна основа актуального процесу свідомості. Масові уявлення про минуле зберігаються до тих пір, поки воно служить потребам сьогодення.

Щодо критики поглядів П. Хаттона, то зауважимо, що навряд чи можна погодитися із спробами екстраполяції культурно-антропологічного підходу до колективної пам'яті на сучасне суспільство, в якому діє набагато складніша система передачі і акумуляція знання, включаючи структури масової загальної і спеціальної освіти. Звичайно, і в сучасному суспільстві можна виявити сліди архаїчних способів збереження і відтворення суспільно значимого знання про минуле, до яких відноситься багато елементів – свята, ритуали, символіка. І тоді застосування поняття "історична пам'ять" саме до цієї, чітко обкресленої області, видається повністю виправданим. Більше того, як це і буває при появі нового ракурсу, у полі зору істориків виявляються цікаві сюжети і композиції : "місця пам'яті", "винахід традицій", "образи минулого".

Інший підхід до використання концепту "історична пам'ять", безумовно правомірний, але вимагає також і суттєвого уточнення, пов'язаного з поняттям "політика пам'яті". Сам термін "політика" вказує на те, що йде мова або про вивчення способів ідеологізації минулого, або про сам процес ідеологізації знання про минуле. Не випадково у багатьох творах про "політику пам'яті" виявляємо маніфести чергових "рухів", цього разу "рухів за пам'ять" (жертв Голокосту, депортацій, Гулагу), яка вже точно виводить відповідні тексти за межі науково-історичного дискурсу. У репрезентації цих сюжетів неминучі (і виправдані) моральні оцінки, місткі і зрозумілі сьогодні кожному історикові метафори як "травма", "провина", "покаяння" і т. д. Часто дискусії мають відверто політичний характер, причому іноді дуже запеклий, з приклеюванням ярликів.

В цьому випадку відбувається множення сутностей – щоб аналізувати уявлення про минуле немає потреби вводити нове поняття: в результаті підміни точно виникає "ментальний безлад".

Звичайно, можна використовувати метафору "історична пам'ять", щоб підкреслити, що суспільство "пам'ятає" про своє минуле, "зберігає в пам'яті" події своєї історії, але насправді знання зафіксовані в текстах і інших матеріальних носіях, а пам'ять – здатність індивідуальної психики. Очевидно, що історичною освітою справа не вичерпується. Ідеології пропонують свої варіанти минулого, дуже вибірково використовуючи результати історичного знання для обгрунтування політичних платформ. Ідеологічні інтерпретації історії надають переконливість політичним рішенням в сьогоденні і використовуються для обгрунтування проектів майбутнього.

Нарешті, найважливішою областю репрезентації минулого є мистецтво, для якого історики поставляють сюжети, і яке, у свою чергу, вже в найпрямішому сенсі створює образи минулого і укорінює їх в індивідуальній пам'яті шляхом естетичної дії.

Тема репрезентації минулого і вироблення знань про минуле сьогодні не просто є присутньою в історичному науковому дискурсі, але артикулює майже в усіх гуманітарних і соціальних науках. Характерно, що в одних дисциплінах вивчається саме індивідуальна і колективна пам'ять, а в інших – соціальні уявлення.

В цілому, у світовій науці нині йде мова в основному про вивчення індивідуальної і колективної історичній пам'яті соціальними психологами, про інтерпретацію теоретичних аспектів традиції, історичних уявлень й історичною пам'яттю істориками, про вивчення способів передаваності і зберігання пам'яті, про минуле в дописьменних суспільствах, про аналіз літературознавства репрезентації минулого у рамках окремих літературних жанрів.

Є. В. Григор'єва, студ., КНУТШ, Київ
janegrigorieva@gmail.com

МЕДІАКУЛЬТУРА ЯК ВИМІР В СОЦІАЛЬНІЙ ПОВСЯКДЕННОСТІ

Зародження і розвиток медіакультури починається з такої особистості як Едвард Бернейс, якого часто називають "батьком зв'язків з громадськістю". З самого початку свого історичного шляху медіакультура використовувалась для контролю і маніпуляції народними масами. Згідно з представниками франкфуртської школи Т. Адорно і М. Хоркхаймером індустрія культури є найбільш сильним інструментом соціального контролю, таким чином, медіакультури в XX столітті стає рушійною силою консюмеризма. Розвиток засобів масової інформації призвів до формування так званої масової культури, спрощеної в смисловому і художньому відношенні, але технічно доступної для всіх. Масова культура, особливо при її сильній комерціалізації, здатна витісняти і високу, і народну культури. Ернест ванн ден Хааг, один з перших критиків масової культури, говорив про те, що "вся масова художня продукція в кінцевому рахунку відчужує людей від їх особистого досвіду і ще погіршує їх духовну роз'єднаність, відгороджує їх один від одного, від дійсності і від самих себе" [Ернест ван ден Хааг. И нет меры счастью и отчаянию нашему. Журнал "Иностранная литература". 1966. №1. – С.240-242].

На сьогоднішній день, все частіше зустрічаються такі соціальні феномени як соціофобія та інфантилізм в реальному житті, і в той же час, зміцнюється соціальна залежність в віртуальному вимірі. Інфант повністю занурений в себе і свої інтереси, причому це стосується всього, що його оточує. На думку німецького вченого У.Флака, масова культура поступово скасувала обмеження, пов'язані з необхідністю певного освітнього рівня для її споживачів. Тому, розробники різних програмних забезпечень при написанні програм орієнтуються на середній смак і намагаються приблизно передбачити запити і вподобання майбутніх користувачів. Одними з яскравих і масово поширених явищ медіакультури є селфі, хештег, соціальні мережі, блоги, влоги та інше. Сучасна медіакультура успішно створює індивідуалізованого споживача, де в центрі уваги стоїть людське "Я" не як особистості, а "Я" як якогось бажаного образу, штучно створеного за допомогою різних додатків. Торжество індивідуалізму в сучасній соціальній повсякденності – це перш за все торжество самопонукання. Індивідуалізм дає відособленість, егоїзм, критичність, особливо бажання: порівнювати і обговорювати, тобто все те, що суперечить загальновизнаним моральним принципам. В основі медіакультури повинна лежати етика, а не маніпуляція, яка представляє собою спосіб панування і придушення волі. Психологічне насильство над людиною має по тяжкості дорівнювати насильству фізичному, бо не менше зазіхає на свободу і права людини. Справжня культура, в якому б вигляді не була представлена, не може пригнічувати, інакше це не культура, а штучний сурогат. Соціальний філософ і один із

засновників неофрейдизму Е. Фром у своїй роботі "Психоаналіз і релігія" писав: "Культ сили, успіху і влади ринку – це могутня колективна форма сучасного ідолопоклонства. Однак, крім таких колективних форм релігії, є дещо ще. Більш глибоке дослідження показує, що сучасна людина має безліч індивідуалізованих примітивних форм релігії. Багато з них називаються неврозами, але з неменшим успіхом їм можна було б дати відповідні релігійні назви: культ предків, тотемізм, фетишизм, ритуалізм, культ чистоти і т.д." [Эрих Фромм. Психоанализ и религия. Л.: Биг-Пресс. 2012. с.26]. Зараз медіакультура стала невід'ємною частиною соціальної повсякденності і в деякому сенсі релігією, якій необхідна своя мораль.

Звісно ж у явища медіакультури є і позитивні сторони, до яких можна віднести:

1) швидкість отримання інформації про події, що відбуваються у світі;

2) спрощення культурних бар'єрів, міжкультурний діалог;

3) можливість здобуття нових знань (онлайн курси, тренінги тощо);

4) результати творчості, стають надбанням усього людства, а не окремої нації;

5) медіа-мистецтво тощо.

Таким чином, медіакультура може виступати і як чинник розвитку людини, але в більшості соціальних реалій повсякденності домінують все ж негативні наслідки культуріндустрії, на які нагалошують зарубіжні та вітчизняні психологи.

Н. В. Давыдов

СВОБОДА И ОБЩЕСТВО. ПРОБЛЕМНЫЕ ЗОНЫ

Хочется начать с того, что феномен свободы начинает волновать человечество с самого его зарождения и на протяжении всей его истории. Нас интересуют проблемы свободы современного общества и того, как общество относится к данному феномену. Сначала нам стоит разобраться с определение того, что такое свобода. "Свобода – возможность поступать так, как хочется. Свобода – это свобода воли. Воля по своей сущности всегда свободная воля. Проблема свободы в истории философии усложнялась тем, что многие мыслители пытались вывести из сущности свободы долг человека, стремились или вообще не употреблять понятия свободы, или употреблять, ограничив его определенным образом. Но долг никогда не может вытекать из самой свободы, а только из этических соображений. Будучи не ограниченной по своей сущности, свобода как раз должна предполагать этику (см. Этика), чтобы сделать людей неограниченно ответственными за все то, что они делают и позволяют делать другим. [Губский Е.Ф. Философский энциклопедический словарь. Москва.: Инфра-М, 2009. 286 с.] Перед тем, как непосредственно перейти к обзору феномена свободы в современном обществе, стоит углубиться в вопрос истории этого понятия. Категория свободы является одной из доминирующих в философско-правовых

учениях. Стоит отметить, что большинство из философов отождествляют понятия свободы и общества, говорят о том, что свобода появляется с развитием общества и говорят об общественном договоре. Большинство философов также делают часть своих концепций о свободе этическими и приносят в них именно этические идеи, то есть они закладывают в понятие свободы этические категории, к примеру, добродетель.

Возьмем, к примеру, концепцию Т. Гоббса. Проблема свободы рассматривается Т. Гоббсом сквозь призму его понимания государства и гражданского общества. Мыслитель очерчивает свободу на этапе естественного состояния людей и свободу гражданского состояния. Т. Гоббс считает что, государство возникает вследствие общественного договора. Однако гражданскому состоянию предстоит состояние естественное. Под свободой Гоббс понимал "отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел бы, но не могут мешать использовать оставленную человеку власть сообразно тому, что диктуется ему его суждением и разумом". [Гоббс Т. Сочинения. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С 98]

Одной из основных проблем феномена свободы можно назвать ту проблему, что люди боятся свободы, как таковой, они боятся нести ответственность за свои решения и зачастую хотят поручить эту ответственность на других людей, тем самым скатываясь к диктаторским режимам и авторитаризму. "Современный человек всё ещё охвачен беспокойством и подвержен соблазну отдать свою свободу всевозможным диктаторам – или потерять её, превратившись в маленький винтик машины: не в свободного человека, а в хорошо накормленный и хорошо одетый автомат." [Фромм Э. Бегство от свободы. Москва. Аст, с. 105]

Также стоит сказать, что существует взаимосвязь свободы и справедливости. Свобода и справедливость, играют очень важную роль в построении общества. Справедливость влияет на судопроизводство, на государство, на социум в целом. Закономерности взаимосвязи свободы и справедливости заключаются в том, что одно без другого невозможно. Даже если мы попробуем убрать термин свобода и будем его игнорировать, то она все равно будет влиять на принятие решений и на общие настроения в обществе. Свобода и справедливость прямо зависят друг от друга. Если в обществе нет свободы, то о какой справедливости в обществе может идти речь? Когда судят людей за вымышленные дела, а тех, кто крадет миллионы даже не осуждают, то можно явно сделать вывод, что в обществе, где происходят такие судебные решения, свободы совсем нет.

Свобода должна быть принята не только в законах, в конституции, но также и в самом обществе, люди должны начать верить в то, что они свободы и влияют на государство. Людей не должны осуждать за то, что они думают не так, как другие, что они хотят донести свою истину. Люди должны начать понимать, что не стоит перекладывать ответственность на других людей, которые впоследствии отберут у тебя твою свободу, а стоит отдавать отчет своим действиям и поступкам и брать

ответственность на себя. У каждого есть право на свободу, но любая свобода не должна выходить за рамки моральных и этических норм, которые работают в определенном обществе. Люди должны почувствовать, что свобода в их руках.

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

СОЦІАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ РЕАЛЬНОСТІ ЯК ЧИННИК ОБМЕЖЕННЯ ПОСТГУМАНІСТИЧНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДИНИ

Актуальність теми цього повідомлення витікає із взаємозумовленого зв'язку між суспільством та людиною. Вказаний зв'язок належить предметній царині соціальної філософії. "Розуміння того, що цінності та світогляди мають соціальне походження, можна відшукати вже в античності. Принаймні, починаючи з епохи Просвітництва вказане розуміння постає головною темою сучасного західного мислення" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: "Медиум", 1995 – с. 15-16]. "Соціальне конструювання реальності" – це предмет феноменологічної перспективи соціології знання, що заснована П. Бергером та Т. Лукманом. Крім того, вони наполягають на тому, що "конструювання реальності традиційно було центральною проблемою філософії" [там само – с. 301]. Остання обставина буде вирішальною на теренах визначення масштабів існування, якого стосується буття людини як біосоціальної істоти, психічна складова якої осяяна свідомістю. Чому ж тоді соціологам випало стати спадкоємцями вказаної проблематики? Відповідь на це питання бачиться похідною відносного характеру специфічних агломератів "реальності" та "знання", які характерні для особливих соціальних контекстів [там само – с. 12]. Звідси витікає, що соціологія знання мусить перейматися не тільки різноманітністю знання, яке притаманне різним суспільствам, але й процесами за допомогою яких усяка система "знання" набуває статусу соціально визнаного як "реальність" [там само].

Просуваючись у вище вказаному напрямку, Бергер і Луман досягають того щаблю розуміння соціального упорядкування, який варто означити наступним чином. Оскільки усяке людське "знання" розвивається, передається та зберігається в соціальних ситуаціях, то соціологія знання мусить зрозуміти: як процеси, за посередництва яких вказане тут відбувається, так і в результаті чого "знання" набуває статусу само собою зрозумілої "реальності" з погляду звичайної людини. Інакше кажучи, соціологічна дисципліна, про яку йдеться, "*має справу з аналізом соціального конструювання реальності*" [там само – с. 13]. Своє розуміння соціології знання вказані автори пропонують як специфічну концепцію соціології в цілому [там само – 302]. Гуманістичний вимір такої концепції вони виявляють, називаючи соціологію однією з наук, які "мають справу з людиною, як з *людиною*" [там само]. Перед остаточним визначенням

об'єкту гуманістичної соціології доречним бачиться ще один штрих, що покликаний усунути прірву між гуманізмом та трансгуманізмом і таким відгалуженням останнього, як постгуманізм.

"Аналіз ролі знання в діалектиці індивіда та суспільства, особистої ідентичності та соціальної структури, на нашу думку, надає вагому додаткову перспективу для всіх галузей соціології. Неможливо заперечувати те, що суто структурний аналіз соціальних феноменів є цілком та остаточно адекватним для дуже поширених царин соціологічних досліджень – від малих груп до таких великих інституційних комплексів, як економіка та політика… Для введення в систему соціологічної теорії подібного аналізу не вимагається надмірних реверансів з приводу "людського чинника", який приховується не проявленими структурними даними. Подібна інтеграція вимагає систематичного врахування діалектичного відношення між структурними реальностями та людською справою конструювання реальності в історії" [Бергер, Лукман, там само – с. 297-298]. І нарешті, визначення об'єкта гуманістичної соціології у вище згаданому сенсі. "Таким об'єктом є суспільство, як частина людського світу, як створене людьми, що ними заселяється та таке, що, в свою чергу, створює людей в межах невпинного історичного процесу" [там само – с. 302].

У контексті наведеного вище розуміння об'єкту соціології, історія людства підлягає витлумаченню, як така, що є процесом соціальних змін. Таким чином, наочні в умовах сучасності наших днів соціальні зміни, потреба в яких, до того ж, є нагальною, набувають їх ретроспективного та перспективного вимірів. У зв'язку з останньою обставиною можна говорити про коеволюцію "соціальної та психічної систем" (в запропонованому Н. Луманом сенсі, такі системи мають спільну історію і розвиваються не тільки як власне системні утворення, але й як середовища одна одної [Ритцер Дж., Современные социологические теории, 5-е изд., – СПб.: Питер, 2002 – с. 224]) в напрямку від безмовності архаїчних проявів колективної свідомості ритуального дійства до осягнення і використання переваг гармонізації взаємозв'язку між життєвим світом та соціальною системою (за Ю. Ґабермасом "життєвий світ" та "соціальна система" – це два способи розгляду суспільства [там само – с. 471]).

Чи може постгуманізм послуговувати майбутнім? Звісно. Адже, немає ніяких підстав для осуду прагнення людини збільшувати тривалість її життя, підсилювати можливості свого тіла, підвищувати якість захисних функцій її організму та розумових здібностей, мати широкий горизонт можливостей самореалізації, позбавитись генетичних захворювань, фізичних вад,в тому числі, пов'язаних з інвалідністю, мати безпечні умови життєдіяльності тощо. Такі можливості надаються цілою низкою новітніх технологій, серед яких найбільш вагомими постають: інформаційні мережі (наприклад, інтернет, розрахунків в супермаркетах), інформаційно-комунікаційні тощо. Кількість перспективних технологій, які можуть посісти гідне місце у майбутньому, стрімко збільшується. "Більшість дослідників виділяє дві з них: робототехніку і аддитивні технології". Насамперед, на акцент заслуговують останні, серед яких, в

свою чергу, чільне місце посідає "тривимірний друк (від пластикових об'єктів, бурового обладнання, зброї, набоїв тощо до їжі, ліків та людських органів". Прикрість полягає в тому, що новітні технології, про які йде мова, "мають розглядатись як технології подвійного призначення – всі вони…можуть бути використані, як для розширення можливостей людини в мирний час, розвитку економіки, так і у військових цілях" [*Дубов Д.В.* Нові покоління технологій подвійного призначення як інноваційні детермінанти розвитку сфери національної безпеки та оборони./ Д. В. Дубов//Стратегічні пріоритети. – 2014. – №4(33). – С. 106-112].

Досвід системної екологічної кризи та загроза катастрофічних змін клімату, що зумовлені людською діяльність накладає суворі обмеження на прагнення людини панувати та контролювати своє оточення. На макрорівні ми постали перед загрозою самознищення в наслідок руйнування свого природного середовища. Але властива нам – як біологічним істотам – природа теж виявляється не менш вразливою, оскільки засадами її самовідтворення слугують ті ж механізми, що лежать в основі самовідтворення всіх проявів життя. Життя – найвидатніший прояв дійсності, що ґрунтується такими космічними явищами, як вода та світло, що породжується в надрах Сонця шляхом термоядерного синтезу. Тому кожний прояв живого може, переважним чином, слугувати явищем біосферного та біогеоценозного масштабу як складова вказаних системних утворень. І лише людина як біосоціальна істота сягає шаблю чинника деструктивного впливу на системну організацію життя. Таким чином, ми і дістаємося висновку стосовно того, що можливості трансформації людської істотності вельми обмежені, оскільки вона виявляється детермінованою не лише соціальною, але й біологічною її складовими. Таким чином, конструювання соціальної реальності, у відповідності з детермінантами людського існування видається природною альтернативою постгуманістичної трансформації людської істотності.

О. М. Джалілова, асп., КНУТШ, Київ
aledzha@gmail.com

ТЕОРЕТИЧНІ МОДЕЛІ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Сьогодні ми бачимо, що комунікаційно-інформаційні потреби суспільства знаходяться в процесі постійного зростання і розвитку. Інформаційне суспільство перестало бути віддаленою перспективою. Інформаційні технології народжують в соціумі нові області людського буття, найбільш відомим прикладом яких є Інтернет. Разом з появою нових каналів швидкісної передачі інформації прискорюється соціальний розвиток, прискорюється взаємодія між різними соціальними групами. За загальним визнанням, соціальна комунікація являє собою багатоскладний феномен, який можна розглядати з різних точок зору, використовуючи різні методологічні підходи. На початковому етапі розвитку теорії комунікації, комунікація розглядалася в рамках соціального процесу.

Так, у науковий обіг поняття "Communication" було вперше введено американським соціологом Чарльзом Кулі, що послужило початком інтенсивного процесу розробки концептуальних підходів до осмислення сутності, природи, особливостей різних рівнів, форм і видів соціальної комунікації. Кулі вважав, що "під комунікацією розуміється механізм, за допомогою якого стає можливим існування та розвиток людських відносин – всі символи розуму разом зі способами їх передачі в просторі та збереження в часі ... Чіткої межі між засобами комунікації і рештою зовнішнім світом не існує. Однак разом з народженням зовнішнього світу з'являється система стандартних символів, призначена тільки для передачі думок, з неї починається традиційне народження комунікації ".[Кулі, Ч. Громадська організація / Ч. Кулі. – М .: Наука, 1994.- С.354]. На думку дослідника, з народженням зовнішнього світу виникає система стандартних знаків, призначена тільки для передачі думок, з неї починається традиційний розвиток комунікації.

Поняття "комунікація", – продовжує свої міркування Колін Черрі, – означає буквально "участь", і саме в тій мірі, в якій ви і я в даний момент знаходимося в стані комунікації, ми співучасники. Ми утворюємо не як союз, скільки єдність. У тій мірі, в якій ми один з одним погоджуємося, ми говоримо, що ми єдиної думки або ж що ми розуміємо один одного. Це і є єдність" [О.Л. Гнатюк Основы теории коммуникации. – М.:КНОРУС, 2010. – С.12]. Надалі, дослідники сходилися на думці про те, що комунікація – це процес, необхідний для координації діяльності та спілкування, в процесі якого передається інформація, закодована в мові у вигляді знаків, слів, у значеннях яких в узагальненому вигляді міститься досвід різних індивідів.

Теорія соціальної комунікації досліджує загальні, обов'язкові для всякого комунікаційного акту процедури. В рамках даної теорії комунікація визначається як специфічний обмін інформацією, в результаті якого відбувається процес передачі інформації інтелектуального і емоційного змісту від відправника до одержувача. Класична модель соціальної комунікація була запропонована в 30-х роках XX століття американським соціологом Г. Лассвеллом. Згідно даної моделі процес комунікації розглядається в міру відповіді на питання: "Who says what to whom in which channel with what effect?".[Lasswell H.D. The structure and function of communicationin society. In Bryson (ed.) The Communication in Ideas. N.Y., Harper and Brothers, 1948. // Цит. по: Назаров М.М. Масова комунікація у сучасному світі: методологія аналізу і практика досліджень. – М .: УРСС, 1999. – С. 131].

Вивчення соціальної комунікації спиралося на різні напрямки, наукові школи, теорії які умовно можна об'єднати в три групи комунікації, сформовані на соціальній, мовній та власне комунікативній основі. Перший підхід орієнтований на вивчення комунікативних засобів з метою їх застосування для реалізації соціальних функцій комунікації. Друге тлумачення стосовно до соціальної комунікації пов'язано з проблемами між-

особистісної комунікації, а третій – з проблемами впливу масової комунікації на розвиток суспільних відносин.

На початку XX сторіччя намітилися два підходи до вивчення власне комунікативної основи соціальної комунікації. Перший напрямок базувався на концепції технологічного детермінізму. Найбільш відома з них – теорія інформаційного суспільства – пропагується Д.Беллом, З. Бзежинським, розглядає засоби інформації в якості стимулу і джерела соціального розвитку. Другий напрямок, соціальний, стверджує, що основним результатом комунікації є взаєморозуміння. Ідеї соціального конструктивізму обґрунтовані в працях американського вченого П.Бергера і німецького соціолога Т.Лукмана. "Конструктивісти" спиралися на феноменологічну соціологію австрійського філософа і соціолога А.Шюца. За Шюцом обмеженість індивідуального досвіду долається завдяки ідеалізації, властивим повсякденному досвіду. Такий процес призводить до формування стандартизованої типологічної структури сприйняття об'єктів. Для побудови соціальної комунікації використовується головний механізм (але не єдиний) – мова. Т.Лукман у спільній з П.Бергером роботі "Соціальне конструювання реальності" розробляє феноменологічну версію соціології знання, що вивчає процеси та механізми, за допомогою яких виникають, функціонують, поширюються знання (інформація) в суспільстві.

Некласична методологія ґрунтується на когнітивній моделі суб'єктно-об'єктних відносин з приводу об'єкта. Вона виділяє сферу інтеракції (комунікації) в якості особливого онтологічного об'єкта. Автор цієї методології, німецький філософ Юрґен Габермас віддавав перевагу позитивній науці у вивченні соціальних суб'єктів. Міжлюдські "інтеракції" він розглядає як інструмент реалізації практичних інтересів людей, як спосіб емансипації, вивільнення від економічних, політичних та інших впливів, які спотворюють комунікації і грають латентну роль примусу. У рамках своєї теорії Габермас вводить поняття "комунікативна дія". Найважливішим аспектом соціальної практики є сфера комунікативної дії, в якій переважає орієнтація на взаєморозуміння і засноване на ньому взаємодію.

У 60-х роках XX ст.. отримав свій розвиток новий науковий підхід до вивчення соціальної комунікації – дискурсний аналіз. Дана міждисциплінарна дисципліна ґрунтувалася на теоретичних розробках Т.А. ван Дейка в області соціологічного аналізу представлених у текстах моделей соціальних ситуацій. Основне завдання даного методу – створення інтегральної теорії тексту (дискурсу). За час розвитку нової дисципліни відбулося переосмислення поняття "дискурс". Якщо на початковому етапі дискурс трактувався як цілісний зв'язний текст і зв'язувався з одиницею мови, то в сучасному тлумаченні дискурс – одиниця комунікації.

З вище зазначеного можна зробити висновок, що у філософських концепціях спілкування постає як міжсуб'єктна взаємодія і різноманіття його форм повинно визначатися можливими комунікаційними типами зв'язку. Як видно, категорія "комунікація" розроблена також за допомогою методів різних наук. Однак функцію методології наук виконує філософія і без розробки філософських питань представни-

ки інших наук, що вивчають комунікацію, неминуче будуть наштовхуватися на невирішені питання.

Наведений матеріал свідчить про множинність дефініцій і моделей соціальної комунікації, що базуються на різних концептуальних підходах. Зокрема, проведений аналіз дозволяє розглянути проблему сутності соціальної комунікації як загального філософського поняття і разом з тим як змістовно конкретного поняття, необхідного для дослідження різних областей сучасного гуманітарного знання, для якого поняття "комунікація" виконує інтегруючу функцію.

О. В. Добродум, докт. филос. наук, КНУКиИ, Киев
dobrodum_olga@rambler.ru

СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ МЕДИА-ПРАВОСЛАВИЕ: ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Несмотря на то, что на первом этапе развития Интернета РПЦ к нему относилась достаточно индифферентно, без особого энтузиазма восприняв это технологическое новшество, в 2000-х гг. православная церковь проявляет себя в Глобальной паутине все более активно, осознав важность церковного пиара и востребованность православных ньюсмейкеров в мультимедийном пространстве. Так, в продолжение российской традиции новомодных наименований младенцев, настала эпоха киберимен, среди них: Оптимизандр, Клава, Юэсбина (от USB), Айтислав (слава IT), Вирусилий, Багомир (приносящий мир в ПО, богатое багами), Траян, Айпиона, Фолдер, Кав (Касперский АнтиВирус), Кис (Касперский Интернет Секьюрити) [В России начинается мода на киберимена // Русская линия. – 2009. – 6 февраля], Твиттер, Скайп, Гуглток, Айпэд. Существуют предположения, что в будущем имена и вовсе могут быть заменены никнеймами.

Жизнь РПЦ подвергается все большей дигитализации. Так, в мае 2007 г. жителям Санкт-Петербурга сообщают, что в городе собираются установить "церкви шаговой доступности" – компактные православные храмы при каждом микрорайоне, но пока их нет, с целью удовлетворения духовных потребностей граждан планировалась массовая установка "молитвоматов", хотя проект так и не был осуществлен [Николаева И. В Петербурге хотят установить "молитвоматы" для связи с Всевышним // Московский Комсомолец. – 2007. – 30 мая]. Во многих храмах установлены видеокамеры; в духовных семинариях и академиях получает распространение сдача сессии, предзащита диссертаций и т.п. в режиме онлайн.

Еще в феврале 2008 г. на Всемирном Русском Народном Соборе заявлено о возможности использования компьютерных игр и фантастики для воспитания у молодежи нравственных ценностей и патриотизма; кинофильмов и телепередач, посвященных подвигу русских новомучеников и исповедников. Политическое православие представлено, в

частности, на сайте http://hrist-commun.narod.ru "Последний зов", где говорится о марксизме-ленинизме как Красном Кресте России и опубликована книга "Евангелие от Маркса". На нем предлагается интерпретация "красной" теологии освобождения: Московского Кремля как Второго Иерусалима, крестного пути "коммуниста" Христа ("Иисус был коммунистом и не любил капитализм") и мифа о "красном монархе". Сайт "Стояние за истину" (http://www.zaistinu.ru/) содержит пророчества, предсказания о глобализации, новом мировом порядке и экуменизме.

Медийное восприятие со стороны некоторых православных достаточно негативно, и это находит свое концептуальное обоснование. Подобный технопессимизм может оправдываться так: упоминается термин "технократический тоталитаризм" (введенный американским исследователем Т.Роззаком в "программной" книге "Создание контркультуры"), обозначающий почти совершенный механизм отчуждения человека от мира, провозглашается манипулятивный характер информационного дискурса, обнаруживающийся в терминологической подмене: "масс-медиа" вместо "социальной коммуникации", "СМИ" вместо "СМК", в виктимизации людей как жертв масс-медиального мейнстрима, рабов масс-медиального государства. При описании воздействия СМИ русскими православными иногда привлекается такая лексически окрашенная риторика, как манипуляция сознанием, язык демагогии, суггестия, контагиозность, PR, NLP, "25 кадр", "промывание мозгов" и пр.

Патриарх Кирилл сравнивает вопрос "Как вы относитесь к Интернету?" с задаваемыми Церкви прежде вопросами: "Как вы относитесь к электричеству?", "Можно ли проводить электричество в храм?", "Может ли архиерей ехать на службу в автомобиле, а не в упряжке?" [Патриарх Кирилл: Интернет нужно использовать во благо http://www.itoday.ru/news/14343.html]. В отличие от ритуальных практик традиционных религий, цифровые IT выполняют задачи, стоящие перед совершенно другой культурной парадигмой – парадигмой постмодерна (упомянем, например, феномен медиастарчества [Соколов-Митрич Д. Очень маленькая вера. Почему второго Крещения Руси нет и не будет // Русский Репортер. – №13 (191). – 2011. – 5 апреля]).

В рамках единой информационно-аналитической системы РПЦ важным представляется создать экспертный совет, объединяющий церковных и светских специалистов в области IT, политологии, права, социологии, изучить и использовать опыт Антидиффамационного комитета Элладской Православной церкви по пресечению антицерковной деятельности; добиваться введения во всех духовных школах кафедр и семинаров журналистики, психологии, риторики, политологии и права; создать при епархиальных миссионерских отделах семинары журналистского мастерства [Протоиерей Павел Великанов: Церковь не может позволить себе игнорировать Интернет // Новости Федерации. – 2009. – 3 марта]. В качестве имеющих максимальное значение для будущего интерактивного православия и наиболее перспективных для "православного наступления" и "православного реванша" представляются блогосфера, онлайн-

конференции по виртуальному миссионерству, использование возможностей социальных сетей и "SL", 3D/4D/5D-экскурсии и видеопаломничества, новые медиа, модифицирующие православную миссиологию.

Отношение представителей господствующей в России церкви к современным IT отличается противоречивостью: с одной стороны, РПЦ выступает против анонимности в Интернете, раздаются голоса о необходимости предать анафеме ТВ и компьютерную технику, с другой стороны, учреждается Православная Интернет-академия в Сергиевом Посаде и организовывается обучение священнослужителей основам программирования и пользованию инфокоммуникационными средствами на курсах общенациональной Федерации интернет-образования в Москве. Глобальная паутина постепенно становится важной религиозной средой для жителей РФ, хотя значительной части россиян присуще амбивалентное отношение к позиции РПЦ в медиа-пространстве, создается религиозная сеть, объединяющая православные ресурсы, в киберпространстве распространяется все больше информации о православном вероучении, православной жизни и православных интернет-сервисах – РПЦ осознает значение Интернета и предпринимает шаги для самоутверждения в киберпространстве.

Н. Є. Доній, докт. філос. наук, доц.,
Академія державної пенітенціарної служби, Чернігів
doniyne@ukr.net

ТІЛЕСНИЙ СТАЙЛІНГ У ПЕРІОД ГЛОКАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА: СУТЬ ФЕНОМЕНА НА РІВНІ ІНДИВІДА

Все частіше стан сучасного суспільства описується терміном "глокалізація", під яким згідно Оксфордського словника описується суть процесу злиття та одночасної дії глобалізації та локалізації [The Oxford Dictionary of New Words: A Popular Guide to Words in the News.- Oxford University Press, USA, 1991.- p. 134], який трансформує картину розвитку соціуму на мікро- та макрорівнях. Вважається, що прообразом даного терміну є японське слово "дочакука", що вперше з'явилося наприкінці 1980-х рр. у статтях японських економістів, зайнятих проблемою висвітлення практики пристосування технологій сільськогосподарського виробництва до місцевих умов. Штрихом до більш відповідного до вимог загального соціального простору тлумачення терміну "глокалізація" є точка зору відомого соціолога Е. Гідденса, розглянувшого співвідношення між глобальним та локальним як процес, де глобалізація виступає детермінантою відродження локальних культурних ідентичностей [Giddens A. Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives / A. Giddens. New York: Routledge, 2000.- p.31]. Виходячи з цього, Гідденс фактично говорить про те, що "локальне" є відповіддю "глобальним силам".

В середині 1980-х рр., Р. Робертсон [Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. (Theory, Culture & Society Series) /

Roland Robertson.- London : SAGE Publications, 1992.- 224 p.], відомий тим, що ще з кінця 1960-х рр. займався проблемою "світ-система", сформулював тезу про те, що глобальна взаємозалежність національних економік і держав є лише одним із аспектів глобалізації, в той час як інший аспект – глобальна свідомість індивідів – є не менш важливим для перетворення світу в "єдине соціокультурне місце". Включення свідомості і діяльності індивідів в елемент процесу глобалізації підштовхнуло Робертсона до зміни позиції розгляду та переосмисленню співвідношення глобальності і локальності. Робертсон фактично виявив два вектори/напрямки: глобальна інституціоналізація життєвого світу, універсалізм, тенденція до гомогенності та локалізація глобальності, партикуляризм, тенденція до гетерогенності.

Вважаємо, глокалізація в стані надзвичайно високої швидкості змін в соціумі та домінування хаосу різноманітних потоків (фінансових, інформаційних, міграційних та ін.) є певним намаганням збереження гуманістичного сенсу, адже вона демонструє бажання протистояти стандартизації, знеособлюванню. Як це проявляється на рівні індивіда й на рівні його взаємостосунків із соціальним оточенням проілюструємо на прикладі такого феномену як тілесний стайлінг. Нагадаймо, що у людській взаємодії та взаємостосунках постійно присутні дві тенденції: ідентифікація – тенденція, що виражається приводом "до", який в першу чергу позначає місце, предмет, особу, в напрямку якого/якої спрямовано рух (фізичний і психічний); відокремлення – тенденція, що виражається частинкою "від", що в першу чергу позначає місце, предмет, особа, від якого направлено рух (фізичне і психічне). Тому-то доволі легко пояснити суть терміну "відчуження" як руху від чужого, як припинення або відсутність близькості, віддалення, відокремлення від того, що здається загрозливим. Незрозумілим. Усім тим, що уособлює чужий. Так чи інакше, але щоб означені дві тенденції в сучасних умовах були врівноважені, необхідно щоб індивід невідворотно ставав синтетичним (мається на увазі не тільки звично-буденне "неприродний", "штучний", але й класичне значення "поєднальний"). Індивід має мати синтетичний "прошарок", "оболонку", яка б відповідала запитам загальноприйнятої культури і завдяки їй взаємодіяти за допомогою мезорівнів з соціальним оточенням, демонструючи кореляцію індивідуальних і соціально-модельованих елементів. І для більшості сучасних індивідів саме в цьому моменті вона й отримує свій статус "добре". Справа в тому, що на рівні індивіда процес одночасного прагнення до уніфікації та процес збереження унікальності проявляється в тому, що індивід не бажаючи розчинятися в потоці глобальної, орієнтованої на серединність популярної культури стає на шлях збирання власного унікального, впізнаного бренду. Як правило, вдягаючись в речі, які створені й пропаговані поп-культурою, індивід вважає, що єдиним чим може відрізнитися й врізатися в пам'ять оточенню є його власне тіло. Піддаючи тіло різним тілесним практикам індивід все частіше долучається до феномену тілесного стайлінгу. Під тілесним стайлінгом ми розуміємо процес художнього конструювання, який не

зачіпає конструктивну та функціональну основи тіла й який використовує лінії, форми, тони, кольори для зовнішньої його зміни з метою стимулювання та виклику позитивних емоцій як у самого індивіда, так й у тих осіб, які його бачать. Зауважимо, даний феномен не є породженням останніх років, адже такий його елемент як практика татуювання присутня в історії людства ще з прадавніх часів. Крім того, враховуючи рівень розвитку сучасної медицини, фармакології та вплив моди вести мову про тіло як виключно об'єкт творчих зусиль індивіда не доречно. Тіло людини в цьому моменті є підпорядкованим владі іншого – соціуму, тій владі про яку вів мову М. Фуко. Проте, доволі серйозною причиною звернень до практики тілесного стайлінгу вважаємо бажання індивіда власноруч встановити порядок та означити певну структуру й створити ту синтетичну оболонку про яку вели мову вище. Долучення до практики тілесного стайлінгу на рівні індивіда уявляється способом встановлення певного порядку у стані невпорядкованого хаосу. Якщо конкретніше, то тілесний стайлінг дозволяє індивідові вбудувати себе в свою ідентичність, окреслити межі селфу й, тим самим, дозволяє набути і власне тіло, і власну душу, що, як іноді здається, вже померла.

Таким чином, вважаємо, що масове звернення сучасних індивідів до феномену тілесного стайлінгу (пластичні операції, татуювання, пірсинг та ін.) є демонстрацією бажання людини зберегти власну індивідуальність (фактично це й є варіацією локалізації, хоча в певному сенсі й відчуженням) й одночасно рухатися в хаотичному потоці Інших заради ідентифікації себе як "одного з …" та відчуття співпричетності до подій, що одна за одною наповнюють соціальне життя.

З. О. Дубняк, студ., КНУТШ, Київ
dubniakzo@gmail.com

ДЕТРАДИЦІОНАЛІЗАЦІЯ І ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ТЕНДЕНЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ЖИТТЯ У СУЧАСНОСТІ

Людина як суб'єкт дії та учасник комунікації у сучасності зіштовхується із тенденціями детрадиціоналізації та глобалізації, які водночас й витворює. На думку видатного соціального теоретика сьогодення Ентоні Ґіденса, процеси глобалізації й детрадиціоналізації визначають сучасне соціальне життя та відмежовують сучасність від досучасності [Giddens, A. Runaway World: How Globalisation Is Reshaping Our Lives. London: Profile Books, 2002. P. 43].

Традиція у досучасності відтворювалася саме у традиційний спосіб. Ознаками, що вирізняють таку традицію є істинність, що переживається її носіями, повторюваність та колективність. Традиція постає істинною. Для досучасного індивіда соціальні практики не вирізняються як альтернативи, як можливі варіанти дії у різноманітті способів поведінки. Людина не диференціює традицію як спосіб власного виокремлення та протиставлення. Останнє постає скоріш наслідком, а не причиною по-

яви традиційних практик. Індивід завжди уже включений у „адекватний" спосіб дії. Суспільства досучасності мають хранителів традиції, що займають привілейоване становище серед інших, адже володіння споконвічною істиною уможливлює тяглість життя. Традиція є рутинною. Повсякденність звертається до усталених зразків поведінки для самовідтворення. Хранителі традиції складають собою ланцюг поколінь, що транслюють взірці повсякденного практикування. Рутинність дії можлива лише за умови сприятливості соціального середовища таким способам поведінки. Відтак традиція є колективною. Індивідуальні способи поведінки стають на заваді істинності та рутинності практик [Giddens, A. Living in Post-Traditional Society. In: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. eds.: Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Stanford. CA: Standford University Press, 1994. P. 79].

У сучасності відбувається детрадиціоналізація. Слово „традиція" не зникає з повсякденного чи то навіть наукового слововжитку. Однак найчастіше його зміст не здатний виразити ту специфіку сучасної традиції, що відрізняє її від традиції досучасності. Якщо фактичність, повторюваність та колективність були характерними для досучасного способу практикування, то сучасна традиція лише у деякому значенні може відсилати до таких конотацій. Абстрактні системи замінили традицію, увібрали її у себе. Безпосередність істини, ритуалу та колективу стали опосередкованостями істин, рутин і колективів. Соціальні практики сучасності, відірвані від локації, а відтак і від конкретної істини, конкретного поведінкового циклу та конкретного колективу. Натомість абстрактні системи сучасності дають змогу прищепити цілу низку альтернативних способів поведінки. Конкретність опосередкована; вона сама визначається сучасними індивідами [Giddens, A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford. CA: Stanford University Press, 1991. P. 29].

Феномен "винайдення традиції" показує, як керовані рефлексивністю абстрактні системи намагаються запропонувати знову закорінені соціальні практики [Hobsbawm, E. Introduction: Inventing traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger eds.: The invention of tradition. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1983. P. 1]. Проте навіть ці практики більше не є традицією, що відтворюється традиційним способом, адже вони не приймаються як фактичні, рутинні та загальні правила. Навіть якщо попередні конотації зберігають адекватність (у зв'язку із загальнопсихологічною специфікою людської поведінки), то соціальні практики більше не можуть бути безпосередніми. Сучасний індивід діє у ситуації контрфактичності. Це означає, що не існує традиційної визначеності правил; останні можуть бути лише засвоєні. Більш того сучасні практики повсякчас змінюються. Орієнтація на майбутнє та контроль актуальності соціальної дії створюють не тільки ситуацію опосередкованості, контрфактичності та вибору, але й ситуацію постійного переулаштування прийнятих практик. Нова рефлексивність сучасності перманентно реформує навіть ту традицію, що була „збережена" з часів досучасності.

Детрадиціоналізація, вважає Ґіденс, пов'язана з іншою тенденцією, що вписується у чинники динамізму сучасності: глобалізацією. Сучасні способи дії опосередковуються абстрактними системами. Це дозволяє використовувати практики з їхньої локації, розтягувати та конструювати соціальні стосунки на неокресленому просторі й часі. Такий процес збільшує радіус суспільного життя людини, створюючи соціальний світ у якому відносини безпосередньої присутності більше не є необхідністю. Мережа соціальних стосунків створює глобальний світ. Глобалізація – висока інтенсифікація суспільних стосунків у загальносвітовому масштабі, відносин, які поєднують собою віддалені місця у такий спосіб, що локальні події творяться під впливом подій, що розігруються на відстані багатьох миль [Giddens, A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 64]. Ця тенденція зовсім не руйнує локальних практик, без яких неможливо уявити людську дію. Та все ж конкретні місцеві способи поведінки все більше стають глобальними. Відтак окремі суспільні локації можуть мати стабільний характер, однак у сучасності все більше джерел привносять дестабілізацію з контекстів, відділених від безпосередньої присутності. Існуючи начебто ззовні, віддалені практики здатні докорінно змінювати локальні способи поведінки. І природа такої зміни може мати непередбачуваний характер, адже глобалізація є діалектичним процесом: події на одному полюсі розтягнутого відношення часто спричиняються до протилежних подій на іншому.

Отож локальна традиція уже не може зберегтися у світі сполученому різноманіттям соціальних стосунків глобального масштабу. Абстрактні системи роблять її все менш реальною, переорієнтовуючи індивіда на різноманіття альтернативних варіантів практик. Сучасні практики є поєднанням локальних та глобальних відносин. Однак така особливість сучасності означає розмивання уявлення про те, чим є конкретна соціальна практика для її носіїв, та чим постає комунікація у сучасності. Практика стала занадто розмитою для проведення індивідом безперешкодного рефлексивного контролю підстав власної дії. Це потребувало трансформації самої рефлексивності у сучасності: її перетворення на контрфактичну. Стале утримання актуальності соціальних стосунків у сучасності стало можливим завдяки такій перебудові. Там, де світ уже став непов'язаним виключно з відокремленою локальною традицією з'явилася контрфактична рефлексивність як спосіб утримання індивідом контролю над власною поведінкою у глобальному масштабі. Тенденції детрадиціоналізації та глобалізації у сучасності супроводжуються процесом контрфактичного рефлексування. Однак, чи здатна контрфактична рефлексивність співіснувати із комунікативними цінностями? Це питання нависає над сучасністю.

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

НАРАТИВ ЯК СПОСІБ "САМОКОНСТИТУЮВАННЯ" ОСОБИСТОСТІ

Наратив як засіб формування та самоконституювання особистості дозволяє визначити способи організації ідентичності особистості. Він стає способом надання сенсу людським діям і практикам, нормативно впорядкує хід подій, інакше кажучи, обґрунтовує ідентичність суб'єкта в певному уявленні про плинність буття. Такого роду "конструювання реальності" виступають суб'єктивними феноменами, які дають змогу варіативно здійснювати самоідентифікацію особистості. Дослідники феномена наративу приходять до висновку, що завдяки наративним практикам індивід стає історичним суб'єктом. Іншими словами, наратив відкриває перед людиною обрії історії. Якщо наратив відіграє роль засобу самоідентифікації особистості, то пам'ять, зокрема соціальна пам'ять, відіграє роль критерію ідентичності. Завдяки процесу наративізації соціальна пам'ять, як і будь-яка соціокультурна практика, може корегуватися, через що наративи соціальних спільнот стають еклектичними.

Наратив – це розповідь, історія, яку склали люди для опису та організації їх досвіду і способу їх життя, тобто в цьому контексті він іманентно зв'язаний з інтерпретацією. На думку Брунера, люди організовують свій досвід і пам'ять подій, головним чином, у формі наративу. "Найважливішою функцією наративу є "самовисловлювання" розповідача, хоча актуальні цілі самопрезентації, дія захисних механізмів психіки, прагнення відповідати зразкам соціальної бажаності і так далі приводять до значних спотворень оповіді" [Троцук И. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках / И. Троцук // Вестник РУДН. Серия "Социология". 2004. №6-7. – С. 67].

Важливим моментом є той факт, що для наративного аналізу встановлення істинності не є першочерговим завданням. Наратив є самоописом суб'єкта, в якому акти розповідання про себе є фундаментальними для реальності суб'єктивного існування, тому наративний аналіз розглядає мову як спосіб і умову конструювання сенсу. Іншими словами, "наративи прагнуть не до об'єктивності, а до істин досвіду, які розкривають себе тільки після інтерпретації наративу з точки зору його контекстів і впливів на нього: вивчення реальних людей, що мають реальний життєвий досвід в реальному світі, відбувається у наративному аналізі за допомогою тлумачення сенсу, яким люди наділяють пережиті події" [Ярская-Смирнова Е. Нарративный анализ в социологии / Е. Ярская-Смирнова // Социологический журнал. – 1997.– №3. – С. 44]. За оцінкою Й. Брокмейера та Р. Харре, наратив виступає не стільки описом певної онтологічно-артикулятивної реальності, скільки інструкцією для конституювання цієї реальності.

Таким чином, соціальний суб'єкт здійснює інтерпретацію соціальних цінностей і норми, оскільки світ, на думку дослідників, ніколи не є цілком

закритим і детермінованим – він завжди відкритий для нових інтерпретацій і перетворень. Будь-яка соціальна реальність є результатом нашої конструктивістської діяльності та інтерпретації, проте вона здійснюється у межах смислового горизонту культури.

І. С. Жовтоног, студ., КНУТШ, Київ
irazhovtonog@ukr.net

ІНФОРМАЦІЙНА ЕПОХА І КУЛЬТУРА РЕАЛЬНОЇ ВІРТУАЛЬНОСТІ

Інформаційна епоха як ідея про те, що сучасний вік буде характеризуватися широкими можливостями для окремих осіб вільно передавати/приймати інформацію і мати миттєвий доступ до знань, що було б важко або неможливо в попередні епохи розвитку людства знайшла своє втілення в XXI столітті. І футурологічні прогнози Мануеля Кастельса зроблені ще в кінці XX, зокрема в роботах : "Информационная эпоха: экономика, общество и культура.; Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе; Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель" – розкривають ті тенденції і процеси які справді мають місце бути у сучасному світі, і більшою чи меншою мірою виражені у сьогоднішньому українському суспільстві.

Зокрема мова йде про формування так званих мережевих спільнот і інформаційну економіку, на якій і будуються дані спільноти. Крім того фундаментальними соціальними розломами в інформаційну епоху є: по-перше, внутрішня фрагментація робочої сили на інформаційних виробників і заміна родової робочої сили; по-друге, соціальне виключення значного сегменту суспільства, що складається з скинутих з рахунків індивідів, чия цінність як робітників / споживачів вичерпана і чия значимість як людей ігнорується; і, по-третє, поділ ринкової логіки глобальних мереж потоків капіталу і людського досвіду життя робітників[Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 243с].

Ще однієї з тенденцій, про які говорить Кастельс у світлі Інформаційної епохи є криза патріархальності, глибоке переосмисленням сім'ї, відносин статей, сексуальності і, як наслідок, особистості. Структурні зміни (пов'язані з інформаційною економікою) і соціальні рухи (фемінізм, жіночі рухи, сексуальна революція) кидають виклик патріархальній владі по всьому світу, хоча і в різних формах і різної гостроти в залежності від культурних / інституціональних контекстів.

Зміни у відносинах виробництва, влади і досвіду ведуть до трансформації матеріальних основ соціального життя, простору і часу. Простір потоків інформаційної епохи домінує над простором культурних регіонів. Позачасовий час як соціальна тенденція до анігіляції часу за допомогою технології замінює логіку годинного часу індустріальної ери. Капітал обертається, влада править, а електронні комунікації з'єднують віддалені місцевості потоками взаємообміну, в той час як фрагментований

досвід залишається прив'язаним до місця. Технологія стискає час до декількох випадкових миттєвостей, позбавляючи суспільство тимчасових послідовностей і деісторізує історію. Укладаючи владу в простір потоків, роблячи капітал позачасовим і розчиняючи історію в культурі ефемерного, мережеве суспільство перетворює соціальні відносини, вводячи культуру реальної віртуальності.

У інформаційній парадигмі зі заміщення місць і анігіляції часу простором потоків і позачасовим часом виникла нова культура: культура реальної віртуальності. Культуру реальної віртуальносі Мануель Кастельс розуміє: як систему, в якій сама реальність (тобто матеріальне / символічне існування людей) повністю занурена в установку віртуальних образів, в світ переконань, в якому символи суть не просто метафори, але містять в собі життєвий досвід. Це не є наслідком використання електронних комунікацій, хоча вони суть необхідні інструменти вираження в новій культурі. Матеріальний базис – ось що пояснює, чому реальна віртуальність здатна підпорядковувати собі уяву людей, а системи подання є їх засобом існування в просторі потоків і позачасовому часі. З одного боку, домінантні функції і цінності суспільства організовані в одночасності, без будь-якої тривалості, тобто в потоках інформації, які уникають досвіду, втіленого у всьому локальному. З іншого боку, домінантні цінності і інтереси конструюються безвідносно до минулого чи майбутнього, у позачасовому ландшафті комп'ютерних мереж і електронних засобів комунікацій, де всі вирази або миттєві позбавлені передбачуваної послідовності. Всі вирази з усіх часів і всіх просторів змішуються в одному і тому ж гіпертексті, постійно реорганізується і доступні в будь-який час і звідки завгодно, залежно від інтересів відправників і схильностей одержувачів. Ця віртуальність є наша реальність внаслідок того, що саме в цьому полі позачасових, позбавлених місця символічних систем ми конструюємо категорії і викликаємо образи, що формують поведінку, що запускають політичний процес, що викликають сни і народжують кошмари [Кастельс М., Химанен П. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. / Пер. с англ. А.Калинина, Ю.Подороги. – М.: Логос, 2002. – 219 с.].

Отже, становлення інформаційної епохи як нової часово-просторової формації передбачило появу феноменів – мережевих спільнот і інформаційної економіки,які в свою чергу здійснили нові трансформації у сфері ринку праці, розподілі робочої сили і т. д. Характерною і неминучою рисою нової епохи стає криза патріархальності, глибоке переосмисленням сім'ї, відносин статей, сексуальності і, як наслідок, особистості. Змінюється розуміння простору і часу – "позачасовий час". З'являється "культура реальної віртуальності" – систему, в якій сама реальність повністю занурена в установку віртуальних образів, в світ переконань, в якому символи суть не просто метафори, але містять в собі життєвий досвід – ця віртуальність і є наша реальність.

Ю. С. Ігнатуха, студ., ФГН МП-2, НаУКМА, Київ
ignatuha@gmail.com

МІСЦЕ ТА РОЛЬ УТОПІЧНИХ ПРОЕКТІВ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Ще з часів Давньої Греції до сфери філософських досліджень почали залучати соціально-політичну проблематику, вивчення суспільства та держави як під кутом зору наявного буття, так і розуміння їхніх ідеальних вимірів. Платонівська "Держава" слугує яскравим для цього прикладом. Власне, утопія у побутовому розумінні цього терміну і сприймається як опис ідеального соціального-політичного устрою. Втім, у філософському контексті є сенс робити поділ на "утопію" та "утопізм", хоча далеко не всі дослідники розмежовують ці поняття [Levitas R. The Concept of Utopia. – Bern: Peter Lang AG. – 2010. – P. 151]. Утопія, таким чином, можна визначати як твір чи систему, побудовану виключно на уявленнях та фантазіях автора, в той час, як утопізм пов'язаний із соціально-історичною критикою та надією на перетворення сучасного суспільного стану [Смирнова Ю. Д. Утопия, утопизм, утопическое сознание – основные смыслы. // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – №1, Т. 153. – 2011. – С. 145]. Тому у філософському дослідженні є сенс вести мову саме про утопізм.

В античній та середньовічній філософській думці можна виділити два основних утопічних проекти, які дозволяють не лише проаналізувати можливі концепції соціально-політичного устрою, а й прослідкувати критику наявного державного порядку. У цьому контексті слід згадами знову – таки як про "Державу" Платона, так і про хіліазм анабаптистів. Тим не менш, найбільшого розвитку утопічні проекти зазнали під час раннє-модерної доби. Добре відомим є проект "Утопії" Томаса Мора. І хоча Мор ставив за мету започаткувати новий літературний жанр, його ідею згодом розширили і застосували до як різновид соціально – політичних досліджень, а не просто новий жанр літературної творчості [Halpin D. Utopianism and Education: The Legacy of Thomas More. // British Journal of Educational Studies Vol. 49 No.3. – 2001. – P. 301]. До цієї ж доби належать "Нова Атлантида" Френсіса Бекона, "Місто Сонця" Томмазо Кампанелли та "Республіка Океанія" Джеймса Гаррінгтона. Пізніше, в епоху Просвітництва, утопізм використовувався філософами задля зображення переваг світу, де основою світоустрою є розум: таку концепцію розвивав, зокрема, Дені Дідро у своєму трактаті "Доповнення до "Подорожі" Бугенвіля.

Паралельно з цим, розвивалась і утопія як художній жанр, що згодом дало можливість розмежовувати утопічне в літературі, що бере початок від праці Мора та утопічне у філософії, яке простежується ще з Платона. Художній вимір утопії не втратив популярності і протягом 20 століття. До того ж, поряд з утопіями особливого поширення набули антиутопії. Останні мали певну схожість з утопізмом, оскільки важливе значення тут

мала критика сучасного соціально-політичного устрою, виявлення негативних рис сучасного суспільного життя. В той же час, актуальність філософського утопізму ставилася під сумнів. Це уможливило вести мову про кінець утопії – феномен, який ґрунтовно досліджений у однойменній праці Г. Маркузе [Herbert M. Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia. – Boston: Beacon Press. – 1970. – P. 62]. На думку Маркузе, утопізм втратив свій сенс, оскільки у XX столітті більше немає тих виробничих сил, що стояли б на заваді втіленню тих задумів, проектів, які унаочнені в певних концепціях, що пропонують соціально-політичні зміни.

Тим не менш, утопізм, хоч і менш поширений, продовжує існувати, тому стверджувати смерть утопій ще зарано. Більшість суспільно-політичних перетворень, що мали місце у XX столітті, використовували чи орієнтувалися на утопічні проекти, чи принаймні використовували деякі елементи утопій. У цьому ключі, комуністичний ідеал майбутнього, побудований К. Марксом та Ф. Енгельсом, також можна віднести до утопічних проектів [Weeks K. The Critical Manifesto:: Marx and Engels, Haraway, and Utopian Politics. // Utopian Studies Vol. 24 No. 2. – 2013. – P. 216]. Слід зазначити, що у сучасних філософських дослідженнях визнається особливе місце утопізму. Зокрема, на думку Саргента, кожна розвинена політична теорія містить в собі елементи утопізму. Втім, сам по собі утопізм визнається потенційно небезпечним інструментом, тож його застосування потребує певного балансу [Sargent L.T. Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought. // Polity Vol. 14 No.4. – 1982. – P. 566]. Ми спостерігаємо також розвивиток нових утопічних проектів, які або поєднують елементи художнього твору та соціальної критики (наприклад, "Острів" Олдоса Хакслі чи "Волден-2" Берреса Скіннера), або зосереджуються на можливих варіантах трансформації соціальної реальності (зокрема, "Uniorder" Джо Олівера).

До того ж, саме наприкінці XX століття та на початку XXI століття утопізм, виявлення його можливостей та меж отримали поштовх до нового осмислення [Sargent L.T. The Three Faces of Utopianism Revisited. // Utopian Studies Vol. 5 No. 1. – 1994. – P. 6]. Це дозволяє побудувати утопічні проекти на нових засадах – з усвідомленням можливостей та вад утопізму. Таким чином, із літературного жанру та соціальної критики утопізм перетворився на інструмент раціонального перетворення соціальної реальності.

В цілому, утопізм, утопії та антиутопії не зникають, оскільки виявляється що їхнє існування відкриває нові можливості для соціально-політичної думки. Важлива функція утопізму полягає у можливості переосмислення звичних теоретичних концептів, а також виявлення тих негативних, "мертвих" аспектів соціального життя людей, які потребують радикальної зміни з метою покращення умов людського існування. У XXI столітті утопізм все ще залишається вельми складним феноменом сучасного культурного життя, що потребує його подальшого вивчення з тим, щоб з'ясувати місце утопії в сучасному філософському дискурсі.

Б. А. Канівець, канд. філос. наук, ЖДУ ім. Івана Франка, Житомир
kanivetsba@gmail.com

ІСТОРИЧНИЙ ЧАС У ТВОРЧОСТІ Ф. БРОДЕЛЯ

Проблема історичного часу завжди була однією з провідних у філософії історії. Внаслідок прискорення наукового і технологічного зростання, збільшення динамічності в усіх сферах індивідуального і суспільного життя створюються умови для переходу на новий щабель історичного розвитку, але ці процеси супроводжуються виникненням все більшої кількості нових, часто унікальних проблем, від вирішення яких залежить не тільки власне подальший поступальний розвиток, а й його напрямок. Процеси глобалізації сприяють стабілізації світової політики, обміну товарами і науковою інформацією тощо, але, з іншого боку, регіональні проблеми часто набувають планетарного масштабу. У такому контексті актуальним постає дослідження проблеми історичного часу, особливо його гетерогенності.

На гетерогенний характер історичного часу одним із перших звернув увагу Ф. Бродель в своїй першій великій праці "Середземне море і середземноморський світ в епоху Філіппа II", яка побудована на взаємодії трьох вимірів історичного часу (час дуже великої тривалості, довготривалий і короткотривалий часи). Виділення цих вимірів пов'язано із різною динамікою змін у різних сферах соціально-історичного буття. Так, якщо макроекономічні процеси розвиваються досить повільно (наприклад, зміна способів виробництва чи виробничих відносин), то у політичній сфері події відбуваються надзвичайно динамічно (наприклад, зміни в політичних елітах, військові події тощо). Варто зазначити, що виділяючи у своїх дослідженнях тільки три виміри історичного часу, Ф. Бродель зазначав, що їх може бути значно більше, що пов'язано із гетерогенністю соціально-історичного буття.

Час дуже великої тривалості, або геоісторія має найменш динамічний характер. Цей вимір часу за своєю сутністю нагадує міфологічний час. Для останнього характерна незмінність, "квазівічність", одночасність соціальних подій. Так і геоісторія французького мислителя майже незмінна, будь-який рух у ній майже непомітний, а усі соціальні явища редукуються до простору у якому відбуваються. Тому час дуже великої тривалості може бути охарактеризований як напівміфічний час. У творчості Ф. Броделя це історія морів, річок, гір, долин, клімату тощо. Але це не історія природи самої по собі, а скоріше процес адаптації суспільств до природних умов та процес її зміни людьми. Така історія не є абсолютно пасивною, вона активна, але ця активність майже не помітна, що дозволяє вести мову про певну статичність часу дуже великої тривалості.

Довготривалий час є часом соціальних структур, систем стійких, упорядкованих соціальних зв'язків та відносин, якими виступають матеріальна культура, побут, великі економічні цикли тощо. Найбільш стійкою соціальною структурою Ф. Бродель називає цивілізацію. Як і прибі-

чники цивілізаційного підходу (М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі та інші) основу будь-якої цивілізації він вбачає в культурній особливості кожної з них, у релігії, побуті, сімейних відносинах тощо. Саме історія цивілізацій є найкращим виявом довготривалого історичного часу, де динаміка змін вимірюється тисячоліттями та століттями. На думку французького мислителя цивілізації є найдавнішими "акторами" історії, що мають найдовший строк життя.

Така постановка проблеми робить довготривалий час майже ідентичним із часом дуже великої тривалості, бо динаміка історичних змін знаходиться у зміні цивілізацій, а це періоди, що обчислюються тисячами років. Тому Ф. Бродель вводить поняття "кон'юктурний час", що переплітається з довготривалим часом життя цивілізації і вносить історичні зміни у внутрішньоцивілізаційну площину. На його думку існує безліч кон'юктур, що визначається різноманітністю сфер суспільного буття. Одна і та ж кон'юктура навряд зможе здійснювати вплив на економіку, політику, науку, мистецтво, побутове життя і так далі. Найбільшу увагу французький мислитель зосереджує на економічній кон'юктурі. Аналізуючи великі економічні цикли в Європі починаючи з XIII століття він вводить поняття "столітня тенденція", що пояснює довгострокові зміни в економічних процесах.

Короткостроковий вимір часу є історією подій, конкретних історичних фактів, коли динаміка змін може вимірюватись не тисячоліттями і століттями, а роками, днями і навіть годинами. На думку Ф. Броделя цей вимір часу є історією короткострокових, різких, вибухових змін, внаслідок чого вона є надзвичайно чутливою, направленою на фіксацію найменших соціально-історичних змін. Французький мислитель пов'язує цю історію, у першу чергу, із політичною сферою суспільного буття, яка, на його думку, носить лінійний характер. Але через надзвичайно сильну насиченість короткострокового часу в пізнавальному аспекті він, на думку французького мислителя, непридатний до побудови висновків.

Таким чином, історичний час отримує гетерогенний характер, він стає переплетінням різних вимірів темпоральності, які накладаючись один на одного творять історію. Багатоманітність цих вимірів вказує на те, що не історичний час творить суспільство і людину, а вони створюють все нові і нові виміри часу. Історичний час перестає бути статичним, одномірним, незмінним та вічним, він стає динамічним та гетерогенним. У такому контексті ми можемо вести мову про взаємну детермінацію, з одного боку, історичний час внаслідок, у першу чергу, незворотності детермінує соціально-історичне буття, але, з іншого, саме це буття бере участь у ґенезі та розвитку часу. Отже, історичний час не є незміною, напередзаданою даністю він є динамічною сутністю, що змінюється та розвивається разом із зміною та розвитком людства.

С. Г. Карпова, канд. філос. наук, ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпропетровськ
svet.univ@gmail.com

КРИЗОВІ ПОБУДОВИ В ФІЛОСОФІЇ О.ЗІНОВ'ЄВА

Може виникнути питання: "Чому саме тема "кризи" є пріоритетною в побудовах О.О.Зінов'єва"? Відповідь дає сам філософ в інтерв'ю Ф. Мєдвєдєву в Мюнхені 1990 р.: "Я нічого не відкидаю, я аналізую, констатую факт кризи: криза влади, криза ідеології, інтелектуальна криза, що виражається в буянні ідіотизму, моральна криза, психологічна криза" [Падение с "Зияющих высот" (интервью в Александром Зиновьевым) // Медведев Ф. Н. После России. – Москва: Республика, 1992. – С. 285]. Цікаво, що в кін.1980-х – та в 1990-му р. Зінов'єв не сприймає кризу як те, що фіксує кінець існування та те, що натякає на завершеність. Так, більшість сучасників філософа вважали що він дуже критично та навіть депресивно аналізував і прогнозував соціальні зміни, що відбувалися під час перебудови. Але на сьогодні ми можемо констатувати оптимістичне сприйняття їм не стільки ситуації, що відбувалася на той час, скільки варіантів потенційного вирішення: "Я стверджую, що криза скоро скінчиться, максимум через п'ять років країна буде виходити з кризи, вже почалася в країні контрперебудова, ключем контрперебудови є питання про владу, ключем всередині влади є питання про надвладу" [Падение с "Зияющих высот" (интервью в Александром Зиновьевым) // Медведев Ф. Н. После России. – Москва: Республика, 1992. – С. 285]. Але ідея про контрперебудову виявилася ілюзорною. О. Зінов'єв не зрозумів, що радянська система в кінці 1980-х рр. була беззахисною перед ідеологією споживання. Комуністичні та комсомольські вожаки вже не бажали подвигів в ім'я соціалізму, а лише особистого збагачення. Перебудова поглиблювалася із кожним днем руйнуючи комуністичне суспільство.

Так ми можемо бачити, що онтологія кризи, та "криза" як тема соціально-філософських побудов набуває тимчасової забарвленості. Додаткове обґрунтування цього припущення знаходимо в формулюванні О. Зінов'євим тотожного сприйняття "кризових явищ" та "хвороби": "Те, що називають перебудовою, це не оздоровлення, не прогрес, це хвороба. Перебудова є кризою...Кризу в СРСР на Заході вважають крахом, мовляв, на Радах можна ставити хрест. А я вважаю таку точку зору абсурдною і даю п'ять-шість років з сьогоднішнього дня, протягом яких Радянський Союз почне виходити зі стану кризи..." [Падение с "Зияющих высот" (интервью в Александром Зиновьевым) // Медведев Ф. Н. После России. – Москва: Республика, 1992. – С.283]. Тут соціальний та політичний дискурси кризи перетинаються в побудовах Зінов'єва та розглядаються в єдиному змістовому полі, позитивному в потенційному фіналі. Позитивному в тому сенсі, що тут в фіналі не прогнозується Олександром Зінов'євим повна деструкція культурно-соціальних конструкцій, а лише трансформація політичного устрою. Однак філософ

помилився, криза влади в Радянському Союзі була значно глибша, ніж він собі уявляв. У 1990 році починається розпад СРСР, із його складу з першу виходять прибалтійські республіки, а після невдалого путчу в серпні 1991 року Союз остаточно розпадається. 22 серпня 1991 року призупиняється, а потім взагалі забороняється діяльність КПРС. Тієї самої структурі, яка на думку О. Зінов'єва складала нервову систему радянської державності. Криза влади виявилась нерозривно пов'язаною із ідеологічною кризою. Правляча верхівка КПРС дуже легко відмовилися від марксистсько-ленінської ідеології заради збереження влади на уламках СРСР.

Сприйняття "кризи" як "кінця" в соціально-політичних побудовах філософії О.Зінов'єва формулюється пізніше. Так, в бесідах з В.Кожемяко в 1994 р. його співрозмовник помітить "фатальну приреченість", "безальтернативність" та катастрофічність суджень Зінов'єва стосовно майбутнього Росії це "…колоніальна або в кращому випадку полуколоніальна країна, вимираюче російське населення…Падає народжуваність, зростає смертність, заохочується алкоголізм" [Александр Зиновьев о русской катастрофе. Из бесед с Виктором Кожемяко. – Москва: Алгоритм, Эксмо, 2009. – С.31]. І в такому сенсі, на нашу думку, ми вже маємо справу в побудовах О.О. Зінов'єва з "кризою" як саме "занепадом", вийти з якого майже неможливо. Філософ на власному екзистенційному, а також на суспільному рівні загострює сприйняття ситуації та позначає, що "Той стан, в який вступила Росія, я називаю трясовиною. Політична трясовина, інтелектуальна, духовна і всяка інша. Болото. А в болоті буревіїв не буває" [Александр Зиновьев о русской катастрофе. Из бесед с Виктором Кожемяко. – Москва: Алгоритм, Эксмо, 2009. – С.32]. Приреченість та невідворотність – ось стисла характеристика нового сприйняття кризового стану.

Також можна виокремити в філософських побудовах О.Зінов'єва інші дискурси теми кризи. Наприклад, те, що умовно можна назвати "інтелектуальна криза". З нашої точки зору, більш аргументовано можна говорити саме про інтелектуальну кризу, яка породжує соціальну кризу, ніж антропологічну. Хоча при першому наближенні до побудов Зінов'єва може виникати відчуття, що філософ продовжує постмодерні інтерпретації, на кшталт фукольдіанських суджень про смерть людини, та аналізує і фіксує лише антропологічну кризу. Але ми схильні вважати, що логічний та онто-гносеологічний аспекти є більш пріоритетними для нього та розкриваються завдяки його "інтелектології", остаточно сформульованої в 2006 р., та розробленої ним ще в 1951 – 1975 рр. Так філософ зазначає: "Інтелектуальне середовище забруднене, отруєне, знівечене ще більше, ніж середовище природне. І це не викликає ніякої тривоги ні в кого, взагалі не помічається і не сприймається як явище катастрофічне. Інтелектуальний матеріал, який міг би хоча б усвідомити і поставити саме проблему, взагалі не допускається до життя в якості її значущого компонента. А той, який підтримується, поширюється і заповнює інтелектуальний простір, справляє враження найбільших досяг-

нень прогресу" [Зиновьев А.А. Фактор понимания. – Москва: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С.511]. Підтвердження нашого припущення, позначеного вище, ми також знаходимо в фіналі праці "Фактор розуміння": "…людство як ціле втратило сенс самого свого соціального буття. Воно вбило сам фактор свого розуміння... Найбільш ймовірний кінець людства – войовнича дурість. Людство загине від своєї дурості" [Зиновьев А.А. Фактор понимания. – Москва: Алгоритм, Эксмо, 2006. – С.521]. Тобто ми можемо бачити, що для О.О. Зінов'єва криза людства, його "кінець" – це наслідок кризи інтелекту, і тому тема не може бути вирішена через припущення здійснення найближчим часом стрімкого інтелектуального зростання, тому що воно не є пріоритетним для "господарів нового світу". Так ця тема виходить з меж лише соціального та набуває логіко-онто-гносеологічного забарвлення.

Підводячи підсумок розвідок теми "кризи" в філософських побудовах О.Зінов'єва слід зазначити, що вона не вичерпується лише позначеними вище дискурсами, а представлена ще й іншими міждисциплінарними рефлексіями, які мають значний пізнавальний потенціал.

М. В. Кірізвас, студ., ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпропетровськ
masha.kirizvas@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Сучасне кризове українське суспільство є суб'єктом та об'єктом значних економічних, політичних та культурних трансформацій, провокуючи інтелектуальний підйом серед найрізноманітніших прошарків суспільства. Поглиблення та загострення процесів державотворення та націотворення зумовлює ряд викликів, питань та завдань, опрацювання яких є необхідним для подальшого якісного розвитку. Саме тому виникає потреба у рефлексії над сучасним плюралістичним дискурсом, що зосереджує в собі питання політики, державного управління, економічного розвитку, соціального забезпечення, освіти та науки. Плюралізм та багатовекторність дискурсу призводять до його фрагментації та розірваності між певними ідеологічними моделями, заангажованими політичними інтересами. Як реакція на невизначеність та нестабільність, невпинно збільшується кількість псевдо-фахівців, здатних надати "правильну" оцінку ключовим характеристикам, явищам та тенденціям українського суспільства, що ускладнюється неможливістю знаходження критерія, який дозволяв би сортувати правди та вигадки засобів масової інформації та політичних еліт. Серед рішень, які частково могли б полегшити орієнтацію в українському інформаційному океані, слід виокремити філософію як школу мислення і моральний дороговказ для громадянського суспільства.

На необхідності формування комунікації між державними структурами, громадянським суспільством, представниками науки та мистецтва задля конструктивного вирішення актуальних питань та формування

раціональності наголошували представники комунікативної філософії, серед яких слід виокремити Ю. Хабермаса. Його позиція, на думку автора, є актуальною для теперішнього суспільства, а саме: "В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, выражения и оценки и без того пронизывают друг друга. Поэтому протекающим в жизненном мире процессам общения и взаимопонимания потребна культурная традиция во всей её широте, а не только благословенные плоды науки и техники" [Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие// Философия как местоюлбститель и интерпретатор / Пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева, послесл. Б. В. Маркова. – СПб.: Наука, 2000. с. 31-32]. Дійсно, ефективність різноманітних соціальних інститутів та громадянського суспільства загалом залежить від можливості порозумітись, створити діалог та на його основі формулювати дефініції вихідних понять, які могли б сформувати спільне бачення проблем, виокремити найоптимальніші рішення. Однак, проблема полягає у тому, що немає окреслених критеріїв правди, тож потенційні учасники діалогу, хоча намагаються рухатись в одному напрямку, роблять це з різних стартових ліній. Іншими словами, дискредитація засобів масової інформації та недовіра до політичної "еліти" зумовлюють відсутність зв'язку між різними громадськими організаціями та спілками. Виникає потреба синтезувати напрацювання дослідників та активістів, піддавши критичному аналізу недоліки та переваги.

На сьогодні філософія виходить зі стін університетів у кав'ярні, клуби та квартирники, що говорить про зріст попиту на філософування, особливо серед освіченої молоді. Однак філософування потребує філософів, завдання яких – поширювати філософську культуру серед громадян різного соціального та економічного статусу на, частіше за все волонтерських засадах. Завдяки можливості доступу до західноєвропейських та американських моделей викладання та презентації філософії, українські викладачі починають наголошувати на її практичній користі, яка полягає у покращенні комунікаційних навичок та моральному вихованні. Тож спостерігається переспрямування філософії від метафізики до бізнесу, спорту та медіа-простору. Тим не менш, найбільш важливим є загострення проблеми обґрунтування цінностей, смислів та національної ідеї, вираження якої є одним з першочергових завдань вітчизняної філософії.

Необхідно також відзначити роль філософії у контексті ідеологізації, яка частково спрямована на забезпечення виживання держави під час військової небезпеки. Звичайно, слід погодитись з Хабермасом у тому, що "її претензії на дискурсивне обґрунтування неможливо перевірити; помилковим є загальний і незалежний критерій, за допомогою якого могли б це зробити, коли ми перебуваємо в межах ідеологічної свідомості і свободу дискурсу для нас силоміць припинено" [Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – Київ: Либідь, 1996. – с. 90]. У таких обставинах філософія має бути не суддею, не посередником, а уособленням поміркованості та ініціативності, що виражається в діяльнісній позиції щодо впровадження позитивних інновацій, якісних змін та

фундаментальних ціннісних трансформацій. На перший погляд, така позиція не дозволяє бути нейтральним інтерпретатором, рівновіддалених від найгостріших соціальних проблем. Тим не менш, культура відповідальності та взаємоповаги як мова філософії у сучасному гуманітарному дискурсі сприятиме вихованню соціально активних громадян та зниженню ескапізму серед молоді.

Загалом, слід зазначити, що несприятливий у політичному та економічному вимірах період розвитку українського суспільства є надзвичайно корисним у філософському сенсі, адже він служить каталізатором морального та інтелектуального розвитку. Входження філософії у громадянське суспільство призведе до якісних політичних, соціальних та інтелектуальних зрушень, що забезпечить гармонізацію розрізнених полівекторних гуманітарних дискурсів а також знаходження консенсусу як основи побудови діалогу всередині громадянського суспільства та держави.

Н. М. Ковтун, канд. філос. наук, доц., ЖДУ, Житомир
miller-melnik@ukr.net

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТНОСТІ СУСПІЛЬНОГО ВОЛІННЯ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ

Протягом останніх десятиліть у різних сферах соціального буття відбуваються кардинальні перетворення, які торкнулися взаємодії між індивідом і соціальною групою, громадянином і державою, людиною і суспільством, суспільством і державою. Зазначені трансформації збігаються з глобальним поширенням новітніх інформаційних технологій, які чинять вирішальний вплив на функціонування індивідуальної й суспільної свідомості. Однак розвиток інформаційних технологій не тільки не призвів до зростання рівня людської свободи, скільки перетворив людину на об'єкт ще більших політичних, релігійних та економічних маніпуляцій. Внаслідок цього у сучасному соціумі зростає вплив світоглядних орієнтацій, які заперечують необхідність високого рівня вольової активності людини. Під впливом таких уявлень відбувається формування нового типу людини, яка зневірилася у власній здатності позитивно впливати на суспільний розвиток. У контексті цього значної актуальності набуває дослідження проблеми розширення суб'єктності суспільного воління у різні історичні епохи.

Інституалізація суспільної волі як явища цивілізаційного розвитку в ретроспективі пов'язана з особливостями конкретного історичного періоду. У період первісного суспільства домінують афективно-вольові форми регуляції соціальної поведінки, які базуються на міфологічному типі світогляду. Натомість для традиційного суспільства властива авторитарно-традиційна воля, пов'язана з жорсткою регламентацією соціальних ролей. Придушення індивідуальної волі у такій системі відліку не сприймалось як порушення прав і свобод людини. У первісному суспільстві у родовій спільноті виявлення індивідуальної волі було жорстко регламе-

нтованим. Індивідуальна й суспільна свідомість у цей період базувалася на світоглядних принципах традиціоналізму, анімізму, тотемізму й системи табу. В таких умовах рід існує як єдине ціле, суб'єкт неподільної волі. Відтак, суспільна воля у первісному суспільстві набуває ознак колективної родової волі, жорстко регламентованої й закріпленої у моральних і релігійних нормах. Ця воля мала загальнообов'язковий характер і була непорушною для членів спільноти, забезпечуючи виживання роду і окремих його представників в умовах тотального тиску з боку природних і соціальних викликів.

Разом з переходом від первісного до рабовласницького суспільства відбувається не тільки виокремлення з колективу індивідів, а й становлення індивідуальної волі. Під впливом переходу від міфологічного типу світогляду до релігійного відбувається фрагментація єдиної ще донедавна колективної волі. У межах релігійного світогляду людина стає суб'єктом духовного спілкування з вищими силами, богами або єдиним богом. Як окрема особа, вона несе безпосередню відповідальність перед ними за власні вчинки. Хоча порівняно з первісним суспільством, раб був активнішим суб'єктом трудової діяльності, виявлення його індивідуальної волі охоплювало досить обмежену сферу, адже ні сам раб, ні соціальне оточення не визнавало його особистісного статусу. Консолідація й акумуляція індивідуальної волі рабів була обмежена їх соціальним становищем, а її вплив на становлення суспільного воління у рабовласницькому суспільстві був достатньо незначним. Колективна воля рабів була нерозвинутою й опосередкованою інтересами особистого звільнення і збагачення. При цьому воля рабів рідко була зорієнтована на задоволення далекосяжних суспільнозначущих потреб. Фактично в умовах рабовласницького суспільства суб'єктами суспільного воління були вільні особи-громадяни та великі й малі соціальні групи як виразники потреб та інтересів певної частини населення. Утім, уся повнота суспільної волі у такому суспільстві була сконцентрована в руках пануючого класу рабовласників. Втілюючи у соціальному середовищі власні інтереси, представники цієї верстви через володіння засобами виробництва зосередили в своїх руках ресурси державного і суспільного регулювання. Навіть на рівні релігійної свідомості у рабовласницькому суспільстві освячувалася чітка градація між повносправними і неповносправними його членами. У цих умовах розширення прав і свобод громадян було можливим лише через зіткнення протилежних воль у жорстоких соціальних конфліктах (соціальних заворушеннях, повстаннях, революціях, війнах та ін.).

Істотні якісні зміни у змісті індивідуальної і суспільної волі відбуваються у феодальному суспільстві. В ситуації неможливості сповна реалізуватись у становому суспільстві переважна більшість людей змушена була переспрямовувати вольові зусилля на вдосконалення власної внутрішньої духовної сутності, насамперед, у напрямку аскетизації життя. Під впливом домінування християнського типу світогляду відбувається не тільки формування внутрішньої духовної особи, а й переспря-

мування індивідуальної волі на вдосконалення душі людини. Якщо ж говорити про суспільну волю у феодальному суспільстві, то вона відображала переважно потреби й інтереси феодальної верхівки та представників релігійних інституцій.

Розширення соціальної бази суспільного воління пов'язане зі становленням капіталістичного способу виробництва. У політичній сфері це втілилось у буржуазних революціях, становленні перших республіканських режимів та конституційних монархій, основним законом в яких стали конституції як сконцентроване уособлення суспільної волі. Суб'єктом вироблення й ретрансляції суспільної волі в епоху капіталізму стає буржуазія. Завдяки усвідомленню власних економічних, соціальних і політичних потреб воля буржуазії спрямовується не лише на революційні зміни в суспільстві, а й на становлення парламентських інституцій як осередку впровадження волі широких верств населення на суспільному рівні. Ретрансляція індивідуальної волі на суспільний рівень відбувається через механізми впровадження свободи слова, свободи віросповідання, а в перспективі й обмеженого виборчого права.

У ХХ ст. в умовах індустріального суспільства розширення соціальної бази суспільного воління відбулося через упровадження загального виборчого права. Певний вплив на вироблення суспільної волі у цей період здійснюють і громадські організації. У демократичних спільнотах значний вплив на суспільне волевиявлення починають справляти представники економічної та наукової еліти. На якісно новий рівень суспільне волевиявлення виходить у постіндустріальному суспільстві. Глобальні системи комунікацій дозволяють швидко поширювати інформацію по усій земній кулі. При цьому суб'єктом суспільного волевиявлення стає вся людська цивілізація. Подібні тенденції містять у собі й глобальні ризики. Мається на увазі здатність в умовах інформаційного суспільства не тільки швидко поширювати інформацію, а й можливість спотворювати волевиявлення мільйонів людей через інформаційні маніпулятивні практики.

В. О. Ковчак, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
ynive@i.ua

ВЛАДА І ВОЛЯ ДО ВЛАДИ У КОНТЕКСТІ СЕМІОТИЧНОГО КОНСТРУЮВАННЯ ДІЙСНОСТІ

Соціальна дійсність неоднорідна, динамічна, мінлива, а одні соціальні процеси (маніпулятивного, узурпаторського характеру, тощо) через непомітне викривлення простору соціальної дійсності приховують себе і видають за інші процеси (громадянська відповідальність, патріотизм, необхідхість, тощо). Розгляд репрезентації і дискурсу як семіотичних чинників у конструювання простору соціального конструювання дасть змогу чіткіше, виразніше осягнути і зрозуміти наявність тих процесів, що узурпують владу, симулюють її і ведуть маніпуляції над людиною – над її життям, розумом, працею, душею.

В контексті суспільної дійсності репрезентація є чинником легітимізації влади, оскільки забезпечує постійне відправлення (референцію) до сутнісних начал влади (воля народу, воля монарха, воля парламенту, інше). Репрезентація, віддаляючись від репрезентамента до марґінесу через втрату референційного механізму може вироджуватися у презентацію як певного роду тематичну картинку, що не реферує до репрезентамента. Презентація має на меті демонстрацію зображення суті, але не референцію (або, принаймні, така референція є слабкою). Якщо у механізмі репрезентації визначальним чинником є репрезентамент (те, що репрезентується), то у контексті презентації визначальним чинником є уже сам презентатор (той, хто показує; той, хто презентує), який – фактично – набуває характеру суспільного медіума (як свого роду всезнаючого експерта чи скандального одіозного персонажа).

Сучасний соціальний медіум є секулярним святим і володіє секулярними харизматами, які вивищують його у суспільній дійсності над іншими: конструювання суспільного медіума здійснюється за усіма принципами конструювання святого епохи Середньовіччя, але навпаки, зворотньо. Функція суспільного медуіма полягає у постійному створенні, підтриманні і демонстрації вибраності себе, поставленості себе, привілейованості себе.

Важливо наголосити, що така презентація не відправляє до своїх необхідних начал, а закорінюється сама у собі: не відправляє до необхідного начала, а відправляє до своєї власної волі бути началом.

Воля до влади презентує власне тільки волю, бо й саме словосплучення "воля до влади" реферує до волі, а не до влади: воля до влади означає відсутність влади, але наявність волі. Влада же сама по собі уже є вольовою. Відношення влади і волі у метафізиці Ф. Ніцше є таким же, як взаємовідношення репрезентаменту влади (суть влади; те, що зумовило і зумовлює владу: воля народу, воля парламенту, інше) і репрезентату влади (як свого роду вольового агента, що собою презентує суть). Здійснюється підміна, яка на перший погляд і непомітна: влада підмінюється волею до неї – і потітична дійсність внаслідок цього стає не дійсністю владних стосунків (як власне владних), а дійністю вольових (як таких, що влади не мають, але хочуть).

Влада здійснюються семіотичними засобами, серед яких дискурс є не менше вагомішим, аніж репрезентція. Варто зауважити, що між репрезентацією та дискурсом існує оберненопропорційний зв'язок: при сильній репрезентації дискурс слабкий.

У дослідженні "Репрезентація як теоретична проблема" П. А. Білек (Petr A. Bílek) наводить цікаву аналогію кіл на воді як моделі репрезентації: вкинутий камінь на поверхню води зумовлює кола [Petr A. Bílek. Reprezentace jako teoretický problém //Jazyky reprezentace. Reprezentace ve filozofii a v myšlení o umění a kultuře. – Praha: Akropolis, 2012. – s. 15] – від характеру кіл на волі не можна із повною достовірністю ствердити щось про вкинути річ, але можна встановити що кожне наступне коло **повторює і водночас спотворює** перше коло як метарівень. Така аналогія відправляє не лише

до конотацій осмислення у філософії мови епохи романтизму [Яковенко С. Романтики, естети, ніцшеанці. Українська та польська літературна критика раннього модернізму. – Київ, 2006, с. 197-199], але й до онтологічних пошуків досократиків – зокрема, Геракліта.

У контексті дослідження репрезентації і дискурсу цю аналогію можна продовжити, вказавжи на суттєві характеристики дискурсу і репрезентації у контексті соціально-філософського дослідження суспільства і влади. Як дискурс, так і репрезентація може перебувати у двох станах активнності, від чого залежить їхня сила значущості у суспільному конструюванні: турбулентність (сила сильного потоку, яка нейтралізує сторонні об'єкти на перешкоді) і ламінарність (повільність, млявість потоку, у якому навіть незначний сторонній об'єкт може спровокувати збурення навколо).

Висновок. Середовище суспільної дійсності має мінливий і динамічний характер, який зумовлює можливість спотворень і маніпуляцій. А відтак, при вивченні семіотичних чинників конструювання соціальної дійсності треба враховувати і мінливу динамічність середовища (зокрема, редукція репрезентації у презентацію із загрозою подальшої симуляції), а також ламінарність і турбулентність репрезентації і дискурсу як семіотичних чинників конструювання соціальної дійсності.

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

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ ДОВІРИ

Проблематизації довіри в сучасному глобалізованому світі, перенасиченому різноманітними кризами, сприяє значне системне ускладнення соціуму, динамічність та рольова диференціація, визначаючи численні взаємодії з непевним Іншим (як персоніфікованим, так і деперсоніфікованим) в нестабільному соціальному середовищі. Філософія довіри виявляє синергійний потенціал довіри, що забезпечує ціннісно-нормативну основу самоорганізаційних процесів в ризикових умовах. Серед дослідників ціннісного підґрунтя довіри слід відзначити Н. Лумана, Ф. Фукуяму, Е. Усланера, П. Візгіна, П. Штомпку, Т. Ямагіші та ін..

Соціальна невизначеність та принципова непередбачуваність як базові ознаки довіри зумовлюють звернення до аналізу підстав соціальної надійності, що уможливлює функціонування генералізованої довіри як довіри більшості людей. На думку Е. Усланера, у відносинах довіри місце чітких гарантій надійності інших займає оптимістична орієнтація на краще та припущення про властиві іншим характеристики чесності та гідності, що й зумовлює орієнтативне трактування довіри як морального імперативу гарного відношення до інших, навіть за відсутності взаємності [Uslaner E M. The Moral Foundations of Trust / Eric M. Uslaner. – Cambridge: University Press, 2002. – 312 p.]. Однією з ключових умов підтримки довіри в тривалій перспективі є саме визнання довіри як соціальної цінності, що актуалізує також проблематику спільного блага, відповідальності, солідарності, підтримки належного нормативного рівня тощо.

Аксіологічна концептуалізація довіри як ціннісної основи соціальної взаємодії передбачає розкриття положень "довіри як цінності" та "цінності довіри", актуалізуючи аналіз критеріїв нормативної значущості та прогнозованої надійності, а також окреслення соціокультурної обумовленості довіри. Як імперативне відношення в аспекті вірності обіцянкам та зобов'язань дотримання певного нормативного рівня взаємності довіра має внутрішню цінність, оскільки ініціює прояви доброї волі відносно бажаних орієнтирів порядності, чесності, компетентності, відповідальності тощо. Ціннісно-нормативна природа довіри визначає силу соціальної потреби розповсюдження неформальних настанов соціально схваленої поведінки, прийнятність та тиражованість якої на макрорівні визначається концептом "культури довіри", що в цілому відображає процес не стільки кількісної, стільки якісної ціннісної зміни, що може бути концептуалізовано в аспекті ціннісної емансипації.

Застосування концепту ціннісної емансипації для характеристики процесу ставлення культури довіри дає можливість з'ясувати співвідношення особистих та колективних цілей та інтересів, а також виявити роль свободи та відповідальності в ціннісній еволюції сучасного соціуму. Під ціннісною емансипацією розуміється розширення поля діяльності, збільшення можливостей для розмаїття індивідуальної та суспільної самореалізації, відкриття нових горизонтів соціальної взаємодії та узгодження інтересів. Розглядаючи ціннісну емансипацію в контексті становлення нових постматеріалістичних цінностей, масштабне порівняльне дослідження яких здійснюється соціологічним проектом World Values Surveys, визначимо її специфіку в контексті звільнення від норм традиційного суспільства (з властивою йому настановою покори загалу та лояльності влади) та переходу від цінностей виживання до цінностей самореалізації.

Процес становлення культури довіри як реалізації цінностей самореалізації передбачає розповсюдження цінностей свободи вибору, внутрішнього переконання (на відміну від зовнішнього примусу), особистої незалежності, відповідальності за власне життя, дієвої активності. Емансипаційні цінності сприяють становленню культури довіри як укоріненій в свідомості людей прихильності певній нормі, передбачаючи "примат свободи особистості над дисципліною колективу, різноманіття над відповідністю груповій нормі, громадянської незалежності над державною владою" [Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Рональд Инглхарт, Кристиан Вельцель: [пер. с англ. М. Коробочкина]. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с. – С. 391-392]. Культура довіри як ціннісна емансипація суспільства формується потужною соціально-активною мотивацією ефективної взаємодії, координуючи власні дії з урахуванням спільних інтересів.

Розрізняючи індивідуальний, масовий та культурний онтологічні рівні довіри, П. Штомпка розглядає становлення культури довіри в аспекті переходу відчуття *нормальності* виправданих виявів довіри як локальної

поширеної практики, що є проявом середовища довіри, до відчуття їх *обов'язковості* (як взаємоприйнятної максими чесності, порядності, професійної компетентності та ін..), що отримує широке розповсюдження на рівні всього суспільства [Штомпка П. Доверие – основа общества / Петр Штомпка: [пер. с пол.. Н.В. Морозовой]. – М.: Логос, 2012. – 440 с.]. В цілому культура довіри базується на випереджальній (авансованій) оцінці генералізованого іншого як вартого довіри, що результується в колективному досвіді попередніх успішних взаємодій, демонструючи взаємообумовленість в процесі забезпечення ефективності функціонування всього суспільного організму та актуалізуючи такі соціальні індикатори, як рівень корупції та злочинності, стан соціального захисту, рівень забезпечення безпеки, якість життя та ін.. Культура довіри, таким чином, відображає постійно підтримувану соціальну надійність відносин довіри в співдіяльності з іншими, що закріплюється в правилах, увиразнюючи ціннісно-нормативний контекст реалізації можливого-буття-в-довірі.

Е. М. Корепанова, студ., УрФУ, Екатеринбург, Россия
elizavetakors95@gmail.com

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИОПАТИИ: СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В наше время очень часто приходится сталкиваться с феноменом социопатии, но точного представления о нем так и не сложилось, так как он встречается в контексте либо обаятельного и хладнокровного (как показывают современные сериалы), либо психически нестабильного (как вещают криминальные новости) человека. Однако в современной психиатрии социопатию определяют именно как диссоциальную психопатию или расстройство личности, неприкрыто намекая с помощью добавки "пат" на некую патологию, основные признаки которой – постоянное нарушение социальных норм и повышенная агрессивность. Получается, что это или заболевание, или сознательный выбор человека. Так кто же такой социопат?

Предположим, что это форма биологических импульсов, заложенных в человеческой природе. Большинство во время своего развития, взросления, в процессе социализации приглушает в себе это естественное человеческое начало. Но не всем это под силу и кто-то остается "плыть по течению", подчиняясь своим импульсам. В статье "Человек как враг" Георг Зиммель достаточно точно выражает данную позицию о заложенной в человеке враждебности: "Эмпирически, согласно рассудку, человек является просто эгоистом, обратить этот естественный факт уже не сможет сама природа. В человеческой вражде причина и действие часто находятся вне связи и разумной пропорции: невозможно понять, является ли предмет спора действительным поводом или лишь выходом для существующей вражды. В целом создается впечатление, что люди никогда не любили друг друга из-за вещей столь ма-

лых, как те, из-за которых они ненавидят" [Зиммель Г. Человек как враг // Социологический журнал. – 1994. – № 2. – С.115]. Зиммель придерживается мнения, что индивидам присуща антипатия, у них есть абстрактное стремление к оппозиции. С этим трудно не согласиться, потому что намного проще при формальной или неформальной встрече внушить недоверие к кому-либо, чем принудить к доверительному отношению к третьему незнакомому лицу. Из этого следует, что мы изначально настроены враждебно друг к другу, это наша природа и против нее не пойдешь. Роберт Мертон тоже начинал разговор о естественном биологическом характере некоторых социальных "недостатков": "Социальный порядок – всего лишь инструмент для "регулирования импульсивных действий", "социальной переработки" напряжений. Следует отметить, что эти импульсивные действия, прорывающиеся сквозь социальный контроль, рассматриваются в качестве проявления биологически обусловленных влечений. Предполагается, что стремление к неподчинению коренится в самой природе человека" [Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, 2006. С.309]. Несмотря на предложенные доводы, возникает сомнение насчет выдвинутого тезиса. Почему эти импульсы начинают преобладать лишь у значительного меньшинства? Агрессивность и враждебность психологи определяют как признак социопатии, но не всякий агрессивно настроенный человек является социопатом. Раз эта черта заложена во всех индивидах, она может проявиться в любой момент в каждом из нас. То, что было описано вышеперечисленными авторами, может лишь оправдать поведение, приписываемое людям с припиской "пат", но не помогает выявить подлинное определение "социопатии".

Как видим, рассуждая на данную тему, мы сталкиваемся с подменой смыслов, а именно нам пришлось отделять психическое отклонение от сознательного выбора. Социопатия для меня определяется как психологическое состояние, в котором личность остро ощущает непреодолимое на данном этапе противоречие между своими внутренними установками и правилами игры, существующими в обществе. В зависимости от своего интеллектуального уровня, склада характера и воспитания пребывающая в таком состоянии личность вступает в ту или иную форму противостояния установившемуся порядку взаимоотношений. Это противостояние бывает как пассивным, так и активным. При этом социопат не обязательно должен чётко для себя всё формулировать. Социопатия – состояние не пожизненное. Радикальное изменение общественных отношений или открытие новых внутренних перспектив может привести к его исчезновению. Социопатия – не следствие природных наклонностей, а результат столкновение личности с обществом.

І. В. Корупятник, асист., КДПУ, Кривий Ріг
rishkakor@gmail.com

ДВІ ГРАНІ СВОБОДИ В МАРКСИСТСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРИЧНОГО ДЕТЕРМІНІЗМУ

Марксистська філософія, незважаючи на своє гуманістичне спрямування і спробу раціональними методами пояснити закономірності суспільного поступу, фактично використала ці методи для пояснення попередньої історії та обґрунтування необхідності настання ери комунізму. Це зумовлює неоднозначне розуміння категорії свободи: з одного боку, саме до її досягнення спрямований історичний процес, з іншого – специфічні закони його розвитку мають об'єктивний характер і можуть унеможливлювати свободу.

Основним підґрунтям марксистської концепції є визнання провідної ролі виробничих відносин, що відповідають певному рівню розвитку матеріальних виробничих сил – суспільно-економічній формації. Крім того, сукупність виробничих відносин складають економічну структуру суспільства – той базис, який зумовлює зміни в усій надбудові (інших сферах суспільного буття). Ці зміни не безпідставні, а цілком закономірні, і відбуваються через наявність на певних етапах розвитку протиріч між основними структурними компонентами матеріального виробництва: виробничими силами та виробничими відносинами [Маркс К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 13. – 1959, с. 6-7]. Другою важливою складовою марксистської концепції історичного детермінізму є революційна маса (пригноблений клас), яка "повстає не тільки проти окремих сторін попереднього суспільства, а й проти самого попереднього "виробництва", проти "сукупної діяльності", на якій воно базувалося" [Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 3. – 1955, с. 38]. При цьому, за словами К. Маркса, за відсутності одного з компонентів перехід на новий більш прогресивний етап розвитку не відбудеться.

Тож, механізм реалізації принципу історичного детермінізму полягає в тому, що конфлікт між продуктивними силами та виробничими відносинами призводить до революції, що має вивести суспільство на новий більш високий ступінь розвитку. Суспільний прогрес, представлений у вигляді послідовно змінюючих одна одну суспільно-економічних формацій, спрямований до "царства свободи", яке, за словами К. Маркса, "починається лише там, де закінчується праця, продиктована потребою та зовнішньою необхідністю" [Маркс К. Капитал / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 25. – Ч. 2. – 1962, с. 386-387]. Формально свобода на кожному наступному етапі розвитку зростає прямо пропорційно сукупності соціально-економічних та політико-правових відносин, проте фактично вона цілком підпорядкована необхідності і повністю проявить себе лише з настанням комунізму. Це

пов'язано з тим, що виробничі сили хоча й з необхідністю обов'язково постають в процесі суспільної діяльності, однак виникають незалежно від волі людей. Крім того, за словами К. Маркса, "жодна суспільна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, і нові більш високі продуктивні відносини ніколи не з'являються раніше, ніж дозрівають матеріальні умови їх існування в надрах самого старого суспільства" [Маркс К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 13. – 1959, с. 6-7]. Останнє положення в черговий раз підтверджує, що історичний процес має цілком об'єктивний характер, зміни в ньому відбуваються закономірно і щоразу зумовлені економічною детермінантою. Про існування залежного зв'язку свободи від необхідності свідчить також те, що конфлікт між продуктивними силами та виробничими відносинами має об'єктивний характер та "існує […] поза нами, незалежно від волі або поведінки навіть тих людей, діяльністю яких він створений" [Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 19. – 1961, с. 211].

Незважаючи на досить тривалий процес перебудови в структурі надбудови та існування певного проміжного періоду на межі зміни соціально-економічних формацій, коли "перехідне покоління" "з одного боку, продовжує успадковану діяльність при абсолютно нових умовах, а з іншого – видозмінює старі умови за допомогою абсолютно зміненої діяльності" [Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 3. – 1955, с.45] свобода і в цей час повністю підкорена об'єктивній необхідності. Адже навіть на перехідному етапі розвитку, відповідно до марксистської концепції історичного детермінізму, вже чітко визначено до чого в подальшому призведе сукупна суспільна діяльність. Це пов'язано з тим, що по-перше, між етапами суспільного розвитку існує спадкоємний зв'язок; по-друге послідовність їх зміни строго визначена: не можна ні відмінити жоден з них, ні соціально-економічних формацій, ні перескочити через будь-яку з них.

Незважаючи на жорстку детермінованість суспільного розвитку, в марксистській концепції категорія свободи все ж має місце. Власне історичний процес (точніше перші чотири суспільно-економічні формації – "царство необхідності") спрямований до досягнення "царства свободи". Настання останнього пов'язане із зникненням класів, оскільки досягнута така стадія розвитку, на якій вони є анахронізмом. Натомість утворюється вільне суспільне об'єднання, господарями якого є самі люди. Відтепер, за словами Ф. Енгельса, "об'єктивні, ворожі сили, що досі панували над історією, потрапляють під контроль людей. І тільки з цього моменту люди почнуть творити свою історію, тільки тоді запущені ними в рух суспільні причини матимуть в переважаючій і всезростаючій мірі ті наслідки, яких вони самі бажають. Це і є стрибок з царства необхідності в царство свободи" [Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке

/ Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М. : Политиздат. – Т. 19. – 1961, с. 227-228].

Фактично "стрибок із царства свободи в царство необхідності" співпадає із моментом, коли механізм історичного детермінізму виявляється недієвим (через те, що із настанням комунізму з механізму реалізації історичного детермінізму випадає один із основних компонентів, а за словами творців марксизму, за відсутності однієї із структурних складових (виробничих відносин, що відповідають певному ступеневі розвитку матеріальних виробничих сил або революційної маси (пригнобленого класу)) перехід на новий більш прогресивний етап розвитку не відбудеться). На перший погляд, виходить, що в марксистській концепції категорія свободи та історичний детермінізм унеможливлюють один одного. Проте, як вище було зазначено, недієвість механізму, використаного для пояснення попередньої історії та обґрунтування необхідності настання ери комунізму, не означає недетермінованість. Оскільки з механізму випадає лише один з його елементів (протиріччя між антагоністичними класами, що врешті-решт призводить до революції) економіка (звісно за умови збереження ієрархічно підпорядкованого зв'язку між сферами суспільного буття як у схемі "базис – надбудова") як була, так може і залишитися основним чинником суспільного розвитку. Крім того, від тепер остання буде детермінантою не з об'єктивної необхідності, а з волі самих людей, які отримавши справжню свободу, матимуть можливість творити історію.

А. В. Косинська, студ., КНУТШ, Київ
thecheapwhisky@gmail.com

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА КОМУНІКАЦІЯ У СИТУАЦІЇ ПОЛІТИЧНОГО УЖИТКУ ЗА КАРЛОМ ЯСПЕРСОМ

Комунікація займає центральне місце у філософській парадигмі Карла Ясперса. Через призму саме цього поняття розглядаються ним такі філософські проблеми, як екзистенція, воля та свобода. Саме тому без приділення уваги розумінню комунікації неможливим є огляд концепції свободи у вченні німецького філософа. Істинна, як її називає Ясперс, комунікація, в якій тільки сама особистість знає власний сенс, породжує цей сенс разом з іншими. Така комунікація в емпіричному сенсі не присутня, і просвітлення її – основоположна мета філософування.

І. Карівець пише: "Ситуація і людина пов'язані між собою свободою, яка виводить її за межі часу, за межі "духу епохи", за межі обставин. Ясперс пише: "Свобода полягає у залежності від свободи інших, самобуття вимірюється мірою самобуття ближнього, зрештою – і самобуття усіх". Коли Я зазнає краху у скінченному існуванні, тоді свобода стає можливою; коли Я не вдається утвердитися в житті за допомогою обману, інтриг, хитрощів, знайомств, підступів, "кидання" інших, тобто, коли Я переходить у стан "апокаліпсису", тоді Я стає надтріснутим, надломленим, і воно здатне здійснити переоцінку усього, що воно робило, до чого

прагнуло, і чи вартувало воно того, щоб до нього прагнути. Але Я, можливо, не схоче миритися з цим і воно може знову повернутися до старого способу життя – життя в самоомані, коли "все залишається покрите мороком для того, хто не є самим собою"" .

У роботі "Просвітлення екзистенції" Карл Ясперс наводить перелік основних комунікативних ситуацій, розгляд яких допомагає практичному розумінню сутності комунікації. Це – панування та служіння; товариський ужиток; дискусія; політичний ужиток.

У ситуації політичного вжитку, на думку автора, двоє бажають досягти чогось конкретного зараз і великої кількості цілей з плином часу. Але через те, що правда вирішується для мене і мого супротивника не одночасно (аспект влади і впливу), сама політична сфера стає неправдивою. Разом з тим, якщо я хочу існування, маю оволодіти хибною політичною дійсністю. Завдання можливої екзистенції тут полягає в тому, щоб знайти шлях справжнього здійснення людського буття також і на рівні, де борються між собою життєві інтереси. У політичному побуті дійсно вирішальні цілі та інтереси – приховані. У напрузі, що виникає між безумовністю волі до успіху і неможливістю правдивості, екзистенція може взяти на себе провину за неправду. Страждання від цієї провини продукує роздвоєння, нездоланне для свідомості екзистенції.

Відтак, якби форма політичного побуту була єдиною пануючою, то можливість екзистенціальної комунікації була б знищена. Екзистенція торкається екзистенції тільки там, де немає спілкування людей як протистояння ворогів, що борються один з одним за своє існування.

Г. А. Котенко, асп., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
usualman@fea.st

ПОНЯТИЕ РЕВОЛЮЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ХАНСА ФРАЙЕРА

Под термином "революция", как правило, понимается насильственное восстание против действующего порядка, совершённое от лица социальных групп, которые в системе, на разрушение которой направлено восстание, занимают такое положение, которое идеологами восстания оценивается как угнетённое и несправедливое. Соответственно, идеологии,

лежавшие в основе большинства известных нам революций прошлого, в основе своей представляли критику несправедливости status quo и призывали к её устранению, то есть к отмене незаслуженных привилегий одной социальной группы и освобождении другой группы от необоснованного притеснения, восстановлении её в правах. Поскольку при таком понимании общества предполагается, что привилегированная группа, обладая властью, не будет заинтересована в добровольном отказе от собственных привилегий, единственным способом разрешения сложившегося конфликта является вооружённая борьба.

Если согласиться с подобной интерпретацией термина "революция", название книги немецкого социолога Ханса Фрайера "Революция справа" может показаться достаточно любопытным. Из вышеприведённого объяснения следует, что любая имевшая место в истории революция, если она, по крайней мере, релевантна контексту, в котором Фрайер пишет своё произведение (то есть речь идёт прежде всего о западноевропейской цивилизации), нацелена на устранение существующего в обществе несправедливого политического, правового и экономического неравенства и, таким образом, является "продуктом" левой идеологии – в том лице, в котором она была выражена в соответствующий исторический период (об этом пишет и сам Фрайер [Фрайер Х. Революция справа / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. – М.: Праксис, 2008. – 144 с.;11]). По этой причине словосочетание "революция справа" кажется несколько противоречивым, если под правой идеологией понимать мировоззрение, защищающее социальное неравенство и проповедующее необходимость иерархического устройства общества: "правые", как правило, являются сторонниками действующей или недавно свергнутой власти, то есть больше ассоциируются с консерваторами или реакционерами (контрреволюционерами), нежели с революционерами в привычном смысле слова. Тем не менее, Ханс Фрайер всерьёз употребляет это словосочетание, и заложенное в его основу понимание исчерпывающе проясняет теорию устройства государства, предложенную Фрайером.

Как ни странно, будучи "правым" теоретиком, Фрайер признаёт общественные противоречия, которые можно условно назвать классовым конфликтом, но, в отличие от марксистов, согласно его представлениям, этот конфликт не антагонистичен – не разворачивается в форме противостояния двух непримиримых классов – и, соответственно, не разрешается путём низвержения класса-гегемона. В противовес современным неомарксистам (например, Герберту Маркузе) Фрайер считает, что осуществление борьбы происходит внутри существующей политической системы, и, таким образом, нет необходимости выходить за её рамки, чтобы обрести свободу от притеснения. Система, по Фрайеру, не сводится к тотальному доминированию, но представляет собой динамическое поле для борьбы разных сил и интересов, которая приводит к достижению компромиссов и устранению "поляризации" общества на классы, к эмансипации человека и формированию общественных интересов [Фрайер Х. Революция справа / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. – М.: Праксис, 2008. – 144 с.;95].

На наш взгляд, Фрайеру удаётся выполнить довольно сложную задачу: совместить марксистскую критику с "правой" мыслью.

Л. Д. Криворучка, канд. філос. наук, НаУКМА, Київ
kryvoruchkald@ukma.edu.ua

ДОСВІД ЛІТЕРАТУРИ ЯК ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АРГУМЕНТИ

Явище де-ідеологізації – має бути в центрі уваги як агентів ідеології (державні та політичні інституції), так і інтелектуалів, які обстоюють критичну емансипацію від ідеології. Про де-ідеологізацію часто говорять у контексті пост-радянських і пост-колоніальних студій, і тоді вона визначається як зміна в змісті суспільних комунікацій (включно з символічними порядками), заміна регуляторних культурних настанов, зміна в змісті освіти, трансформація ціннісних порядків, і меншою мірою вона стає предметом окремого дослідження – як феномен неостаточного проникнення ідеології до смислотворчих процесів – як свідомих (раціональних), так і самочинних (неусвідомлюваних).

Звернення до літератури для вивчення де-ідеологізації як процесу коливання між наперед-визначеним, жорстко обмеженим смисловим порядком, і самочинною смислотворчістю, є доцільним, оскільки література, якщо розглядати її в антропологічному ракурсі – як досвід творення і переживання тексту, котрий відображає найрізноманітніші прояви людської свідомості і людської діяльності, є як інструментом ідеології, так і її вираженням (репрезентацією). І водночас досвід літератури, що включає досвід авторства, читання, перекладу й інтерпретації, дуже виразно проявляє де-ідеологізацію, яку пропонується визначати як неможливість остаточного овладнення й дисциплінування.

Герменевтична парадигма в цілому, попри звинувачення в консервативності з боку прихильників критичної настанови (Ю. Габермас), надає значущі аргументи на користь неуникності де-ідеологізації, і парадоксальним чином тут збігаються позиції різних її представників, які загалом мають несхожі уявлення про модель інтерпретації, "умови розуміння", результати й критерії смислотворення.

Найважливіший із таких аргументів – *автономність смислотворчої форми/явища*, віддзеркалене і в засадничих позиціях Ф. Шлейєрмахера ("краще розуміння", "історична відстань"), і В.Дильтая ("пізнання наново" – Wiedererkennen, повторюване конструювання смислу й мислення), що забезпечує "іншість", а значить включає елемент непередбачуваності в смислову подію розуміння й тлумачення.

Особливо виразно автономність аргументує Е. Бетті, впроваджуючи "канон герменевтичної автономії об'єкта" як засадничий принцип витлумачення, котре веде до смислотворення: "дошукуваний смисл неможливо вкласти у смисломістку форму довільно, смисл не можна, так би мовити підкинути, навпаки, він має бути видобутим із цієї форми". Цій тезі Е. Бетті можна знайти дуже багато підтверджень у аналізі ідеологізованої літератури: "вкладений" і підкинутий смисл – це ідеологічні смислові порядки, які начебто приписуються до персонажів, їхніх позицій і

життєвої історії, і водночас сама "смисломістка форма", яка непідвладна остаточно ні автору, ні читачу, завжди проявляє дещо інше, що неможливо остаточно контролювати. Далі Е. Бетті підкреслює, що "смисломісткі форми слід розуміти відповідно до їхніх власних закономірностей, у відповідності до їх особливих законів формування, на основі їх інтендованого контексту, в їх необхідності, когерентності та зв'язності" [див. *Бетти Э. Герменевтика ка общая методология наук о духе* — Москва : Канон+, РООИ "Реабилитация". — 2011]. На думку філософа, автономія смисломістких форм превалює над всевладністю інтерпретатора, і забезпечує об'єктивність. Використання "канону герменевтичної автономії об'єкта" в контексті вивчення ідеологізації/де-ідеологізації досвіду літератури може дати дуже плідні результати, означити відчуття "плакатності", "неприродності", які часто супроводжує переживання та інтерпретування ідеологізованої літератури. І хоча Е. Бетті гостро критикує герменевтичну концепцію Г.-Ґ. Ґадамера, парадоксальним чином у її межаж ми знайдемо також сильну аргументацію на користь "непідвладності" смислотворення.

З одного боку модель розуміння за Г.-Ґ. Ґадамером начебто дуже добре зображує "ідеологізовану свідомість" – це і "трансцендентальне очікування смислу", і "злиття з бувальщиною", і комплекс передсуджень, але при цьому він наголошує "розмовну модель" смислотворення, наскрізність діалогу, в якому дієвцями залишається і смислотворча свідомість, і текст, який закликає до розуміння.

Тож *універсальна герменевтична ситуація є водночас "герменевтичною розмовою"*. І це другий аргумент на користь неуникності де-ідеологізації в досвіді літератури. "Безвладність" діалогу, робить смислотворчість актом становлення суб'єктивності, і водночас – відроджує і смислові структури тексту в новому непередбачуваному просторі "іншого розуміння". [див. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I. — Tübingen : Mohr Siebek. — 1990]. І так, Е. Бетті справедливо вказав на "необ'єктивність" такої моделі смислотворення, але ця неконтрольованість канонами – підстава поза-дисциплінарності, яка вабить до досвіду літератури.

Слід відзначити ще один аргумент щодо де-ідеологізації – поняття *Ereignis* (подія), феномен тут-і-тепер становлення літературного твору (особливо поезії) – яке Г.-Ґ. Ґадамер особливо наголошував у численних невеликих статтях 1980-90 рр. Спроможність літературного тексту щоразу оновлюватися в діалогічному розумінні, й при цьому зберігати свою текстову ідентичність, автономність, здатність репрезентувати в своїй формі унікальний досвід істинності, до якого можна бути лише спів-дієво дотичним, робить досвід літератури особливою "критикою" ідеології, притягальним своєю довільністю, непередбачуваністю, коли крізь дисциплінарні матриці проростають паростки неочікуваних смислових ефектів.

Герменевтичні аргументи неуникності де-ідеологізації створюють своєрідну перспективу аналізу взаємодії літератури з проявами фено-

мену ідеології: з одного боку, стає виразною роль літератури в формуванні ідеологічного дискурсу, конструюванні та інтерпретації уявної ідеологічної реальності; а з іншого боку – проявляється специфіка феномену заангажованості твору літературного мистецтва.

Виникає також питання, чи де-ідеологізація не призводить до знецінення чи збіднення досвіду літератури, і чи не є прагнення емансипації від певної ідеології новою ідеологією. Герменевтичний аналіз ідеології важливий також і для аналізу "необхідних" ідеологій: таких як освіта чи державна політика, якою мірою можлива їхня проникність у смислотворчий процес.

Т. О. Крижановська, канд. філос. наук, МГУ, Одеса
М. Ф. Крижановський, МІГП, Одеса
golderudition@gmail.com

ПОНЯТТЯ "ІНТЕРСУБ'ЄКТ" В НОВІТНІЙ ПАРАДИГМІ МИСЛЕННЯ

Кожна нова парадигма в процесі свого становлення має пройти певні етапи, що включають в себе моменти переосмислення, критики, звернення до більш глибинних пластів людського "пулу" ідей та знаходження нових точок відліку для подальшого руху. В цьому сенсі необхідно сказати "Ні" попереднім теоретичним моделям, і, відповідно, промовити "Так" новим. Виникнення теми інтерсуб'єктивності є одним з намагань перейти до нового типу осмислення реальності та основ соціальної практики [Крижановська Т. Інтерсуб'єктивні основи соціальної практики / Практична філософія. – 2012. – № 4. – С. 96–102].

Суб'єкт-об'єктна модель, на основі якої відбувалось до останнього часу осягнення дійсності, не задовольняє вже ні теорію, ні практику. Це обумовлено тим, що в ній не враховуються всі складові відносин як між людьми, так і окремої людини із світом в цілому. В об'єкті враховуються тільки певні властивості, які цікавлять суб'єкта або задовольняють його інтереси. Відношення суб'єкта як розумної істоти та активного діяча до об'єкта, тобто того, хто пасивно зазнає на собі дію, не розкриває всієї глибини тих природних і несвідомих зв'язків, які ніяк не можна вважати другорядними. Відповідно і відбувається переосмислення поняття "суб'єкт", яке останнім часом пройшло випробування "смертю", але все ж таки знову "відроджується" та набуває нових сенсів. Саме тому сучасний етап цього шляху можна визначити як посткласичний та постфрейдистський.

Що означають вислови посткласика та постфрейдизм стосовно поняття суб'єкта? Це – вихід з протиставлення розуму та природи, моралі та бажання, свідомого та несвідомого. Класична філософія намагалась фактично підкорити природу, в тому числі й людську, засобами розуму, моралі, цивілізаційного прогресу. У фрейдизмі, в свою чергу, віддається перевага сексуальності та еротизму людини, які вважаються коренем всієї її діяльності. Культурні феномени та цивілізаційні процеси розглядаються у вигляді сублімації як, знову ж таки, продукти сексуальності.

Постфрейдизм, до речі, залишається фактично на цій платформі, привертаючи увагу до функцій мови [Ж. Лакан. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://anthropology.rinet.ru/old/library/lakan-soder.htm]. В постласиці свідомість, що зайняла місце класичного розуму, керується несвідомими мотивами та бажаннями, які мають, у свою чергу, чуттєвий, досвідний, ціннісний, а подекуди й архетипичний характер. Поняття суб'єкта має бути переглянуте з урахуванням його несвідомої сфери, складові якої не просто доповнюють свідомість, а є невід'ємною частиною внутрішнього світу людини, а відповідно і всього, що пов'язано з людськими відносинами, діяльністю, культурою. Сучасне розуміння суб'єкту не тільки визнає наявність в його структурі чинників та мотивів, які непідвладні свідомості, але й розглядає їх як умову "можливості набуття особистої автономії" [Соціальні практики в глобальному вимірі : колективна монографія / Попов Б. В., Фадєєв В. Б., Носова Г Ю., Нельга О. В. – К.: Наукова думка, 2007. – С. 52] та джерело нових смислів.

Але виникає питання: звідки беруться ці смисли та ідеї? Де народжуються бажання людини, які, фактично і є двигунами життя, культури та цивілізації? Вважаємо, що фрейдистську модель суб'єкта, яка і дотепер складається лише із трьох інстанцій – свідоме, підсвідоме і безсвідоме – необхідно доповнити четвертою складовою – надсвідомим. Надсвідоме – це інформація або простір поза часом, що складається з певного нескінченного набору символів-думок загального характеру і організований за принципом колективного безсвідомого, власне і є колективним надсвідомим. Тобто, ми добудовуємо четверту опору фундаменту і тепер маємо наступну модель психіки суб'єкта: свідоме (простір і час) – підсвідоме (час) – безсвідоме (енергія поза часу і простору) – надсвідоме (інформація та простір). Бажання приходять з області інформації і простору, але такими є лише тільки в разі, якщо вони наповнюються енергією і залишаються в несвідомому до моменту їх усвідомлення. [Крыжановский Н. Возникновение желаний в архаических глубинах психики // Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету. – 2015. – № 23. – С. 167–170].

Відповідно, з такою зміною в розумінні суб'єкта змінюється і позиція дослідника щодо інтерсуб'єктивності. Інтерсуб'єктивність тепер представляється не тільки в якості сфери загальних смислів (наприклад, ноосфери) і, отже, повністю осмислених інтенцій, знаків, мови, дій, соціальних механізмів, що виражається в просторово-часовому вигляді як "тепер і зараз". Феномен інтерсуб'єктивності розкривається набагато глибше завдяки увазі до несвідомих її складових. І, як ми вважаємо, не тільки підсвідоме (час) та безсвідоме (енергія), але й надсвідоме (інформація) є необхідним компонентом як внутрішнього світу суб'єкту, так і для конституювання сфери інтерсуб'єктивності загалом. Свідомість має часово-просторові характеристики, що виражаються як суб'єктивно, так і об'єктивно. В свою чергу, енергетичні та інформаційні потоки пронизують весь світ і становлять основу несвідомого загально соціального

простору. Так само як існує колективне безсвідоме (колективний енергетичний обмін), так існує і колективне надсвідоме (колективний інформаційний простір). Саме тому на несвідомому рівні ми відчуваємо і знаємо одне про одного все. Нові смисли народжуються в надсвідомій субстанції, тобто ми завжди маємо справу з інформаційними потоками. Все, про що ми лише подумали, вже існує. Це саме те, що підсвідомо надходить до кожного окремого суб'єкта з інтерсуб'єктивного середовища.

Виходячи з вищевикладеного змінюється і розуміння іншого. Тепер інший є не тільки окремим суб'єктом, але інтерсуб'єктом. Тобто суб'єкт сприймає іншого не просто як іншого суб'єкта, а як інтерсуб'єкта, який має не тільки об'єктивне, але й суб'єктивне сприйняття простору і часу, і має енергетичну та інформаційну характеристики. В той же час і суб'єкт і інтерсуб'єкт є включеними до загальних енергетичних та інформаційних потоків. Інтерсуб'єкт – загальний зібраний (соборний) цілісний образ іншого суб'єкта. Кожний інший – це інтерсуб'єкт.

Таким чином, пропонуємо ввести поняття інтерсуб'єкту як такого, що дозволяє побудувати більш повну та операційну модель соціального світу. Це дозволяє наповнити поняття інтерсуб'єктивності новим змістом, який більш повно відображає характер людських відносин. Така модель спирається на основні принципи світобудови, які закладені в часі і просторі, енергії і інформації. На нашу думку, це відповідає сучасним тенденціям науки і практики, тобто системним принципам, та відкриває шлях наступним розвідкам в багатьох наукових напрямах.

В. А. Левицький, канд. філол. наук,
Генеральна прокуратура України, Київ
kyivtext@meta.ua

ВИЯВ АКТАНТА В ОФІЦІЙНО-ДІЛОВОМУ СПІЛКУВАННІ

Упродовж останнього часу державне управління співвідноситься з особливим комунікативним простором (див.: [*Попович Н.* Державно-управлінський дискурс у структурі політико-адміністративної комунікації / *Н. Попович.* – К. : Центр учбової л-ри, 2013. – С. 54, 58]). У зв'язку з цим потребує докладного розгляду істотна колізія. Так, офіційно-ділове спілкування прийнято ототожнювати з винятково утилітарними цілями, які досягаються стандартними та безсторонніми мовними засобами (пор.: [*Виноградова Ю.* Семантика та функціонування обставинних детермінантів в офіційно-діловому дискурсі : автореф. дис. ... канд. філолог. наук : 10.02.01 / *Ю. Виноградова.* – К., 2014. – С. 8–9]). Водночас помітну роль у його розгортанні відведено репрезентаціям уяви. Показове підтвердження цього – необхідність прикладів, певних ілюстративних доводів у низці жанрів. З огляду на відповідні зразки слід деталізувати структуру документа як комунікативного феномену. Зокрема, мета запропонованої розвідки – вирізнити його актанта, основні функції якого проаналізувати.

Суб'єкт – носій стабільних рис і виконавець функцій дії чи розповіді [*Літературознавча* енциклопедія : [у 2 т.] / [авт.-укл. Ю.І. Ковалів]. – К. : Академія, 2007. – Т. 2. – С. 206], справді, нерідко окреслюється в офіційно-діловому мовленні. Приміром, у п. 38 Типової інструкції з діловодства у центральних органах виконавчої влади, Раді міністрів Автономної Республіки Крим, місцевих органах виконавчої влади, затвердженої постановою Кабінету Міністрів України від 30.11.2011 № 1242, наведено максимально конкретизований узірець реквізиту "Адресат". Норми зазначення адреси, імені фізичної особи тощо закріплено стосовно отримувача – певного Гончарука Олександра Сергійовича, який мешкає у кв. 1 по вул. Сурікова, 3а, у м. Києві. Таким чином, у документі виникає образ людини, який надається до ідентифікації (за прізвищем, назвою населеного пункту і т. д.). Завдяки апелюванню до згаданої особи забезпечується чіткий доказовий виклад інструкції.

З урахуванням численних схожих посилань доречно вдатися до категорії "документальний персонаж", зіставного з поняттям Ж. Делеза та Ф. Ґваттарі "концептуальний персонаж". Вони обидва мають ноуменальну сутність (пор.: [*Делёз Ж.* Что такое философия? / *Ж. Делёз*, *Ф. Гваттари*; [пер. с фр. и послесл. С. Зенкина]. – М. : Ин-т экспериментал. социологии; СПб. : Алетейя, 1998. – С. 85]). Проте, якщо концептуальний персонаж почасти співвідноситься з індивідуальним началом [Там само. – С. 16], документальний засвідчує колективні цінності. Це спричинено й обмеженою індивідуалізацією самого офіційно-ділового спілкування (пор.: [*Полянський Ю.* Акти прокуратури : підготовка і внесення / *Ю. Полянський*, *В. Долежан*. – Одеса : Юрид. л-ра, 2003. – С. 19]). Імовірно, в аналізованому зразку з інструкції могла б фігурувати не реальна вул. Сурікова, а вигаданий київський топонім (просп. Постструктуралістів). Рідкіснішими могли б бути й антропоніми адресата (не Гончарук Олександр Сергійович, а Лис-Микита Микола Матвійович). Утім, у кожному з випадків означуються начала, бажані для розробників документа (типовість/винятковість, елементарність/ускладненість, правдоподібність/умовність зразка тощо).

Варто наголосити: наявність реальних рис в актанта не виключається. У низці жанрів офіційно-ділового стилю необхідними є відомості про конкретних осіб (вільно перероблена [*Філософський* енциклопедичний словник / [за ред. В. Шинкарука та ін.]. – К. : Абрис, 2002. – С. 660] інформація про службовців-порушників у листі-зауваженні і т. д.). Однак ці персони сприймаються насамперед у зв'язку з колективними цінностями (негативне ставлення до недодержання законів тощо), а не подіями, до котрих причетні. Понад те, персонажа доцільно вирізняти навіть у документах із кадрово-договірних питань. Так, в автобіографії як нечітко регламентованому документі особа може певним чином вирізнити окремі подробиці свого життя, не надаючи уваги іншим фактам, скажімо замовчуючи інформацію про навчання в школі. У результаті постає автобіографічний документальний персонаж.

Водночас найважливіша відмінність документального персонажа від концептуального полягає у відношеннях із юридичною цариною. Другий із них тяжіє до "повстання проти Правосуддя" [*Делёз Ж.* Цит. вид. – С. 94]. Натомість перший постає "інстанцією права". Як відомо, документ має юридичну силу та повинен не суперечити нормативно-правовим актам [*Сучасне* діловодство : зразки документів, діловий етикет, інформація для ділової людини / уклад. Н. Горголюк, І. Казімірова; за ред. В. Бріцина. – К. : Довіра, 2010. – С. 4]. Своєю чергою, за допомогою документального персонажа прямо чи опосередковано утверджуються правові норми. Ідеться, зокрема, про вимоги до особи, що претендує на зайняття посади, відображені в дискурсі автобіографії; зобов'язання дотримуватися законодавства, грубі порушення якого потребують висвітлення в довідково-інформаційній документації; приписи щодо зазначення адресата в низці документів. Саме скерованість на повне виконання юридичних норм і є основною умовою, яка регламентує вдавання до вимислу. Справді, при моделюванні актанта слід ураховувати, що вичерпне наведення відомостей про реальну особу в деяких випадках може не відповідати законодавству про захист персональних даних.

Отже, у ряді форм офіційно-ділового спілкування варто вбачати актанта – *документального персонажа.* Завдяки цьому умоглядному утворенню засвідчуються колективні цінності, що поділяються учасниками дискурсу, та всебічно утверджуються правові норми. Водночас уява як вагомий чинник моделювання персонажа потребує подальшого докладного дослідження.

М. В. Лігус, студ., КНУТШ, Київ
maria-ligus@yandex.ru

СУТНІСТЬ МУЗИКИ З ПОЗИЦІЙ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Соціально-філософське дослідження музики та її ролі у суспільстві завжди передбачає передрозуміння самого феномену музики. Зазвичай музику трактують як об'єкт, абстрактну ідею, процес, інтуїтивний шлях пізнання істини, інструмент соціального впливу тощо. Така множинність тлумачень музики як соціального феномена ускладнює його дослідження з позицій соціальної філософії, адже прийняття лише одного з тлумачень не приводить до комплексного підходу до розгляду музичного мистецтва. Саме тому метою даної роботи є обґрунтування обмеженості розуміння музики виключно як об'єкта, процесу, абстрактної ідеї та необхідності розуміння музики як складного "світу мистецтва" [Becker H. S. Art worlds. / H.S. Becker. – Berkley: University of California Press, 1984. – 385 c.], що включає у себе попередні тлумачення і водночас вбачає у музичному мистецтві складну систему соціальний взаємодій, що уможливлюють його існування.

Згідно з Ф. Больманом, усі можливі визначення музики з позицій соціальної філософії можна звести до трьох узагальнень: 1) музика як

об'єкт; 2) музика як процес; 3) музика як інструмент реалізації соціальних функцій (музика як складова іншої соціальної активності) [Bohlman P. Ontologies of music / Philipp Bohlman // Rethinking music / Nicholas Cook, Mark Everist, 2001. – Oxford University Press. – С. 17–34].

Перше розуміння музичного мистецтва, що є традиційним для західноєвропейської філософської традиції, передбачає приписування музиці певних властивостей, які характеризують її як об'єктивну річ, а саме: час і місце створення, збереження визначальних властивостей у різних контекстах, незмінність форми, можливість використання музичних творів задля досягнення соціальних цілей, можливість тиражування музики як товару тощо. Хоч об'єктивістський підхід у розумінні музики безперечно розглядає музику в найочевиднішій якості як річ (як оформлений результат художньої творчості), однак він не враховує інші іпостасі музичного мистецтва, що перш за все існує у динаміці, адже музика є динамічним мистецтвом. Упевненість у тому, що тільки музичний твір є джерелом художніх та соціальних смислів, нехтує іншим конститутивним виміром музичного мистецтва – перформативним. Це означає, що об'єктивістська стратегія розуміння музики є обмеженою, зважаючи на те, що вона оминає увагою розгляд музики як процесу (творення, виконання, слухання, музикування тощо). Тож, наступний підхід, згідно з Ф. Больманом, зосереджується на визначенні музики через активність.

Визначення музики як процесу передбачає розуміння музичного мистецтва як колективної діяльності, що не має сталого закріпленого значення, а уможливлює творення смислів самим учасникам цієї активності. У такому випадку музика постає як процес музикування, що залучає не лише виконавців музичних творів, але усіх, хто безпосередньо чи опосередковано причетний до музичної події. На думку К. Смола, лише таке розуміння музики як динамічної взаємодії із ілюстраціями конкретних музичних прикладів, є правильним підходом до розгляду музики. Таку стратегію автор протиставляє хибній "звичці до абстрагування" [Small C. Musicking. The Meanings of Performing and Listening / Christopher Small. – Hanover: Wesleyan University Press, 1998. – с. 2], що характерна для західноєвропейської філософської думки із часів Платона, адже остання лише заводить дослідження у глухий кут, обмежуючись аналізом окремих музичних творів. Водночас беззаперечне прийняття позиції тлумачення музики як процесу також містить певні недоліки: включеність музики у інші соціальні практики, у соціальне життя спільноти не виступає предметом дослідження.

Тож, третій підхід у дослідженні музики з позицій соціальної філософії розглядає музику як складову соціальної активності, тобто як інструмент трансляції соціальних смислів у контексті певної соціальної практики. У цьому контексті музика виступає не просто художнім супроводом певної події чи активності, а запорукою її здійснення взагалі. Найяскравішим прикладом існування музики у такому вимірі є роль музики у соціальних рухах. Водночас, обмеження сутності музики її тлумаченням виключно як складової інших соціальних активностей є хибним, адже

музика редукується до однієї зі своїх функцій. Саме тому, на нашу думку, найбільш адекватним підходом до розуміння сутності музики є її розгляд як "світу мистецтва". За такого підходу музика виступає водночас і об'єктом, і процесом, і складовою інших соціальних практик, і врешті, самостійною соціальною системою, яка має різні виміри, що утворені в результаті численних інтеракцій представників світу мистецтва.

Термін "світ мистецтва" Г. Бекер вживає не у метафоричному значенні, а як технічний термін для позначення "кооперативної діяльності мережі людей, що організована за допомогою колективного знання про конвенційні засоби творення і має своїм результатом відповідний світу мистецтва тип творів мистецтва" [Becker H. S. Art worlds. / H.S. Becker. – Berkley: University of California Press, 1984. – x]. Ця мережа характеризується специфічним поділом праці, що визначає соціальні ролі та набір обов'язків учасників світу мистецтва. Поділ праці та порядок функціонування світу мистецтва регламентується конвенціями, що також визначають стосунки митців та аудиторії, координують співпрацю митців та допоміжного персоналу, стандартизують норми творчої діяльності. Як і будь-яка соціальна система, світ музичного мистецтва виступає складною організацією взаємодій своїх учасників, що потребує ресурсів (матеріальних та людських) задля успішного функціонування та розробки механізмів поширення результатів діяльності митців. Розвиток дистрибуційних систем світу мистецтва дозволяє "інтегрувати митців у суспільну економіку, виводячи світ мистецтва на публіку, що здатна оцінити його та заплатити, аби робота продовжувалась" [Becker H. S. Art worlds. / H.S. Becker. – Berkley: University of California Press, 1984. – c. 93].

Таким чином, саме таке комплексне розуміння музики як світу мистецтва дозволяє найповніше врахувати усі можливі виміри існування і втілення музичного мистецтва у порівнянні з іншими підходами – об'єктивістським, розумінням музики як процесу або складової інших соціальних активностей. Водночас, перелічені підходи не відкидаються як хибні, а акумулюються у концепції музики як світу мистецтва.

О. В. Литвинчук, канд. філос. наук, ЖДТУ, Житомир
oksana.litva@yandex.ua

КОМУНІКАТИВНА КУЛЬТУРА В ОСВІТНОМУ ПРОСТОРІ

Комунікативна культура – одна з визначальних властивостей сучасної людини, оскільки впливає на формування загальнокультурного і професійного становлення особистості. Зростання інтересу науковців до проблеми комунікації в освіті зумовлене усвідомленням її ролі в розвитку суспільства. Вагомий внесок у дослідження цієї проблематики зробили такі науковці, як І. Бех, Л. Велитченко, Н. Волкова, Г. Дьяконов, І. Зязюн, О. Коваленко, В. Любашина, С. Максименко, Г. Салащенко, Н. Тарасович, Н. Хомутиннікова та ін. Їхні праці присвячені дослідженням комунікації в педагогічному процесі, вивченню комунікативної ком-

петентності педагога, а також психологічних засад педагогічної комунікації; розвитку особистості в процесі спілкування та ін.

Перехід до ринкових відносин, структурна перебудова економіки, політичні процеси, зміни в європейській освітній політиці потребують формування нової системи цінностей і напрямів в освіті України. Система освіти сьогодні повинна спрямовуватися на формування особистості, готової до взаємодії в полікультурному просторі, що передбачає сприйняття загальнолюдських цінностей, позитивне ставлення та повага до представників інших етносів, розуміння важливості компромісів. Зміни в освітньому просторі мають зумовлюватися, з одного боку, реально існуючим багатонаціональним простором України, а, з іншого – орієнтацією нашої держави на європейську та світову інтеграцію. Нове бачення освіти вимагає підготовки освітян нового типу. Одним із основних завдань, яке ставить перед собою прогресивна освітня спільнота, – формування у школяра і студента комунікативної культури. На сучасному етапі реформування системи освіти відзначається актуалізація знань про мислення та діяльність, обговорюються можливі засоби і технології набуття життєво необхідних знань, які є індикаторами якості освіти.

Проаналізуймо бачення поняття комунікативної культури. Так В. Грехнєв виділяє поняття "культура спілкування" і визначає її "як особливу систему типових за проявом емоційно-почуттєвих, раціональних і вольових реакцій поведінки людини на основі спільності конкретних соціально-значущих умов її життєдіяльності" [Грехнев В. С. Культура педагогического общения: кн. для учителя. – М. : Просвещение, 1990. – 144 с.]. При цьому він акцентує увагу як на значущості психологічних особливостей учасників спілкування, так і на соціальних характеристиках у змісті культури спілкування. У працях І. Риданової, присвячених основам педагогіки спілкування [Рыданова И. И. Основы педагогики общения : методический материал – Минск : Беларуская наука, 1998. – С. 25], запроваджується поняття "культури комунікативної взаємодії" і виділяються її показники: адекватність реакцій учнів на педагогічні дії і вчинки вчителя, синхронність спільної діяльності, емоційно-пізнавальна активність, атмосфера творчого пошуку і співпраці; дотримання етично-естетичних норм у діловому й міжособистісному спілкуванні вчителя і учнів. Є. Руденський, розглядаючи комунікативну культуру вчителя, як систему його особистісних якостей, включає в її структуру творче мислення, культуру мовної дії, культуру самоналаштування на спілкування, культуру жестів і пластики рухів в ситуації спілкування, культуру сприйняття комунікативних дій партнера по спілкуванню, культуру емоцій, культуру комунікативних умінь [Руденский Е. В. Социальная психология : курс лекций / М-во общего и проф. образования РФ; Новосибирская гос. академия экономики и управления; отв. ред. Е. А. Яблокова. – М. : ИНФРА-М; Новосибирск: НГАЭиУ; Сиб. соглашение, 2000. – 221 с.].

У сучасній Україні освіта "базується на національній ідеї вищої освіти, зміст якої полягає у збереженні та примноженні національних освітніх традицій" [Кремень В. Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспек-

ти. Стратегія. Реалізація. Результати. – К. : Грамота, 2005. – С. 2]. Проте формування повноцінної особистості неможливе без формування її комунікативного потенціалу. Значущість комунікативної культури зростає в умовах збільшення і ускладнення інформації та розширення соціокультурних зв'язків. Комунікативна діяльність виникає і здійснюється в ситуації, коли необхідно зрозуміти іншого та побудувати продуктивну спільну дію. Комунікація є необхідним механізмом для розвитку мислення, для повноцінної організації самостійної науково-пошукової роботи молоді. Тому на особливу увагу сьогодні заслуговує проблема створення освітнього середовища для формування та розвитку комунікативної культури учнів і студентів.

У нашому дослідженні важливо наголосити, що комунікативна діяльність освоюється і відтворюється кожною людиною індивідуально. Саме комунікативна діяльність суб'єкта багато в чому характеризує процес саморозвитку особистості. В основу цього процесу покладено здатність індивіда до акумуляції знань, завдяки чому підвищується рівень набутих знань, а разом з тим формуються уміння будувати взаємозв'язки і проводити паралелі й асоціації між різними явищами і процесами. Під впливом внутрішнього духовного світу людини, завдяки її умінню синтезувати власні питання і проблеми, народжується нове для людини знання, що збільшує значення її умінь, творчого потенціалу. Комунікативна культура – індикатор, що дозволяє визначити готовність особистості до активної і ефективної участі в житті суспільства, готовність до подальшого особистого розвитку. У сфері педагогіки в комунікації цінується не лише зміст повідомлення, але і форма, тон його подачі.

Таким чином, можна зробити висновок про важливість формування саме комунікативної культури, оскільки активна позиція особистості, участь у суспільному житті обов'язково передбачає здійснення комунікативної взаємодії з іншими членами суспільства. Ефективність сформованості комунікативної культури залежить від правильної організації освіти та виховання. Необхідно запроваджувати в практику освіти та виховання такі методи, прийоми та засоби роботи, які б сприяли не лише поглибленню знань учнів та студентів, а були спрямовані саме на практичне використання комунікативних навичок.

С. А. Лозниця, канд. філос. наук, ІФ ім. Г.С. Сковороди НАНУ, Київ
svitlana.loznytsia@gmail.com

КОМУНІКАТИВНИЙ ДИСКУРС ТА МАНІПУЛЯЦІЯ

Як відомо, будь-яка діяльність чи то у міжлюдських взаєминах чи то у міждержавних відносинах здійснюється через комунікацію, і очевидно що у цьому контексті постає питання розрізнення істинної інформації від хибної. За усталеною думкою, під хибною інформацію ми розуміємо не лише ту, що виникла внаслідок браку компетентності чи знань, а й навмисно спотвореною, яку називаємо маніпуляцією свідомістю чи просто мані-

пуляцією. Втім може існувати й ще один засіб отримання хибної інформації, позначений Жаном Бодріяром як симулякр, ознакою якого є "перехід від знаків, які щось приховують, до знаків, які приховують, що нічого немає" [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція/ пер. з фр. В. Ховхун. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. – с. 13], інакше кажучи "симулювати – це вдавати що в тебе є те, чого ти не маєш" [Там само. – с. 8].

Принципово інший підхід до міжлюдських взаємин репрезентований сучасною комунікативною філософією, зокрема, Юрґеном Габермасом, Карлом-Отто Апелем, Карлом Ясперсом, Мартіном Бубером, Отто Фрідріхом Больновим, Манфредом Ріделем [Див.: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с]. Пошук порозуміння здійснюється, скажімо, через комунікативний дискурс (Ю. Габермас) чи ідеальну комунікативну спільноту (К.-О. Апель).

Маніпуляція є досить давнім явищем, зокрема, у східній культурі була розроблена ціла система маніпулятивних технологій, які називаються стратагемами. Втім, як зазначає Харро фон Зенґер: "Стратагеми – всього лише засоби. А засоби вирізняє не моральна "благонадійність" чи "неблагонадійність", а "корисність" чи "некорисність". […]. Не стратагема сама собою, а та конкретна мета, якій вона слугу, підлягає моральній оцінці" [Зенгер Х. фон. Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. Том 2: стратагеми 19-36/ Пер. с нем. А.Д. Гаркавый. – М.: Изд.-во Эксмо, 2004. – с. 18].

Якщо ж взяти західну культуру, то можемо згадати що ще Платон у своєму трактаті "Держава" обстоює думку про існування "двох правд" – одну для держави, іншу – для її громадян: "Правителям держави годиться застосовувати брехню як проти ворогів, так і проти своїх громадян задля користі свої держави, але всім іншим вдаватись до неї не варто" [Платон. Держава/ Пер. з давньогр. Д.Коваль. – К.: Основи, 2000.– с.74].

Чи не найбільшою мірою насильницька дія над людиною знаходить свій вияв у тоталітарному правлінні, за якого застосовувалися такі засоби впливу на людей як пропаганда та терор. Так Ханна Аренд розрізняє ці поняття, конкретизуючи, що "пропаганда є єдиним і найважливішим знаряддям спілкування з нетоталітарним світом, натомість терор є самою суттю цієї форми правління" [Аренд Х. Джерела тоталітаризму/ пер. з англ. В. Верлока, Г. Горчаков. – К.: Дух і літера, 2002. – с. 393].

На сьогодні маніпулятивні підходи застосовуються у найрізноманітніших проявах таких як, скажімо, реклама необхідних товарів, позитивний образ політика, чи й кінематограф і можуть слугувати певній меті, а саме – переконування споживача інформації у тих чи інших ідеях. Суттєвою ознакою можливості впровадження подібного задуму постає "добровільна підпорядкованість", тобто уміння вплинути на споживача інформації у "непримусовий спосіб".

Про те, який вплив може мати та чи інша подача необхідної інформації, досить переконливо показує Гюстав Лебон, який дієвість впливу на людей пояснює не істинністю та аргументованістю положень, які висуває оратор, а вмінням "вгадати" потреби: "натовпом не можна керувати за

допомогою правил, що ґрунтуються на суто теоретичній справедливості, а потрібно відшукати те, що може справити вплив та захопити його" [Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб: Макет, 1995. – с. 154].

Важливим засобом убезпечення від маніпулятивних впливів постає "самостійність мислення", яку називає Імануїл Кант "виходом із стану неповноліття": "Неповноліття є неспроможність користуватися своїм розумом без керівництва зі сторони когось іншого" [Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение?// Кант И. Сочинения в шести томах/ под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. Т. 6. – М.: Мысль, 1966, с. 27].

Один із можливих шляхів пошуку порозуміння пропонує також і сучасна комунікативна філософія. Так, Габермас обстоює думку про наявність двох форм повсякденної комунікації, які він позначає як *комунікативну дію* (взаємодію) та *дискурс.* За його словами, ми можемо розрізняти щонайменше дві форми комунікації (чи "мови"): *комунікативну дію* (взаємодію) та *дискурс. Я*к уточнює він, в межах першої наївно, некритично припускаються значення та смисли з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); в межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення, і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблемою в комунікативній дії; в цьому сенсі, зазначає Габермас, я говорю про (дискурсивне) *взаєморозуміння* [Хабермас Ю. Комінікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації// Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – с. 84-85].

К.-О. Апель висловлює тезу про ідеальну комунікативну спільноту і що *"саме в межах реальної комунікативної спільноти людства має поступово реалізуватися ідеальна комунікативна спільнота"* [Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності як етики збереження буття реальної комунікативної спільноти й поступової реалізації в ній ідеальної комунікативної спільноти// Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – с. 46].

Отже, очевидно що життя людини, яке повсякчасно піддається численним впливам, може зазнавати маніпуляції, або постати перед небезпекою симуляції і симулякрів, і у цьому контексті важливим видається "самостійність мислення", тобто осмислення усього того, що відбувається довкола нас. Водночас сучасна комунікативна філософія репрезентує інший підхід до людських взаємин і пропонує замінити комунікативну дію на дискурс, який допоможе віднайти взаєморозуміння, а також бажаним видається досягти ідеальної комунікативної спільноти, яка має реалізуватися із реальної комунікативної спільноти.

А. І. Малинка, асп., КУТЕП, Київ
malinka_ai@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ПРОЦЕСУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ

У рамках трирічного вивчення процесу глобалізації культури в деяких країнах, яке здійснювалося під патронатом Інституту по вивченню економічної культури при Бостонському університеті під керівництвом П. Бергера і С. Хантингтона, було зроблено досить неоднозначний висновок: "безумовно, існує постаюча глобальна культура, і вона за своїм походженням і змістом, безумовно, американська. Це не єдиний напрямок змін у сучасному світі, але як я (Пітер Л. Бергер) намагаюся показати, це переважаюча тенденція, яка простежується і, ймовірно, буде простежуватися в найближчому майбутті [Бергер Питер Л. Культурная динамика глобализации / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона / Питер Бергер. – М. : Аспект Пресс, 2004. – С. 9]".

Які ж аргументи стали підставою для такого висновку? Наведемо основний зміст деяких з них. Насамперед, це глобальне поширення англійської мови (насамперед, у її американському варіанті) як засобу спілкування, фінансів, інформатики, політики та ін., тобто глобальної культури, за автором.

Виділяється також т. зв. "давоська культура" (за назвою швейцарського гірського курорту, де щорічно проходять економічні консультації на найвищому рівні) – міжнародна культура провідних ділових та політичних кіл світу. Її індуктором виступає міжнародний бізнес.

До елітного сектора глобальної культури належить і таке явище, як глобалізація західної інтелігенції (клубної культури інтелектуалів). Використовуючи кошти різних структур (фондів, неурядових організацій, академічних та урядових установ), поширюються ідеї та орієнтири західного, насамперед, американського, світу – про права людини, фемінізм та гендерність, захист довкілля, мультикультуралізм, спосіб життя, цінності та ін. Саме американці, на думку авторів проекту, виступають головними "глобалізаторами" світу.

Очевидний прояв глобальної культури – зміст та засоби поширення культури масової та її світова аудиторія. Вона нав'язує манеру одягатися та розважатися, спосіб поведінки та думання, думки й пріоритети тощо, причому це відбувається від Чилі до Кореї, від Індонезії до Польщі, від Південно-Африканської Республіки до Росії.

Глобальну культуру характеризують також масові рухи того чи іншого типу, включаючи навіть антиглобалістські рухи. До них відносяться релігійні ініціативи (ісламські в Європі та Північній Америці), емігрантські виступи, екологічні та протестні (проти корпорацій, урядів, фінансування тощо) рухи, антикризові акції тощо. Спільним знаменником для них є індивідуалізм та особиста свобода, витоки яких також відносять до США.

Глобальна культура (нагадаємо, американізована) постійно взаємодіє з місцевими культурами (явище локалізації), але, на жаль не на

принципах паритетності. Вона накладає свої традиції і смисли на місцеві культури, претендуючи в такому випадку на роль ментора (наставника) стосовно них. У такому випадку автохтонні цінності зазнають поступового трансформування, уключно з елімінуючим тиском, і тому зберегти їм власну автентичність дуже важко. Окремі виключення із цього правила (Японія, Скандинавія, Іспанія, Португалія та ін.) лише підтверджують чинність цього явища.

Таким чином, можна зробити висновок про формування наприкінці XX – на початку XXI ст. доктрини глобалізму, що відображає реальне існування даного феномена. Саме про доктрину необхідно вести мову, оскільки існує декілька моделей спільного розвитку всього людства, і достеменно невідомо, яка з них обов'язково реалізується. Найпривабливішою з них є прогресіоністська модель, або стратегія стійкого збалансованого розвитку людства, за якого індекс людського існування буде невпинно зростати, а соціально-екологічні та гуманітарні проблеми вирішуватися.

Однак необхідно враховувати вагомі аргументи й на користь посилення внутрішніх суперечностей усередині глобальної антропосистеми, що може призвести до її розбалансування та деградації, тобто мова йде про регресионістську модель. Зокрема колізії нарощування та використання зброї масового знищення, а також потенціальні загрози від стихійних чинників свідчать про можливість реалізації есхатологічної моделі буття людства, тобто його тотальної елімінації. У цьому контексті вкрай необхідним постає соціально-гуманітарний аналіз підстав, особливостей та мети діяльності людства з тим, щоб з'ясувати найбільш людиновимірні та евристично ефективні потенції тих чи інших механізмів самоорганізації та саморозвитку системи "людина-біосфера".

Серед виключно важливих глобальних викликів сучасності можна назвати непередбачуваність результатів взаємовідносин, які складаються між різними цивілізаціями та їхніми важко сумісними соціально-гуманістичними цінностями, культурними традиціями, стилем мислення, способом життя тощо. Глобалізована дійсність вимагає звернути особливу увагу на аксіологічні та гуманістичні аспекти соціального пізнання. Адже процеси і явища, які відбуваються в глобалізаційній сфері не завжди можна відобразити лише за допомогою логіки понять, наприклад, такі соціальні феномени, як соціальна спільність, інтерес, потреба, влада, благо, ідеал, гуманізм тощо. Специфіка соціального пізнання головним чином полягає в тому, що суспільство й людина пізнаються, з одного боку, як частина природи, а з іншого – як результат діяльності самого суспільства й самої людини. У суспільстві одночасно діють як суспільні, так і індивідуальні сили, матеріальні та ідеальні чинники, об'єктивні й суб'єктивні фактори, раціональне та ірраціональне, свідоме та підсвідоме. У середині самого суспільства окремі його структури та елементи самовільно прагнуть до задоволення своїх власних потреб, інтересів, цілей, домагань тощо.

Ю. Г. Малинка, канд. філос. наук, КМАЕЦМ, Київ
y_malynka@ukr.net

КОМУНІКАТИВНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОДНА З ВАЖЛИВИХ ЦІННОСТЕЙ СУСПІЛЬСТВА

Комунікативна толерантність − це характеристика ставлення особистості до людей, яка визначає ступінь необхідних для спілкування, з її точки зору, якостей та чинників партнерів по взаємодії. Комунікативна толерантність − одна з важливих та дуже інформативних рис людини. У ній відображаються особливості культури та виховання особистості, досвід спілкування, цінності, потреби, інтереси, характер, темперамент, звички, особливості мислення та стереотипи поведінки, що склалися. Це систематизуюча характеристика, яка включає багато якостей індивіда, перш за все моральні, характерологічні, інтелектуальні.

Основними підструктурами комунікативної толерантності є:

– інтелектуальна − передає парадигму (взірець, тип, стиль) розумової діяльності конкретної людини, тобто принципи розуміння нею дійсності, звичні стереотипи осмислення проблем, ідей, прийняття рішень;

– ціннісно-орієнтаційна − уключає основні світоглядні ідеали конкретної людини, її життєві цілі, інтереси, оцінки реальної дійсності;

– етична − виявляє моральні норми, яких дотримується людина. При цьому проявляється той чи інший рівень сумління думки, оцінки та дії: орієнтація на добро та зло, правдивість або неправдивість, схильність керуватися почуттям обов'язку або звичка вести себе безвідповідально;

– естетична − охоплює сферу переваг, почуттів, смаків, особливостей прийняття людиною гарного та огидного, піднесеного та підлого, комічного та трагічного. Тут виявляється, хто, що та чому подобається або не подобається особистості;

– емоційна − демонструє переважальний спектр, у якому частіше за все прагне бути людина: радість або печаль, оптимізм або песимізм, збудження або спокій, піднесення або пригнічення, безтурботність або тривожність, миролюбність або агресія;

– сенсорна (чутлива) − уключає особливості чуттєвого прийняття світу на рівні зору, слуху, смаку кожного та дійових відчуттів;

– енергетико-динамічна − відображає енергетичні здібності людини − якості та силу її енергетичного поля;

– алгоритмічна − ця підструктура особистості об'єднує різні особистісні якості, у яких є щось загальне. До них належать звички, уміння, стиль діяльності, різні ритуали (побутові, сімейні, релігійні). Їм притаманна циклічність, повторення, у різних умовах вони здійснюються методом "накопичення", за допомогою алгоритмів та прийомів;

– характерологічна − зосереджує стійкі, власне типологічні риси особистості, які відродилися або набуті під впливом оточення в результаті виховання, прикладів, наслідування;

– функціональна − закріплює різні системи життєзабезпечення, створення та підтримки комфортних умов для особистості, перш за все

потреби й бажання, що впливають на життєві основи [Краснова Н.П. Комунікативна толерантність у професійній діяльності соціального педагога загальноосвітньої школи / Н.П.Краснова // Соціальна педагогіка : теорія та практика. − 2009. – №1. – С. 75].

У наш час молоде покоління виховується в основному, життєвими реаліями. Спостерігається нівелювання загальнолюдськими цінностями, які закладені в основу світових релігій та культур.

Виховання на основі вікових цінностей − це проблема розвитку всього суспільства. Однак базові цінності особистості закладаються в дитинстві та юнацтві в процесі виховання й навчання.

Особистісно орієнтований підхід у навчанні націлений на формування соціальних компетенцій і співвідноситься з глобальною метою будь-якої навчальної системи та розвитком особистості в єдності таких її якостей, як толерантність, відповідальність, громадянство тощо.

Концепція компетентнісного підходу в навчанні спрямована на формування людини, яка зможе на особистісній ціннісно-світоглядній основі адаптуватися до життєвих ситуацій.

Тут велике значення надається компетенціям соціального побуту та взаємодії людини в соціумі, особливо вони необхідні підлітку в умовах агресивного, полікультурного світу, який швидко змінюється, для адаптації, успішного та комфортного існування з навколишнім світом.

Можна виокремити такі ключові соціальні компетенції, складові толерантності:

– компетентність соціальної взаємодії із суспільством, спільнотою, колективом, сім'єю, друзями на основі співпраці, поваги та прийняття Іншого (національність, релігія, статус, роль), соціальна мобільність як засіб адекватного до ситуацій установлення взаєморозуміння, запобігання конфліктів, створення клімату довіри;

– компетентність спілкування на основі діалогу, знань, поваги, традицій, етикету як можливість адекватно до ситуації взаємодії знаходження вербальних та невербальних засобів формування та формулювання думок;

– компетентність у сфері культурно-дозвіллєвої діяльності (вибір шляхів та засобів використання вільного часу, що культурно та духовного задовольняють особистість).

Таким чином, толерантність особистості стає результативно-цільовою основою компетентнісного підходу до виховання дітей.

А. О. Маркіна, студ., КНУТШ, Київ
marcusaureliuss169@gmail.comt

ЕСТЕТИКА ЯК ПОЛЕ ПОДОЛАННЯ ІДЕОЛОГІЇ

Одне з найвідоміших визначень ідеології сформульоване Ф. Енгельсом звучить так : "Ідеологія- це процес, який здійснює так званий мислитель , хоча і зі свідомістю, але зі свідомістю хибною. Істинні сили, що

приводять його до руху лишаються йому невідомими, в іншому випадку це не було б ідеологічним процесом. Він створює для себе уявлення про хибні або примарних спонукальних силах" [Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 2 т. Т. П. М.: ОГИЗ, 1948. С. 477].

Ідеологія- це "хибна" (не "брехлива") свідомість; це не спосіб свідомого обману, а спосіб несвідомого самообману. Функція ідеології полягає у тому, щоб непомітно підміняти у свідомості людини дійсні, але непримітні мотиви її поведінки ілюзорними, але моральнісно прийнятними для неї мотивуваннями. Саме тому ідеологія є такою "картиною світу", яка тлумачить дійсність не з метою її об'єктивного пізнання, а з метою виправдання тих чи інших групових інтересів.

В свою чергу у всіх роботах Р. Барта підкреслюються такі аспекти ідеології:

1) Її принципова неповність: саме тому, що ідеологія виражає інтереси певної окремої групи, жодне ідеологічне тлумачення світу не здатне його вичерпно описати, дати кінцевий цілісний образ; вона є часткова за визначенням і в силу того є недолугою.

2) Претензія на універсальність. Парадокс полягає у тому, що виходячи з першого пункту, ідеологія, що є принципово неповна, не здатна визнати власну частковість. Вона все одно прагне до глобального трактування і охопленню дійсності і не терпить суперництва.

3) Агресивність: ідеології на які поділений увесь культурний світ постійно перебувають у стані протиборства.

4) Її примусовий характер: ідеологія прагне подолати особистісну свідомість і відчужує відповідальність індивіда.

5) Її "натуралізуюча" функція: жодна ідеологія не визнає себе в якості ідеології, тобто продукта культури. Кожна ідеологія сприймає себе як явище "природи", як щось природне та саме собою зрозуміле.

6) Її стереотипність: ідеологія прагне знищити будь-яке безпосереднє бачення світу, його творче відкриття в актах індивідуального досвіду, пропонуючи натомість "впізнавання" готових кліше та топосів, набором яких одна ідеологія і відрізняється від іншої.

7) Її іммобілізм: ідеологія прагне до створення "сталого" , раз і назавжди даного даного образу світу, випрацьовуючи для цього Норми, Правила та Схеми під які підганяється усе розмаїття світу. [Р. Барт S/Z: пер. с фр. Г.К. Косикова и В.П. Мурат.- 3-е изд. – 373 с. – (Философские технологии).]

Однак новаторство Барта полягає не у виділенні цих рис, а у тому, що він надав їм семіологічне трактування вперше спробував розглянути ідеологію як специфічне знакове утворення і пов'язав ідеологію з феноменом коннотації.

"Ідеологія- це те що повторюється та згущується (цей останнє дієслово виводить його за рамки ***). Отже у той момент, коли аналіз ідеології (тобто контрідеологія) починає повторюватись та згущуватись (проголошуючи свою дійсність, знімаючи з себе відповідальність прямо на місці) , він і сам стає ідеологічним об'єктом. Що ж робити? Є один вихід-

естетика." [Р. Барт Ролан Барт о Ролане Барте – Ad Marginem/Сталкер Москва, 2002, с. 120].

Але варто зазначити, що ідеологія сама по собі містить естетичний компонент, вона постає перед нами як різновид дискурсу, що обов'язково проявляється у зовнішніх ефектах і саме такі дискурси дозволяють здійснюватись ситуативній орієнтації суб'єкта в оточуючому політичному світі шляхом мобілізації чуттєвих, глибинних аффектів [Althusser, 1971, p. 162; Eagleton, 1991, p. 17–21]. Зазначений погляд на ідеологію відсилає нас до "Критики здатності суджень" І. Канта і його думкам щодо естетичного досвіду та естетичного переживання. Ідеологія переживається реципієнтом більшою мірою чуттєво, а не раціонально. Тому у питанні виходу з ідеології під естетикою розуміється не стільки чуттєве пізнання світу, скільки творча деконструкція. У цьому випадку критика ідеології не відбувається напряму (що як вже зазначалося перетворює контрідеологію на повноцінну ідеологію), а проходить через естетичне опосередкування і працює під прикриттям вимислу, не реалістичного, але правдивого. Тобто роль естетики у суспільстві полягає у формуванні правил непрямого та транзитивного дискурсу, який може змінювати мову, не афішуючи свого домінування).

В. В. Мельничук, канд. філос. наук, ЖНАЕУ, Житомир
vikam18@rambler.ru

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ VERSUS ЕКОЦЕНТРИЗМ: ПЕРСПЕКТИВИ ВИРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ

В умовах стрімких трансформацій сучасного світу досить часто нагальні життєво важливі проблеми залишаються поза належною увагою. Зокрема, це стосується глобальних екологічних проблем, виникнення і вирішення яких безпосередньо пов'язано з взаємодією у системі "людина – природа" та уявленнями про домінанту у ній. Щодо цього питання в науковій літературі широко представлені два напрями – антропоцентризм і екоцентризм.

Антропоцентризм – це підхід, який характеризує індустріальну цивілізацію. Відповідно до якого, взаємодія з навколишнім середовищем вибудовується згідно з правилами, що встановлює людина. Оволодіваючи законами природи, підкорюючи її своїм інтересам, посилаючись на соціальну організацію та технологічну могутність, людство стає вільним від тиску більшості сил, які діють у ній [Акимова Т. А. Экономическая оккупация природы и выбор пути / Т. А. Акимова // Энергия: экономика, техника, экология. – 2007. – № 5. – С. 27]. У межах цього підходу постулюються положення про те, що закони природи не можуть і не повинні заважати науково-технічному прогресу людства.

Проблеми, які виникають, вважаються лише наслідком нераціонального ведення господарства, що може бути усунено шляхом технологічної реорганізації і модернізації виробництва. А природа має пристосува-

тися, перейти на новий рівень функціонування та організації [Акимова Т. А. Экономическая оккупация природы и выбор пути / Т. А. Акимова // Энергия: экономика, техника, экология. – 2007. – № 5. – С. 27]. Суспільство та природа розглядаються як дві різні системи, внутрішні зв'язки в яких сильніші, ніж зв'язки між ними.

Ідейною вершиною антропоцентризму є "антропний принцип". Згідно з телеологічним варіантом цього принципу, Всесвіт такий, який він є, нібито для того, щоб у ньому на певному етапі еволюції могла з'явитися людина – носій розуму. Людині (а не Богу) відводиться головна креативна роль. Привабливість антропного принципу для антропоцентризму полягає в тому, що фатальна визначеність існування й еволюції людини нібито звільняє її від провини за відчуження природи, за глобальну екологічну кризу. Висловлюється припущення, що людський розум збережеться, щоб не сталося з біосферою, планетою, Всесвітом [Акимова Т. А. Экономическая оккупация природы и выбор пути / Т. А. Акимова // Энергия: экономика, техника, экология. – 2007. – № 5. – С. 27]. Такі ідеї дають людині свободу дій, але вже є причини замислитись над їх істинністю. Людство довгий час користувалося таким підходом, використовувало природу виключно в своїх інтересах, для задоволення своїх потреб, цим самим поставивши власне існування під загрозу.

Варто зауважити, антропоцентризм є уявленням про те, що людські цінності, потреби й інтереси мають абсолютну значимість. Людина розуміється як причина існування світу і міра усіх можливих цінностей [Кисельов М. М. Концептуальні виміри екологічної свідомості: Монографія / Кисельов М. М., Деркач В. Л., Толстоухов А. В. та ін.. – К.: Вид. Парапан, 2003. – С. 38]. Моральні норми досить довго вважалися такими, що діють тільки в світі людей, але не розповсюджуються на взаємодію з природою. Наслідком такого ставлення стали глобальні екологічні проблеми, які вимагають від людини перегляду її світоглядних орієнтацій, розуміння того, що не лише людина має цінність на Землі. В сучасних умовах подолання радикального антропоцентризму є важливим завданням для світової спільноти.

Зважаючи на вищезазначене, набуває свого поширення інша точка зору щодо взаємодії природи та людини – екоцентризм з його різними формами ("глибинна екологія", екологічний фемінізм, біоцентризм тощо). Оскільки, не зважаючи на той факт, що сьогодні людство, створивши могутню техносферу, нав'язує свої правила природі, розвиток цивілізації все ж таки детермінується екологічним імперативом – залежністю людини, суспільства від природи, вимогою підкорятися її законам.

Екоцентризм, на відміну від антропоцентризму, ґрунтується на тому, що об'єктивно існує система, в якій всі живі організми взаємодіють між собою і з навколишнім середовищем. Слід зазначити, що екоцентризм також ставить в центр уваги людину, проте з негативної точки зору: вона вважається винуватцем екологічних проблем. Існує також крайній екоцентризм, який частіше називають біоцентризмом, або етикою дикої природи. На думку біоцентристів, дика природа є священною, має внутрішню цін-

ність і моральні права, вона вільна від будь-якого втручання [Акимова Т. А. Экономическая оккупация природы и выбор пути / Т. А. Акимова // Энергия: экономика, техника, экология. – 2007. – № 5. – С. 29]. Як для антропоцентризму, так і для екоцентризму притаманна певна категоричність, яка навряд зможе допомогти у вирішенні екологічних проблем. Для цього потрібен пошук компромісу, тобто не протиставленням цих підходів, а вироблення нових форм взаємодії людини і природи.

З огляду на це, важливим є той аспект, що до процесу становлення нових форм антропоцентризму активно долучається філософська антропологія. До питання про походження людини додається проблема її існування. Ідеї, які виробляються сучасною філософською антропологією безпосередньо стосуються проблем формування екологічної свідомості. Оскільки кожен фрагмент природного середовища і його функціонування в цілісному біосферному організмі є своєрідним гарантом подальшого існування людства [Кисельов М. М. Концептуальні виміри екологічної свідомості: Монографія / Кисельов М. М., Деркач В. Л., Толстоухов А. В. та ін.. – К.: Вид. Парапан, 2003. – С. 45 – 46.]. Це є свідченням того, що відбувається усвідомлення людством важливості навколишнього середовища, самоцінності природи, а також негативних наслідків відчуження людей від природи й один від одного.

Антропоцентризм завжди був і є притаманним людському роду, проте сьогодні перед людиною гостро постало питання: змінити своє ставлення до навколишнього середовища або знищити себе. Тому для вирішення екологічних проблем необхідним є вироблення компромісного підходу як до екоцентризму, так і до антропоцентризму. Втілення цього можливе за допомогою змін у сфері моральності людини, зокрема включення до неї природи, оновлення системи цінностей, формування нового світогляду. Саме це і є запорукою руху людства до нової екологічно орієнтованої цивілізаційної парадигми.

Н. А. Миронов, студ., УрФУ, Екатеринбург, Россия
m.philolay@gmail.com

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ (В ПРОДОЛЖЕНИЕ МЕТАФОРЫ З. БАУМАНА)

Пребывание в социальных сетях подразумевает под собой пребывание в некоем коммуникативном пространстве вместе с другими людьми. Это пребывание основывается на создании своего профиля, который содержит основную информацию о человеке и представляет его в режиме онлайн. Для этого социальные сети предоставляют своим пользователем определенную базу: при создании профиля они предлагают заполнить широкий спектр информации о себе: дата и город рождения, вероисповедание, сексуальные предпочтения, политические взгляды, мировоззренческие аспекты. Помимо этого, они так же включают загрузку своих личных фотографий, видеозаписей, написание

личных заметок, возможность принимать участие в группах по интересам или создавать собственные группы. Таким образом, профиль в социальной сети представляет собой совокупность из значимой информации, имеющей отношение к идентичности её пользователя. Важным является тот факт, что в целом профиль в социальной сети является публичным для других пользователей социальной сети, поэтому человек, создающий или имеющий профиль в социальной сети, старается содержать его в соответствии с тем, что он будет виден для других. Это, в свою очередь, означает, что активный пользователь социальной сети по аналогии с миром "офлайн" находится в публичном пространстве.

То, что происходит сегодня в социальных сетях, на мой взгляд, являются логическим продолжением размышлений Баумана относительно идентичности. Бауман полагал, что идентичность кажется фиксированной только если смотреть на неё со стороны, то есть если смотреть на другого человека. При рассмотрении изнутри она всегда кажется неустойчивой, противоречивой и текучей. Однако тем, что хоть как-нибудь способно поддержать её целостность, являются фантазии или мечтания. Бауман пишет: *"Учитывая изменчивость и непостоянство всех или большинства форм идентичности, именно способность "делать покупки" в супермаркете идентичностей, степень истинной или предполагаемой потребительской свободы выбирать свою идентичность и удерживать ее сколь угодно долго становится самым легким путем к исполнению фантазий об идентичности."* [Бауман З. Текучая современность. СПб : Питер, 2008. с 92]. Социальные сети с их возможностью регистрации событий в знаковых формах, таким образом, являются тем средством фиксации идентичности, в котором так нуждался современный человек, чтобы удержать в текучей современности. Это становится возможным, поскольку покупка понимается здесь в более широком смысле, нежели обычно. Под покупкой понимается приобретение и присваивание чего-либо вообще, "выдергивание" из мирового потока конкретных вещей с целью отождествить их со своим "Я". К этому относится абсолютно все: от обуви и наручных часов, до имиджа, музыкального вкуса и культурных пристрастий. В этой случае, социальные сети в силу двух своих функциональных элементов представляют собой техническое воплощение такого подхода. Под ними я понимаю "news feed" ("новостная лента" в русском варианте) и "Time line" (представляет собой персональную ленту из личных записей, заметок, фотографий и ссылок). Новостная лента выдает информацию о тех обновлениях, которые происходят в профилях ваших друзей и в тех группах, в которых вы состоите. На мой взгляд, присутствие в тех или иных группах является онлайн-аналогом культурного потребления, поскольку, во-первых, представляют собой отсылки к бесконечному множеству вещей, а во-вторых, в профиле человека указано, в каких группах он состоит, что означает заявление о своих вкусах и интересах. Группы в социальных сетях представляют собой места концентрации всевозможной информации о множестве всевозможных вещей. В своем

комплексе группы способны так же дать цельную характеристику индивида, поскольку их многообразное содержание соответствует вкусам разных категорий людей. Подтверждение этому предоставляет Эрвинг Гофман: *"Такая характеристика организована вокруг двух фундаментальных форм идентификации: категориальной формы, требующей размещения этого другого в одной социальной категории (или более), и индивидуальной формы посредством которой наблюдаемый идентифицируется как уникальная, отличающаяся от всех других личность…"* [Гофман Э. Порядок взаимодействия//Теоретическая социология: антология в 2ч. / ред. Баньковский С.П.. – Москва : Книжный дом "университет", 2002. – Ч.2, 424с.]. Возвращаясь к метафорам потока и текучести, я хочу сказать, что новостная лента тоже является потоком, однако потоком, имеющим границы в виде границ интересов и вкусов её владельца. Простого пребывания в этих группах, поэтому недостаточно: не весь контент приходятся по душе участникам группы. Процесс формирования идентичности в социальных сетях отчасти схож с таким процессом вне социальных сетей, "в офлайне", который был описан Бауманом. Такое выхватывание и фиксация в социальных сетях происходит, на мой взгляд, благодаря двум базовым функциям – "Like"(мне нравится) и "Share"(в быту – "репост", т.е. возможность "рассказать друзьям" о чем-либо, зафиксировав это в уже своей ленте). Иными словами, из основного потока "News feed" вычленяется и присваивается то, что кажется близким, соответствует вкусу и интересам пользователя. Такие попытки очертить свое "Я" аналогичным образом сталкиваются все с той же проблемой постоянно обновляемого потока. Но только в случае с социальными сетями попытки утвердить свою идентичность опираются на принципиально новый способ фиксации, который позволяет произвести её во множестве различных форм и закрепить не просто как историю, а историю, зафиксированную в определенно новом формате, концентрирующем в себе многие из предыдущих способов. Таким образом, можно утверждать, что многие из современных людей формируют представления о самих себе с помощью социальных сетей. Это происходит согласно устройству, сущности или природе самих социальных сетей и происходит даже в том случае, если люди осознанно не обращаются к сетям именно с этой целью, но являются их активными пользователями.

Moroz L.A. stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
louise.lama@gmail.com

ANOTHER AS ONESELF: TOWARD A METHODOLOGY OF EXTRATERRESTRIAL COMMUNICATION

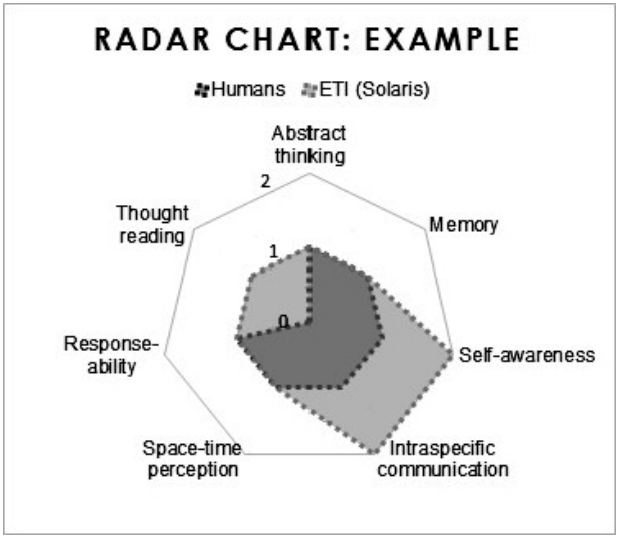
In philosophical respect, CETI (Communication with Extraterrestrial Intelligence) is represented by the concept of "otherness" that invites

humans to make a pilgrimage towards the beyond, and transcend the experience boundaries. However, completely nescient attitude towards ETI may result in methodological error: to exclude the unknowable from the common scientific frame of reference, and to indulge in self-constrained numbness, becoming estranged from our star-away partners rather than negotiating the distance. The term "other" includes a set of various meanings from polar foreignness to minor distinctions, which may be potentially surmounted. What I would recommend to do first and foremost before attempts to contact ETI, is to introduce a scale, a classification that takes account of possible similitude and diversity of communication between human and ETI species. Classification is freely universal to envisage a free place for something undefined, unidentified and unclassified. In this abstract, I would like to offer some criteria for elaborating a **Scale of Communication Similarity**, comprehensive as well as flexible enough to leave space for new communication peculiarities of interstellar discourse.

First, I determine basic and essential circumstances that underlay human intraspecific communication and make it a fully-fledged semantic exchange, not just a "stimulus – response" interaction.

1. Second signaling system (*Ivan Pavlov*) – to enable abstract thinking including language and other conditional means of communication that require decoding (gestures, science, art etc.).

2. Memory – to associate a succession of events into one integral context and to provide a consistent communication field.



3, 4. Self-awareness and intraspecific communication – to recognize if communication is intrinsic to the creature(s) we would like to get in contact with (if so, it is a good try to observe their behavior and to imitate it), and if they detach themselves from the world.

5. Ability to perceive a communicator and his/her message in space-time – to make sure that spatial and temporal means of communication will be sufficient (audio, video, radio emissions, holograms, human's physical presence etc.)

6. Response-ability – to understand whether a human sender should wait for response to the informational stimulus or expect just one-way contact.

At first glance, aforecited criteria, applied to the alien problem, might be criticized as anthropocentric. Still, enumerating the premises of human communication is necessary for creating an effective approach to the intercivilizational dialogue – to find the point of contact we need to know the particular features of each of the parties. For our unexplored and unknowable cosmic inter-locutors I leave some cells blank to complete them when more information about certain nonterrestrial species is available. To be prepared for the future does not imply to predict it, but just to have enough free space to welcome it.

7. Unidentified ability 1
8. Unidentified ability 2
9. Unidentified ability 3 …

Each criterion is assigned a value between 0 and 2 (Is this criterion generally typical for a certain ETI species? 0 – No; 1 – Yes; 2 – Perhaps, but it is unrecognizably modified/undeveloped) and is represented by the node on the spoke of the radar chart. We draw a polyline that connects data values for each criterion and compare it to a line of human communication (displayed as a regular polygon with a circumradius of 1). The closer two polylines pass, the more easily it will be to communicate. On the contrary, mismatch of polylines prompts us to develop new strategies of alien communication.

EXAMPLE – Data Values: Humans vs. ETI (Solaris)			
Criteria	*Humans*	*Solaris*	*Quotes from the novel:* Lem, S. (1970): *Solaris* translated by Kilmartin, J.; Cox, S. (London: Faber and Faber).
Abstract thinking	1	1	"The theory that the living ocean is endowed with intelligence has found its firmest adherents…"
Memory	1	1	
Self-awareness	1	2	"Du Haart was the first to have the audacity to maintain that the ocean possessed a consciousness. The problem […] provoked all kinds of arguments and discussions. Was it possible for thought to exist without consciousness?"
Intraspecific communication	1	2	We do not know, whether Solaris is one creature or a collective being: "New theories proliferated: […] the ocean was […] the product of the bodies of former inhabitants of the planet".
Space-time perception	1	1	"Thus the ocean was not only in a sense "aware" of the Einstein-Boëvia theory; it was also capable of exploiting the implications of the latter".
Response-ability	1	1	"…when the next wave came I held out my hand […]. the wave hesitated, recoiled, then enveloped my hand without touching it".
Additional ability – thought reading	0	1	"It succeeded in recreating a human being who exists only in my memory […]. it is able to read us like a book".

Methodologically, Solaris problem is **possible** to solve because many data values in "humans – Solaris" radar chart overlap. Both of the parties actively use abstract thinking, memory and space-time perception, so what matters is to find one right key to unlock two systems (eventually, *Kris Kelvin* seems to approach this key while *playing* with the ocean in the back pages of the novel). The key already-potentially exists – as every written and unwritten book exists in the Library of Babel (*Jorge Luis Borges*) – and it gets a bit technical to reveal it.

I would like to stress here the ultimate advantage of the "game" concept in CETI. Terrestrial communication owes its success to the mutual cultural context people are engaged in from birth. It is a priceless tool to decode *symbols* and trace *indices* to their causes (according to *Peirce's* theory of signs). However, CETI is not about **finding** a mutual context between humans and aliens; it is about **creating** a realm of understanding during immediate and first-hand interaction. Translation, transmission and explanation of human life is always a distortion; we should try our best to show fully volumetric *image* instead (not in terms of the visual representation, but in a way of *Peirce's icons*: resemblance, which reconstructs its object) – to yield ourselves to the theatre for dialogue (*Augusto Boal*), improvising and responding to aliens' interventions in our performance. This strategy may be applied to extraterrestrials with similar space-time perception through tangible holograms – in this case *Umberto Eco's* criticism of the icons' incompleteness (they depict only some aspects of the object perception) will be unfounded.

The biggest challenge of the cosmical theatre is to establish moral rules for interstellar behavior. How not to harm ETI by our clumsy being? Should I defend myself if aliens seem to pose a threat to my life? And what if it is only my fancy? Should I sacrifice my life to save intergalactic peace? Space age is not our future as it is already settling down in the presence. Thou shalt try, shake hands and play; thou shalt not scare off, insult and revenge – new commandments originate comradely ethical responsibility in the remote depths of space as well as on our planet.

О. Г. Найдьонов, канд. філос. наук,
Інститут вищої освіти НАПН України, Київ
alexander.naydonov@yahoo.com.ua

МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО В УКРАЇНІ: ОСОБЛИВОСТІ СПІЛКУВАННЯ В СОЦІАЛЬНІЙ МЕРЕЖІ ФЕЙСБУК

Соціальні мережі, як елемент мережевого суспільства світової "павутини" – Інтернету, стали соціальним фактом, який вимагає свого філософського осмислення. Однією із популярних і найбільших соціальних мереж в світі є Фейсбук (Facebook), що почала працювати 4 лютого 2004 року як мережа для студентів деяких американських університетів. Згідно Вікіпедії, станом на липень 2015 року кількість користувачів ста-

новила 1,5 млрд., з яких 968 млн. відвідує свої сторінки щодня. За даними Alexa, Фейсбук за відвідуваністю є 2-им сайтом у світі та 6-им в Україні (лютий 2016) [Top Sites in Ukraine. – Режим доступу: http://www.alexa.com/topsites/countries/UA]. Кількість українських користувачів станом на травень 2014 становила близько 6 млн. користувачів [Російські інтернет-сервіси стрімко втрачають популярність в Україні // Хрещатик. – 16 липня 2014. – Режим доступу: http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/3297/news/1405433272.html]. Очевидно, що соціальна мережа Фейсбук зацікавила українських користувачів Інтернету.

Теорією мережевого суспільства займалися, зокрема, такі українські вчені як І.М. Гавриленко [Гавриленко І. Мережеве суспільство як поняття, образ та історична перспектива // Соціологія: теорія, методи, маркетинг : науково-теоретичний часопис / Ін-т соціології НАН України. – Київ, 2012. – № 1 січень – березень. – С. 62-81. – Режим доступу: http://i-soc.com.ua/ukr/files/2012-ua-1-4.pdf] та Л.М. Городенко [Городенко Л.М. Мережеве суспільство та мережеві комунікації // Інформаційне суспільство : науковий журнал / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т журналістики. – Київ, 2011. – Вип. 14. – С. 55-58.] та ін. Ми будемо користуватися тими узагальненнями і висновками, в розумінні властивостей мережевого суспільства, які зробили російські дослідники Л.А. Саєнко, М.В. Єгоров:

- мережева комунікація трансформує соціальну структуру сучасного суспільства, яка стає все більш схильною до інтернет-комунікації;
- комунікації роблять більш відкритим те, що раніш приховувалося, державному апарату стає все складніше приховувати інформацію від населення;
- на зміну ієрархічним вертикальним соціальним зв'язкам приходять горизонтальні, в яких всі учасники рівні;
- ядром мережевого суспільства є мережа Інтернет, що дає можливість вести сучасні мережеві комунікації в глобальному масштабі;
- необмежена громадянська взаємодія в режимі онлайн дозволяє членам соціуму контактувати як між собою, так і з органами управління та влади в будь-який зручний час;
- мережеві комунікації мають потенціал для вирішення багатьох соціальних проблем, що існують на сьогоднішній день, навіть щодо можливих негативних побічних ефектів цього процесу, таких як вседозволеність, … інтернет-шахрайство і т. п.

Мережеве суспільство – глобальна мережева структура з розвиненими горизонтальними зв'язками, в основі яких лежить інтернет-комунікація… При цьому варто зауважити, що не мережева структура змінює суспільство, а скоріше вона сама змінюється під впливом сучасних тенденцій, тобто мережеве суспільство жваво реагує на зміни в усіх без винятку сферах людського життя і під впливом цих факторів трансформується". [Саенко Л.А. Сетевое общество в контексте современных социальных трансформаций // Л.А. Саенко, М.В. Егоров / Дискуссия. – Выпуск: №7 (48) август 2014. – Режим доступу: http://www.journal-discussion.ru/publication.php?id=1148].

Чи існують якісь особливості спілкування в українському сегменті Фейсбук? Так. До них, з нашої точки зору можна віднести наступні:

1) Соціальна мережа Фейсбук стала ефективним майданчиком соціальної комунікації українців. Це спілкування охоплює весь спектр можливих тем: від гострополітичних до кулінарних та романтичних.

2) Цю соціальну мережу для спілкування використовує, як правило, більш доросла частина українського суспільства. Варто вказати, що молодіжна частина українських користувачів, переважно перебуває в російській мережі ВКонтакті ("ВКонтакте"), який є 2-им сайтом за відвідуваністю, згідно даних Alexa. Хоча після російської агресії проти України в 2014 році кількість користувачів з України значно зменшилася. Портал Mail.Ru (який має власну соціальну мережу) є 7-им в Україні. Частина українців використовує ВКонтакті і Mail.Ru для інформаційної протидії інформаційній війні, яку розв'язала імперська РФ. Однак тут більше підстав для занепокоєння, оскільки це свідчить, в багатьох випадках, про відсутність патріотизму в деяких представників молоді України, а можливо й про приховану антиукраїнськість. Необхідна цілеспрямована протидія інформаційній агресії РФ в усіх закладах освіти України та виведення з під дії російського інформаційного впливу як студентської молоді, так і всього суспільства.

3) Переважна більшість учасників мережі не додає в друзі і не приймає запрошення дружби від тих, хто відкрив сторінку з прізвиськом (анонімами) чи без фотокартки. Самі учасники українського сегменту Фейсбука, як правило, відкриті для відвертого спілкування, того ж очікують і від своїх співрозмовників.

4) Особливо радує те, що лайка і непристойні слова вживаються як виключення і не є типовим явищем. Учасники мережі намагаються в своїх висловлюваннях бути чіткими, зрозумілими, лаконічними, ввічливими. Однак проблема вживання нецензурних слів існує.

5) Певна хаотичність у спілкуванні, навіть у деяких групах, заважає використати потенціал соціальної мережі для вирішення багатьох соціальних проблем в Україні. Досить значна частина учасників мережі не бачать найважливіших соціальних проблем. Це обумовлено злістю, роздратованістю, песимізмом, зневірою.

Таким чином, особливості спілкування учасників соціальної мережі Фейсбук свідчать про актуальність та важливість прищеплення інформаційної гігієни, етичної, естетичної, культурної, а також патріотичної підготовки українських громадян.

О. В. Новикова, канд. филос. наук, БГУ, Минск, Беларусь
mod@tut.by

ГОРОД КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА: К ПРОБЛЕМЕ АРХИТЕКТОНИКИ ПУБЛИЧНОГО ПРОСТРАНСТВА

Изучение феномена города и его роли в цивилизационной динамике имеет полидисциплинарный характер. Город в его историческом развитии выступает предметом рассмотрения научной историографии, исследующей диахронические аспекты данного проблемного поля; синхронические аспекты рассматриваются в социологии города; востребованными оказались результаты изучения особенностей городской культуры, не говоря уже о комплексе специальных знаний о градостроении и обеспечении необходимых условий жизни человека в городской среде. В последние десятилетия активно развивается урбанистика – теория городских исследований (urban studies), в которой предпринимается попытка соединить концептуальные проекты с разработкой прикладных аспектов. В социальной философии феномен города рассматривается в контексте социодинамики – как арена становления „идеального типа" человека индустриальной цивилизации (в духе М.Вебера), как коррелят формирования гражданского общества, как условие для создания и развертывания публичного пространства, в котором существует современный индивид.

Городские поселения древности – первые города-государства – возникали как оппозиция приспособленным к природе и поглощенным ею деревенским селениям, и с течением веков эта оппозиция перерастает во взаимоотрицание и конфликт. О.Шпенглер пишет, что, если провинциальный город "повторяет местность, определяет ее облик, то только более поздний город противится ей. Его силуэт противоречит линиям природы. Он отрицает природу. Он хочет быть чем-то другим и выше ее. Эти острые крыши, купола в стиле барокко, шпили и зубцы на стенах не имеют и не хотят иметь ничего общего с природой. А затем появляется громадный город мира, город как мир, рядом с которым не должно существовать никаких других городов, и начинает уничтожать образ ландшафта. Сначала город отдал себя облику ландшафта, а теперь хочет сделать его тождественным собственному образу" [Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. – Минск: "Попурри", 1999. – Т.2. – С.118-119].

Город организует особую среду существования человека – публичное пространство. Исторически первый образ публичного пространства – греческая агора, торговая площадь как место не только для заключения торговых сделок, но и для общения и дискуссий людей, представляющих разные этнические, профессиональные и социальные группы, но имеющих общезначимый для них предмет обсуждения. Эту знаковую для античного мира функцию агоры передает сентенция, согласно которой город начинался с "пустого места" – площади, на которой

встречались и общались люди, а затем уже вокруг этого места строился и обустраивался город. Город предполагает наличие публичного пространства, которое Х.Арендт определяет как не тождественный природному мир, представляющий собой „собирательное понятие для всего, что разыгрывается между людьми... Совместно жить в мире означает по существу, что некий мир вещей располагается между теми, для кого он общее место жительства, а именно в том же смысле, в каком скажем стол стоит между теми, кто сидит вокруг него; как всякое между, мир связывает и разделяет тех, кому он общ" [Арендт Х. Vita activa или о деятельной жизни. – СПб: Алетейя, 2000. – с. 69]. При этом смысловое наполнение публичного пространства контекстуально, релевантно определенному спектру явлений, которые общество допускает на публичное обозрение. К таким феноменам не относится, допустим, боль как „ощущение, не поддающееся отображению": ее переживание всегда приватно и субъективно, а полная явленность невозможна.

Одна из ключевых проблем, по мысли Арендт, заключается в том, что город, породив феномен массового общества, тем самым утратил „силу собирания" и возникла ситуация, подобная спиритическому сеансу, когда „собравшаяся вокруг стола группа людей внезапно видит, что стол силою какой-то магии исчез из их среды, так что теперь два сидящих друг против друга лица ничем больше не разделены, но и ничем осязаемым больше не соединены [Арендт Х. Vita activa или о деятельной жизни. – СПб: Алетейя, 2000. – С.69]. Рефлексия над этой проблемой порождает ряд вопросов.

Является ли городское пространство публичным по умолчанию? Что входит в архитектонику публичного пространства: те или иные виды городского ландшафта, пригодные для организации мероприятий, акций и т.п., или некий идейно-смысловой контент, осознание и осмысление которого превращает массу в публику? Может ли публичное пространство существовать как вакуум, изначально лишенный смыслов, и участвовать в конституировании общественной жизни лишь благодаря своей топологии? Б.Гройс, рассматривая публичное измерение человеческой жизни, понимает его как "публичное взаимодействие, сотрудничество или конфликт, но в первую очередь – опыт экспонирования, выставленности на всеобщее (общественное) обозрение, можно сказать – опыт публикации" [Гройс Б. Публичное пространство: от пустоты к парадоксу. [Эл.ресурс] Режим доступа: http://special.theoryandpractice.ru/groys-public-space Дата доступа: 22.02.2016]. Однако простой явленности/выставленности на всеобщее обозрения недостаточно. Индивиды, перемещающиеся, подобно социальным атомам, в городской среде, еще не образуют публики или общества, их экспонирование носит вынужденный характер, а взаимодействия между собой переживаются ими скорее негативно, поскольку каждый движим своими частными интересами, и другой воспринимается как раздражающий фактор, замедляющий достижение цели. Заполненные людьми локусы городской

среды еще не образуют публичного пространства, трамвайная остановка на площади еще не делает площадь агорой.

В таком случае, публичное пространство должно в первую очередь определяться как топос, предназначенный к генерированию смыслов общественной деятельности. И здесь Гройс указывает на парадоксальную природу этого феномена: задачей современной архитектуры становится не только заполнение пустых пространств инфраструктурными объектами, в которых могло бы функционировать публичное пространство, но и создание самих пустых пространств: "строительство не в пустом пространстве, но строительство самой пустоты, утопии внутри приватизированных пространств и пространств частных интересов" [ibid.]. Тем самым, построение публичного пространства в современной городской среде означает возможность создания некоего вакуума, "нулевого" места, которое инициировало бы интеракции между индивидами и обладало определенным потенциалом в конституировании общественной жизни города.

Л. А. Ороховська, докт. філос. наук, НАУ, Київ
ola-2011@ukr.net

НЕСУТТЄВЕ ЯК НАСУЩНЕ В БУТТІ ЛЮДИНИ СПОЖИВАЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В інформаційну добу посилюються тенденції насадження цінностей споживацького суспільства, яке характеризується масовим споживанням матеріальних благ. Інформаційно-комунікаційні технології успішно використовуються для стимулювання постійного зростання споживання заради недопущення криз перевиробництва та збільшення прибутків виробників товарів та послуг. Одним із самих буденних і непомітних видів маніпуляції свідомістю, якій піддається щоденно кожна людини є реклама, яка у споживацькому суспільстві, через формування псевдопотреб, стала потужним фактором соціально-культурної динаміки, стратифікації суспільства у суб'єктивно-значимі спільноти за критерієм доступу до престижних брендів, імітації життєвих стратегій, способу та стилю поведінки рекламних героїв. Реклама стала складовою "кліп-культури" віртуального соціуму, різновидом міфотворчості в масовій свідомості, новим компонентом медіакультури з новими правилами поведінки. Медіадискурси рекламних кампаній різних виробників ведуть битви за домінування відповідних медіаобразів, використовуючи при цьому різні рекламні штампи: апеляцію до прогресу (купувати все нове, щоб іти в ногу з часом), перемоги над іншими, авторитету науки, думку відомої людини чи народу, апеляцію до почуттів, що викликають позитивні емоції тощо. За допомогою реклами нав'язуються певні стандарти, життєві пріоритети, формується новий стиль життя і стандарти поведінки, що призводить до зміни ціннісно-нормативної складової культури. Використовуючи мас-медіа, творці реклами спонукають людей

до все нових потреб, які часто насправді їм не потрібні. Адже реклама апелює не до розуму, а до підсвідомості та людських інстинктів. Завуальовано застосовуючи засоби насилля над особистістю, реклама змінює стиль життя та форми взаємодії людей, формує нові аксіологічні орієнтири. З інструменту маркетингу вона перетворюється в фактор впливу на соціально-культурний розвиток як окремої людини, так і суспільства, фактор виховання і соціалізації особистості.

Пропаганда цінностей та установок "суспільства споживання" в інформаційну добу змушує підняти проблему дегуманізації культури та необхідності формування раціоналізованого споживання. Сучасні власники бізнесу рекламують не тільки необхідні для споживачів товари та послуги, а й створюють псевдопотреби, нав'язуючи певні стереотипи через рекламу та моду. Сучасній людині властиве домінування саме псевдопотреб, якими Г. Маркузе називає ті потреби, "які нав'язуються індивіду особливими соціальними інтересами… Задовольняючи їх, індивід може почувати значне задоволення, але це не те щастя, яке варто оберігати й захищати, оскільки воно (і в даного, і в інших індивідів) стримує розвиток здатності розпізнавати хвороби цілого і знаходити шляхи для їхнього подолання. Результат – ейфорія в умовах нещастя. Переважна більшість потреб (розслабитися, розважатися, споживати і поводити себе відповідно до рекламних взірців, любити і ненавидіти те, що люблять і ненавидять інші) належить саме до цієї категорії псевдопотреб" [Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек : Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; сост., предисл. В. Ю. Кузнєцова. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – С. 268]. Г. Маркузе вважає, що безумовне право на задоволення мають лише потреби першого ступеню: харчування, одяг, житло відповідно до досягнутого рівня культури. Решта потреб повинна піддаватися перевірці. Право на кінцеву відповідь належить самим індивідам, але тільки якщо вони є свободними настільки, що здатні дати власну відповідь і реально провести межу між мас-медіа як інструментами інформації та розваги і як агентами маніпулювання та впливу на свідомість.

Реклама як специфічна комунікативна діяльність є невід'ємною складовою діяльності сучасних мас-медіа у віртуалізованому соціумі. Розміщена в Інтернеті, вона дозволяє організувати кампанії в міжнародному масштабі, що сприяє розширенню сфери діяльності виробників товарів і послуг та збільшує товарообіг. Нові мережеві технології дозволяють накопичувати на серверах транснаціональних компаній і здійснювати якісний алгоритмічний аналіз інформації, яку сповіщають наші телефони, комп'ютери, автомобілі, банківські картки і т. п. Вибірка статистичних даних про відвідування тих чи інших сайтів дозволяє рекламодавцям орієнтуватися на тих клієнтів, що зацікавлені у певній інформації. Відповідно до того, яка аудиторія відвідує дані сайти (молодіжна, спеціалісти з різних галузей і т. п.), вибудовується стратегія

реклами. Перетворення реклами на основне джерело доходів для масмедіа призводить до їхньої орієнтації на верстви населення з високими прибутками. Створюючи віртуальні образи реклами, її творці звертаються до символів, втілюючи у свідомість людей нові ідеї і цінності. Часто журналістські матеріали є лише формою для реклами тих чи інших товарів і послуг. Такою може бути інформація про туризм і подорожі, банківські послуги, нові біодобавки, технології у косметології тощо.

Протягом тисячоліть принципи аскези, самообмеження, матеріального і духовного самоконтролю були притаманні всім ціннісним системам, що претендували на цивілізованість. Сучасна культура споживацького суспільства, у якому завдяки розвитку науки і техніки виникла можливість зробити ріст споживання повсякденним для мільйонів людей, не вважає позитивною цінністю принцип самообмеження чи відмови від реалізації своїх бажань. Створені масмедіа за допомогою реклами іміджі та бренди наділяють товари, послуги, стилі життя певними символами, що стають головними критеріями поведінки споживача і ресурсами конкурентоспроможності виробників товарів і послуг. Оскільки споживацьке суспільство в умовах розширення інформаційного простору характеризується постійним нарощенням виробництва товарів і послуг та підштовхує до їх споживання через формування асоціацій престижу, успіху з матеріальними арибутами, потреби завжди залишатимуться незадоволеними, як і ідеал щастя посередництвом досягення відповідного рівня споживання.

М. В. Павленок, студ., КНУТШ, Київ
lfanddy@gmail.com

ВИБІР ЛЮДСТВА – ВІРТУАЛЬНІСТЬ ЗАМІСТЬ РЕАЛЬНОСТІ

В сучасному світі панує інформаційне суспільство, але зміни, які виникли в житті людей мають дещо непередбачуваний характер. Теоретики постіндустріального, або інформаційного, суспільства (Бжезинський, Белл, Тофлер) ставили орієнтиром такого способу комунікації знання і швидкість реагування, відтак, розквіт економіки. Однак, технології прийшли у повсякденне життя людей і перестали бути лише робочим інструментом. Звичайно, за допомогою комп'ютерів та мережі Інтернет люди отримали набагато більше можливостей до саморозвитку, який також був однією з головних цілей інформаційного суспільства, контакту з близькими, легкості у роботі та пошуку матеріалів. Але разом із тим, у людей з'явилося набагато більше подразників і відволікаючих моментів, при тому що хоча б у соціальних мережах та на тематичних сайтах користувач сам обирає, на чому саме йому концентрувати увагу і в будь-який момент може закрити вікно, однак, робота інтернет-маркетологів якраз і покликана привабити цільовою рекламою користувачів, які ніби і не сподівалися її тут побачити. Не зважаючи на те, що телебачення

робило це ще менш можливим, але в глобальну мережу увірвалась реклама і має там успіх. На сьогодні існує незліченна кількість сторінок, які не несучи корисної інформації, лише розважають користувачів, вони покликані наситити людину позитивними емоціями, надати простір для релаксації чи розвинути фантазію. Не є новиною, що людина 21 століття звикла до постійного надходження нової інформації. Зараз Інтернет займає таку ж саму, якщо не більшу, роль в сфері ЗМІ та реклами, маючи потужний вплив на людину та її психіку. Якщо в суб'єкта немає ресурсів чи бажання (одним із наслідків такого способу існування є лінь, яка розвивається в користувача в наслідок того що оброблена мозком інформація виснажує його, не поглиблюючи знань і не несучи ніякого результату його роботи в перспективі), які йому постачатимуть корисні матеріали, відповідно, він "закриває" пробіли за допомогою сторінок з нульовим сенсом. Про наслідки надмірного відвідування таких ресурсів говорити тут не будемо, а перейдемо до безпосередньо теми роботи.

Про віртуальну реальність зроблено вже багато досліджень, більшість з яких описують новітні технології в сфері комп'ютерних ігор та проектуванні реальності у віртуальному світі, метод моделювання, який так багато дає науковим дослідженням, безсумнівною цінністю є і швидкий доступ до культурних надбань людства. Але я хочу докладніше зупинитися на заміщенні віртуальними соціальними сторінками реального матеріального світу людей. Залежність від соціальних мереж вже вивчається. Наприклад, дослідження психологів з Університету Олбані довело, що залежність від соціальної мережі схожа із алкогольною залежністю і викликає схожі наслідки. Також психологи відмічають високий аддитивний потенціал соціальних мереж, припускаючи, що досить скоро знадобляться нові розробки у психотерапії для корекції таких станів. Причинами, чому соціальні мережі завойовують життя є: швидкість, доступність, звикання і емоційна деградація.

Маючи такий обсяг матеріалів лише у смартфонах, більшість людей надає перевагу саме такому методу отримання інформації. Як наслідок – люди все менше уваги звертають на реальний світ, на оточення і навколишнє середовище, що недобре впливає на їх відчування реального світу та самоідентифікацію. Сучасний житель міста майже весь вільний від зайнятості (робота, навчання) час проводить за переглядом стрічок новин і повідомлень, перерахувати хоча б тих, хто занурюється в гаджети у міському транспорті, на природі, під час зустрічі з друзями. У існуючому потоці інформації, людина почуває себе розгубленою, тому коли вона не знаходить обмежень для своєї фантазії, вона підсвідомо починає додумувати те, чого не існує, перенісши це на сферу соціальних мереж виходить, що людина, яка, наприклад, має успіх серед прихильників там, буде вважати себе популярною і в реальному оточенні, що насправді не є рівносильним. Поступово відбувається ототожнення реальної людини і її профайлу в мережі, дуже часто такі користувачі разюче відрізняються в "позаінтернетному" просторі. Активний користувач соціальних мереж живе в іншому, віртуальному, житті, де дуже лег-

ко привернути до себе увагу, створити бажаний образ себе самого і потішити своє самолюбство. Таким чином, користувач задовольняє свою реальну потребу в увазі оточуючих у віртуальному середовищі, до цього додається звикання до позитивних емоцій, які мозок отримує внаслідок задоволення тої самої потреби уваги, а людина стає залежною від звички задовольняти її саме в мережі. Живучи за такою схемою, людина буде шукати не способи досягнення своїх цілей в реальності, а діятиме у напрямку закріплення свого віртуального способу задоволення цих цілей ["Виртуальное счастье или виртуальная зависимость (ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВИРТУАЛЬНЫХ ИСС)"// Россохин А. В., Измагурова В.Л. Личность в измененных состояниях сознания.; М.: Смысл, 2004, с. 516-523].

Далі, не сприймаючи реальний світ як такий, що даватиме відгук на дії, людина переносить всі свої цілі на отримання відгуку віртуального. Ще декілька десятиліть тому для більшості людей результатом їх роботи найкраще уявлялось сімейне благополуччя та матеріальний статок. Зараз, переорієнтувавшись, користувачі, які ототожнюють себе із своїм аккаунтом у мережах, прагнуть створити лише видимість вищезгаданих благ.

З точки зору метафізичного буття, віртуальна реальність поєднує в собі як риси ідеально буття, так і матеріального [Leushkin R.V. VIRTUAL OBJECT AS A PROBLEM OF CONSTRUCTIVE REALISM// Ulyanovsk State Technical University]. Знаходячи у свідомості суб'єкта відгук на віртуальні компоненти, штучна реальність претендує на статус, рівносильний реальному буттю. Людина також сприймає віртуальний вплив за реальний, так і відбувається заміщення реальних об'єктів віртуальними, а самоідентифікація відбувається не з реальним існуванням і досягненнями людини, а із загальною картиною сторінки особи в мережі. Найцікавішим, з цього погляду, є залежність віртуальної реальності від користувача, адже він сам її створює, і вона актуальна лише доти, доки її творять [Иванов А.Ф. Об онотологическом статусе виртуальной реальности. // Виртуальное пространство культуры. Серия "Symposium", Выпуск 3. / Материалы научной конференции 11–13 апреля 2000 г Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. . С.14-16.].

Ю. Ю. Полулях, канд. філос. наук, доц.,
СНУ ім. В. Даля, Сєвєродонецьк
philosophne@i.ua

СЕМІОТИКА ІДЕОЛОГІЇ

Семіотичне дослідження ідеології розкриває в першу чергу не сутність ідеологічного або його субстанційні характеристики, а форми прояву ідеологічного у різноманітті знакових систем. Ці форми прояву в першу чергу треба розглядати не як репрезентативне оформлення тих або інших інтерсуб'єктивних феноменів, а як системи моделюванню змісту соціокультурного світу. Інакше кажучи, ці форми в перспективі

семіотичного розгляду постають як семантично-орієнтовані, або, якщо використовувати термінологію Ернста Кассірера – як символічні форми.

Ми виходимо з того, що ідеологія є фактом ціннісно-кратоцентричних настанов суб'єктивності. Для семіотичних розвідок ідеологічних структур це означає, що у ідеологія у семіозисі є представленою у прагматичній площині. Прагматичний вимір знакової діяльності традиційно розуміється як проблеми корисності, ефективності, економічності, значущості і, в цілому, цінності семіотичних конструктів, оскільки у прагматиці проблематика значення і знаку розкриває саме телеологічно-аксіологічні аспекти функціонування знакових систем. Цілеспрямованість як базова абстрактна характеристика прагматики семіозису корелює з інтенційними структурами свідомості. В свою чергу, цю кореляція є частиною творення і перетворення значущості елементів життєвого світу – тобто конструювання і реконструювання цінностей, конкретизованих моделей смислової спрямованості суб'єкта у практичному світі. Виявлені Г. Рікертом співвідношення "оцінка / цінність" і "благо / цінність" (де оцінка – суб'єктивний акт судження, а благо – об'єкт-носій цінності) дозволяють простою формою такої спрямованості вважати тріаду "цінність – благо – оцінка", де цінність є тим цілеспрямованим смислом, яке виступає і як зміст оцінки, і як зміст блага. Іншими словами, цінність є ціллю, яка значуща для суб'єкта і досягти яку він може тільки за допомогою отримання або створення певних об'єктів (у свою чергу, антицінність – те, чого суб'єкт уникає за допомогою ігнорування або знищення певних об'єктів). Прагматично ціннісне відношення – це цілеспрямоване відношення, утвердження об'єктів (речей, ідей, смислів, переживань) у вигляді цілі, до якої повинен прагнути або яку повинен уникати суб'єкт (індивід, група, суспільство). Але на відміну від простої цілі (наприклад, суто практичної – побудувати будинок для житла), цінність несе в собі значущість, що впливає в першу чергу на емоційно-афективну сферу людини і й тим самим викликає оцінку. Наприклад, спорудження будинку може нести суспільну значущість (як подолання будівельної кризи), естетичну значущість (створення художньо-архітектурного комплексу), історичну значущість (реставрація старовинних будинків), релігійну значущість (зведення храму) тощо.

Отже, ідеологічні об'єкти як прагматичні конструкти у своїй основі є ціннісними. Однак аксіологічна характеристика ідеології – це, певним чином, характеристика змісту ідеології, матеріалу, з яким вона працює. Формою ідеологічного ставлення є кратоцентричні (владно-орієнтовані) способи реалізації ціннісних смислів, тобто ствердження певних цінностей і відповідних їм практик у якості конститутивних та таких, що підпорядковують інші цінності і відповідні їм практики. Ідеологія утворює ієрархію цінностей – у явному або неявному, у офіційному або неофіційному, у раціональному або ірраціональному вигляді. І прагматична ієрархія цінностей відповідним чином взаємодіє з семантичним і синтактичним вимірами знакових систем. Таким чином, ідеологічне функціонування знакових систем – це транспонування ієрархії ціннісних смислів у семантичний зміст і синтактичну структуру символічних форм.

Яскравим прикладом цього є розробка ієрархії цінностей у філософії як одному з різновидів символічних форм. Так, ще Платон у діалозі "Філеб" класифікує блага таким чином, починаючи з найвищого: 1) усе, що належить до вічності, що має відношення до міри, помірності, своєчасності; 2) прекрасне, досконале та самодостатнє; 3) розум і розуміння; 4) властивості душі – знання, мистецтва та правильні думки; 5) чисті безжурні задоволення душі, які супроводжують знання та відчуття. А у діалозі "Держава" Платон аналізує сферу прекрасного як фундаментального блага і створює таку естетичну ієрархію від найнижчого ступеню до найвищого: 1) прекрасне тіло; 2) усі прекрасні тіла; 3) краса душі; 4) краса устоїв та звичаїв; 5) краса наук; 6) вічна, незмінна, безвідносна ідея краси, прекрасне за природою. Таким чином, аксіологічна класифікація Платона висуває на перше місце ідею вищого блага. Цю ідею можуть споглядати і розуміти лише наймудріші – філософи, а ці наймудріші у діалозі постають як верховні управлінці державою, вихователі. Семіотика ідеології держави у Платона – відповідність між прагматикою державних суб'єктів (вихователів, стражів, годувальників) та семантикою буття (світ ідей і світ речей, одне та інше, розум і чуття тощо) за допомогою синтактичних сполучень понять філософського дискурсу про державу (розум-ідеї-вихователі, речі-чуття-годувальники тощо). Найвищі суб'єкти держави відповідають найвищому благу, котре є найвищою ланкою буття – саме так ціннісна ієрархія одночасно і відображає, і створює ідеологію у платонівській філософії.

У такій символічній формі як міф семіотика ідеології пов'язана зі встановленням конститутивної ролі міфічних суб'єктів, які підтримують семантику міфу за допомогою організації синтактики міфічних ритуалів. Міф як символічна форма є конструюванням світоуявлення через єднання значення та фактів на основі ритуального об'єднання різнопланових рівнів буття у всеєдність як конкретно-чуттєву даність буття. У світі міфу немає поділу на реальне і ірреальне, суб'єктивне і об'єктивне, сутність і явище. Світ міфу неподільний, і ця неподільність є найвищою цінністю, оскільки саме завдяки їй відбувається комунікація і взаємодія між людьми, духами і речами. Однак ця неподільність підтримується виконанням певних ритуалів, обрядів, церемоніалів, оскільки семантика міфу – це семантика міфічних першоподій, найважливіших подій створення і розвитку світу, які відображаються і відтворюються у ритуальних діях. Ті, хто проводять ритуали (жреці, старійшини, шамани, царі тощо), і є тими, хто підтримує або встановлює єдність міфічного світу. Ці суб'єкти міфу і є ідеологічними суб'єктами міфу, а їх прагматика у семіотиці міфу і є тією площиною, у якій відбувається розгортання ціннісної ієрархії смислів міфу як символічної форми.

В. В. Полупан, асп., НУХТ, Київ
serunder@mail.ru

СЕЛФІЗМ І СЕЛФІМАНІЯ

Часто, без цього дівчина просто не може вийти з дому. Вона займається цим під час навчання – на парах, на роботі, в ресторані, в клубі. А особливо, любить це робити з подругами в туалеті. Але, на жаль, в прогресивному суспільстві така доля не минула і хлопців. Вони, на відміну від дівчат, не дують губи і не фотографуються з букетами, а більше воліють пограти м'язами або сфотографуватися на тлі крутого авто. Йдеться про новий вид соціомедійної залежності – "селфізм" [Нечаев А. С. Почему люди постят свои selfie в соцсетях [Електронний ресурс] / Александр Сергеевич Нечаев – Режим доступу до ресурсу: http://upsihologa.com.ua/selfizm-narcissizm-iphone.html].

Се́лфі (англ. Selfie; від англ. self – сам, само) – вид фотографії, автопортрет, зроблений за допомогою камери смартфону, фотоапарата чи веб-камери. Може бути зроблений фотографуванням як власного вигляду так і його відображення у дзеркалі. Часто користувачі одразу завантажують селфі на власні сторінки у соціальних мережах [Селфі [Електронний ресурс]. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D0%BB%D1%84%D1%96.].

Цей вид фотографії медіадослідники із Graduate Center у Нью-Йорку називають одним із феноменів електронної сучасності. Вперше поняття "селфі" з'явилося на австралійських інтернет-форумах у 2002 році і отримало широку популярність на початку 2010-х років через поширення мобільних пристроїв з фотокамерами та розвитком мобільних додатків, таких як Instagram.

Фіксуючи свій образ, людина свідчить, що цей образ її влаштовує. Що вона примирена з собою. Селфі приносить задоволення тому, що погоджуючись із собою як частиною буття, фотографуючись позбавляється від внутрішнього дискомфорту, який спонукає її до змін. "Я приймаю себе таким, який я є. Я не змінююся", – немов говорить собі людина, і їй стає трішки легше. Це – полегшення ледаря. Селфі заохочує духовну лінь.

Селфі привчає до поверховості. Важливо не те, що всередині, а те, що йде на камеру. Переживання не накопичуються. Власне кажучи, не переживаються. Те, що треба б пропустити через себе, відразу ж перетворюється в послання для інших, в репліку за допомогою міміки та жесту. Звичайно, існування фотографії не скасовує того, що за кадром людина залишається з пережитим один на один, але те, що були зроблені зусилля для завантаження переживання в кадр, в значній мірі знімає його глибину.

Селфі концентрують увагу людини на своїй персоні. Виходить, що людина цікавиться, насамперед, самою собою, а не тим, що її оточує. Подорож – стає низкою послідовних інсталяцій себе в різних історичних

або природних декораціях. Тепер навіть опиняючись в центрі якоїсь події, людина робить селфі на його тлі. Подія стає антуражем, покликаним підкреслити акт самореалізації. Таблоїд "New York Post" в 2013 році виніс на обкладинку фотографію дівчини, яка зробила селфі на тлі рятувальників, які намагаються зупинити самогубця, що збирається зістрибнути з Бруклінського мосту. Дівчину звинуватили в крайньому егоїзмі. Але така атмосфера селфі: що б не трапилося – це лише фон, на якому можна сфотографуватися [Culturolog.ru. Селфи. Самоутверждение в бытии [Електронний ресурс] / culturolog.ru. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://culturolog.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=2093&pop=1&page=0&Itemid=6.].

Що отримує людина разом з селфі?

Селфі – це найпростіша самореалізація. Яка не вимагає нічого, крім власного буття, ну і звичайно, мобільного телефону. За допомогою селфі людина підтверджує факт свого існування. Це важливо особливо для тих, хто відчуває себе невпевнено. Життя проходить, події змінюють один одного, але відчуття осмисленості не виникає. Час розмиває нашу ідентичність і погрожує звернути нас в ніщо. Сфотографувавшись, людина перешкоджає власній дезінтеграції. Постійно фотографуючись, вона отримує якусь подобу осмисленості: жити, для того щоб залишатися на фотографіях.

Французький філософ Жан Бодрійяр вважає, що сьогоднішні засоби масових комунікацій інтенсивно впливають на соціум, виробляють помилкову реальність і віддаляють індивідів від соціальної дійсності [Ажимова Л. В. Жан Бодрийяр о феномене массовых комуникаций в обществе потребления / Л. В. Ажимова. // Гуманитарные исследования в восточной сибири и на дальнем востоке. – 2012. – № 3. – С. 102–110].

Сучасна людина, навіть якщо її життя є втіленням комфорту і безпеки, знаходиться у дуже вразливому стані. Це пов'язано з тим, що вона зовсім беззахисна перед тією величезною кількістю відомостей, які необмежено надходять з різних джерел. Людина не просто стає жертвою і заручником екрану, вона сама стає екраном, на який проектуються будь які зовнішні впливи [Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стретегии "радикального мышления". --СПб.:Изд-во СПб. ун-та, 2008. – 357 с.].

Процес створення селфі має набагато більш глибинні мотиви, ніж бажання або небажання когось зацікавити. Жан Бодрійяр писав, що бути підключеним до образу себе на екрані, до своєї вітальності куди важливіше, ніж нею володіти. Я на екрані – отже, я існую. Стан підключеності до власних селфі є доказом життя у світі домінуючого візуального образу. І доводити це доводиться регулярно [МОИСЕЕВ В. Почему люди думают, что их многочисленные сэлфи кому-то интересны? [Електронний ресурс] / ВЛАДИСЛАВ МОИСЕЕВ – Режим доступу до ресурсу: http://thequestion.ru/questions/466/pochemu-lyudi-dumayut-chto-ih-mnogochislennye-selfi-komu-to-interesny.].

В. О. Полякова, асп., ОНУ ім. І.І. Мечникова, Одеса
poshta04@msn.com

ЧИ МОЖНА ВТРАТИТИ СПІЛКУВАННЯ, РОЗВИВАЮЧИ ЗАСОБИ ЗВ'ЯЗКУ?

Шері Теркл – професор соціології, яка працює у Массачусетському технологічному інституті та на протязі останніх 30 років вивчає психологію взаємодії людини і техніки. Інтернет став новим полем де діє людина, отже увага Теркл нині прикута до технологій, які провокують замислитись над: "фундаментальними питаннями щодо особистості, індивідуальності, суспільства і до питання що означає бути людиною". Розмірковуючи над впливом технологій на Я та міжособистісні стосунки, дослідниця постійно торкається теми самотності сучасної людини, життя якої відбувається на тлі інтенсивної комунікації. Автор багатьох книг, які вже стали класичними дослідженнями цифрової культури в своїй новій роботі Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age (2015) розмірковує про наслідки занурення у нескінченний потік онлайн "спілкування".

Точка зору автора на перший погляд здається парадоксальною – саме спілкування сьогодні має бути відновленим, адже розмова із людиною, що здавалась настільки звичайною, що майже природньою, виявляється втраченою навичкою. Значною мірою це викликано розвитком мобільного інтернету. Телефон, створений як засіб, що допомагає людям спілкуватись між собою, став спочатку мобільним, а тепер сучасна людина бажає, щоб мобільний телефон став її співрозмовником. Він сприймається не як з'єднуючий пристрій, але друг [Sherry Turkle Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age, Penguin Press, 2015, p.134]. Додаток до операційної системи – Сірі (Speech Interpretation and Recognition Interface) дає поради, "розуміє", з її допомогою можна знайти дорогу на мапі, дізнатись де знаходяться друзі і в решті решт викликає відчуття, що друга можна знайти в ній самій. І це буде друг навіть кращий ніж людина, бо Сірі не здатна відчувати злість. Дивно, але з нею людина може бути сама собою, бо її не можна розчарувати, вона не запрограмована оцінювати. Машини на кшталт Сірі можуть бути психологом, оскільки здатні поводитись "як" психолог, особливо в світі, де розмиті границі між "як щось" та реальною річчю. Ш.Теркл підкреслює, штучний інтелект може зберігати, або пам'ятати безкінечну кількість інформації про кожен день життя, вподобання, про те що знаходить у людині емоційний відклик, але не здатні знати, що це означає для людини, і саме цьому людина прагне навчити машину. Спілкуючись із машинами людина забуває значення цього дієслова, бо машини запрограмовані лише на те, що виглядає "як спілкування" [p.284].

Розмова із машиною, або звернення до широкого кола "друзів" у соціальних мережах здається в цьому сенсі безпечнішим за бесіду із реальним співрозмовником, але будь-який автор повідомлення пам'ятає про логіку функціювання соцмережі – систему реакції та відгуку, отже й

усвідомлює, що сказане ним є частиною загального спектаклю, перформансом [р.102]. Поступово розмова сприймається не як обмін думками, можливо хибними, но такими, що турбують, або якими хочеться поділитись, але як видача "правильного" висловлювання, такого, що отримує схвальну реакцію, не засмучує, не викликає неприємних емоцій. Статистика твердить, молодь все більше віддає перевагу текстовим повідомленням [р.119], адже на відміну від телефонного дзвінку, який починається неочікувано, друкування відповіді дає більше часу на обмірковування, виправлення помилок і пошук правильної відповіді. Симуляція спілкування, або контакт людина-машина спонукає уникати безпосередніх контактів із людиною, бо на відміну від машин, люди реагують непередбачувано [р.12]. Мобільний "телефон – це ти, це продовження твого тіла" [р.106], він допомагає досягти дві головні цілі: позбавитись нудьги у даному конкретному моменті і уникати людей навколо; з'являється новий термін – "phubbing", або ігнорування оточуючих у соціальних ситуаціях за допомогою телефону чи іншого мобільного пристрою. Але разом із неприємними так само легко позбавитись і будь-яких емоцій. Так виникають нові правила спілкування, наприклад "правило 3" – знаходячись у групі людей, перед тим як зануритись у спілкування в телефоні, чемним є пересвідчитись, що троє, або мінімум двоє розмовляють між собою, та контролювати момент коли хтось із них почне дивитись у телефон, і потрібно вступати в розмову. Навіть присутність вимкненого телефона на столі впливає на розмову, вона стає більш поверхневою, кожен її учасник усвідомлює, що теоретично спілкування може бути перервано у будь-який час. Отже ніякий момент не проживається людиною повністю в конкретному місці, бо людина не може дати відповідь на питання, де саме вона перебуває зараз.

Сучасник боїться бути неідеальним, неправильним, але знає технологію отримання схвалення спільноти або групи в штучно створеному інтернет-просторі; те якою людина є насправді може засмутити близьких, довга розмова може бути нецікавою і втомити оточуючих, отже реальна бесіда стає все більш короткою і малозмістовною [р.300]. Ш.Теркл вказує, людина спілкується з оточуючими дивлячись на гаджет, так зникає спілкування, при якому обличчя співрозмовників звернуті одне до одного, люди все більше намагаються уникати контакту очима [р.119]. Штучний простір, де відбувається зустріч із машиною, де машина виглядає відкритою для спілкування є зрозумілим. І хоча людина усвідомлює, що те що поширює у такому світі є обумовлене рейтингом і логікою отримання соціального капіталу, на питання сімейного терапевта "розкажіть про своє життя", дає прочитати свій телефон [р.113].

Спілкування в мережі впливає на сприйняття життя. Зараз воно здається чимось, що можна поставити на паузу для того щоб задокументувати, або перемикнутись з одного треду на інший. Спілкуючись, людину ставлять "на паузу", щоб перевірити телефон [р.289]. При цьому, перерви будь-якої дії сприймаються не як розриви, але навпаки поєднання. Їх шукають і створюють, за допомогою їх уникають незручних, некомфо-

ртних моментів. Теркл вказує, що відоме почуття, що отримало назву Fear of missing out або FOMO – постійний страх, що щось важливе та цікаве відбувається саме зараз, але проходить повз тебе, сьогодні став більшим. Це страх не про те, що промайнуло "щось", але "все" – життя, яке вже проминуло, не схопленим, пропущеним. Просте перебування молоді на вечірці вже не є "отриманням задоволення", але свого роду дослідженням. Кожен присутній не спілкується один з одним, але шукає інформацію в мережі про інші події, які відбуваються саме зараз, заради того щоб пересвідчитись, що це "правильна" вечірка.

Американський соціолог впевнена, для сучасної людини, спілкування із друзями, здається кращим, лише у випадку, якщо можна зробити фотографії і розмістити їх у мережі. Згадуючи відому фразу С. Зонтаг: "В наш час все існує для того, щоб бути сфотографованим", Ш.Теркл припускає – можливо сьогодні все існує, щоб бути розміщеним онлайн [р.130].

А. М. Ратушна, асп., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
nastyusha_ratushnaya@mail.ru

КОМУНІКАТИВНІ ЦІННОСТІ В ОСВІТІ

У сучасному інформаційному просторі, саме на освітню діяльність покладається уся відповідальність за духовно – моральне виховання особистості, відновлення нормативно – ціннісних ідеалів, які гуртуються на культурних та духовних традиціях народу. Проблематика комунікативних цінностей в освіті перебуває у центрі уваги багатьох науковців. Зокрема їй присвячені праці таких українських вчених, як: Н.І. Ашиток (Шляхи реалізації суб'єкт – суб'єктивної комунікативної освітньої парадигми), І. В. Степаненко (Духовні основи комунікації вчитель-учень, Ціннісні засади сучасної педагогічної практики та нові засоби їх обґрунтування). Але мабуть жодне дослідження даної проблематики не може не враховувати доробок західних науковців, які по праву визнаються класиками теорії комунікативної дії (Ю. Габермас) і діалогічної освіти (П. Фрейре). Варто також враховувати, що комунікативність має вирішальне значення для міждисциплінарних досліджень і викладання.

При осмисленні проблематики комунікативних цінностей в освіті ми насамперед будемо виходити із того, що комунікація є не просто важливою, а по суті наскрізною діяльністю кожного індивіда, слушно зауважує І.В. Степаненко, що комунікація виявляється не тільки як функціональний, предметно – раціональний, але як й духовний та екзистенціальний виміри [Степаненко І. В. Духовні основи комунікації вчитель – учень / І. В. Степаненко.// Науковий вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія "Філософія".– 2006. – №21. – С.12 – 28]. З цього випливає,що комунікативність – одна з головних властивостей, що є, по –перше, основою формування особистості, по – друге, підвалиною будь – якої діяльності [Височан З.Ю. Формування комунікативної компетенції студентів в умовах професійного спілкування/З.Ю.Височан//Науковий вісник Миколаївсько-

го національного університету імені В.О. Сухомлинського. Серія:Педагогічні науки. – 2015.– №2. – С.19. 23]. Не можна не погодитися з думкою Карла Ясперса проте, що саме комунікація є джерелом виявлення істини завдяки тому, що відчуває цей вплив. Тому роль комунікації підвищується, як завдяки відсутності безпосередніх інтересів, пов'язаних із існуванням, і даної разом з цим безпекою експериментування, так і завдяки непрямої відповідальності мислення, яка набагато частіше прокидається з глибини відчутих можливостей [Ясперс К. Идеи университета / Карл Ясперс.– Минск:БГУ,2006.-159 с.]. Принципом комунікації в освітньому процесі стає правом кожного учасника мати право, що особисто і суспільно захищаються [Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital. – 2005. – P. 39]. Характер і зміст комунікації виступає важливим фактором процесу формування і розвитку особистості. До комунікативної діяльності можна також зарахувати дії, вчинки, переживання та їх втілення, тому що, при взаємодії людей три різновиди комунікативної діяльності завжди між собою пов'язані [Хамбермас Ю. Комунікативна дія і дискурс/ Юрген Хамбермас. – Київ. – Київ: Либідь,1996.– с.842 – 91 (Першоджерела комунікативної філософії)].

Певний час комунікативні дії зазнавали динамічних змін, перебували в сфері великих трансформаційних дій, де блискавично знищувалося все і традиційне, і звичне для буття, втрачалися колишні ідеали, зруйнована була предковічна система цінностей. Незначний час комунікативні цінності зазнавали утисків з одного боку – освітня криза, з іншого – освітній переворот, утримання народу у безграмотності, що критично вплинуло на стан комунікативної діяльності в навчальних закладах. Комунікативність не могла досягти освітніх ідеалів в добу, де трансляція знань і вмінь побудована на вузько прагматичних, монологічних, авторитарних засадах. Згодом, демократизація й відродження національно – культурного життя, формування національної ідеї та національної свідомості, дали поштовх подальшому розвиткові комунікативної діяльності, відновлення культурно – освітніх цінностей, які були втрачені в часи тиранії. Комунікативність була базовою ареною духовності, яка поєднувала індивідуальність, природо відповідність та гуманістичні ідеї духовності. Як і в сучасному освітньому континуумі, велике значення відігравала комунікація в системах вчитель – учень, вихователь – вихованець. Знову ж таки спираючись на думку І.В. Степаненко, у найбільш загальному вимірі змістом педагогічного процесу є трансляція із застосуванням мовних ресурсів через посередництво вчителя до учня відповідних знань, навичок і вмінь, історично вироблених людством і затребуваних на етапі його розвитку [Степаненко І. В. Духовні основи комунікації вчитель – учень / І. В. Степаненко // Науковий вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія "Філософія". – 2006. – №21. – С.12 – 28]. Педагогічна діяльність постає як процес комунікації між вчителем та учнем. Пройшовши інтегрований етап свого розвитку, комунікативність не втратила таких духовно – моральних цінностей, як самоповага, взаємність, турбота про себе та про оточуючих, відповідальність, справедливість. На сучасному

етапі організація педагогічного процесу, як такого роду, комунікації відповідає не тільки вимогам сучасності, але й самому способу буття людини в світі, як спів буттю з іншими та організована, як комунікація із активним характером суб'єкт – суб'єктивної взаємодії, вираженим зворотнім зв'язком і різноманітними дискурсивними формами. Визначальними формами можна вважати комунікативну дію та дискурс, за допомогою цих форм погоджуючись з думкою Ю. Гарбермаса, припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією. Значення дискурсу в комунікації вчитель – учень міститься в тому, що він може виступати способом організації комунікативної дії [Степаненко І. В. Духовні основи комунікації вчитель – учень/ І.В. Степаненко // Науковий вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія "Філософія". – 2006. – №21. – С.12 – 28]. На рівні комунікативної дії затребуваними стають не тільки дискурсивні, а й інформаційні, когнітивні, світоглядні, психологічні, духовні ресурси як вчителя, так і учня. Не менш важливе місце в комунікації між вчителем – учнем посідають різні види. Перший різновид трансляція інформацій та освоєння через встановлення сенсу із значенням інформаційних повідомлень, їх тлумачення та інтеграція, розуміння та уточнення, приєднання до вже наявної системи [Степаненко І. В. Духовні основи комунікації вчитель – учень / І. В. Степаненко // Науковий вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія "Філософія". – 2006. – №21. – С.12 – 28].

Отже, протягом часу від доби деспотизму до доби цивілізованої, інноваційної освіти, комунікативність зазнавала динамічних змін у просторі свого розвитку, але все ж не втратила своїх цінностей, таких як самоповага, відповідальність, толерантність. На сучасному етапі інтегративна сутність комунікації в освітньому просторі змозі протистояти тенденціям роз'єднаності, фрагментарності соціокультурного простору і сприяти відновленню синергічних процесів у освітньому суспільстві.

Т. П. Руденко, канд. філос. наук, НТУУ "КПІ", Київ
tamararud@ukr.net

ГРОМАДСЬКА ДУМКА ЯК КОМПОНЕНТ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА УКРАЇНИ

Громадська думка характеризує реальний стан суспільної свідомості, інтереси, потреби, цінності, орієнтації, настрої та почуття більшості народу, різних соціальних спільностей, їх відношення до соціальних явищ та актуальних проблем суспільного життя країни.

На формування громадської думки впливає культура суспільства як сукупність норм і цінностей, ідеалів і життєвих установок, як система стосунків між людьми. У демократичному суспільстві громадська думка впроваджує політичний плюралізм, з нею співпрацюють, враховують, до неї прислухаються. Вона сприяє демократії і свободі слова.

За нинішніх умов самоорганізації суспільства в Україні спостерігається процес формування незалежної у своїх оцінках і судженнях гро-

мадської думки. Сучасна громадськість, стимульована різноманітними потребами, стає більш чутливою до всіх аспектів життя, в тому числі і політичного, є більш вимогливішою до способів здійснення демократії, до механізмів взаємозв'язків між владою і суспільством.

Держава повинна створювати умови для інформування і залучення громадян та їх організацій до участі в ухваленні рішень на всіх рівнях. Необхідно забезпечувати можливості для здійснення громадського контролю за діяльністю органів державної влади і посадових осіб. Влада повинна сприяти просвіті громадян щодо важливості активної громадянської позиції, особистої участі у суспільному житті.

У практиці роботи структур державної влади і місцевого самоврядування багатьох країн визнана необхідність залучати ефективні засоби масової інформації, що забезпечуватимуть регулярне надання інформації про результати діяльності органів влади, а також плани і рішення, що приймаються. Вони реалізовують інформаційну функцію, спрямовану на просвітництво громадськості у сфері відповідальності цих органів. Засоби масової інформації покликані сприяти розвитку демократії, відкритості діяльності влади і розширенню інформованості суспільства.

Засоби масової інформації є головним чинником і інструментом інформаційної дії, що істотно впливає на формування громадської думки. Сьогодні засоби масової інформації включають не лише періодичний друк та телебачення, це ще й комп'ютерні накопичення, обробка, передача, прийом інформації, це система комп'ютерних мереж і так далі. "Інформаційний простір є середовищем, в якому реалізується державна політика, приймаються державні рішення, діє механізм управління суспільством, формується та функціонує громадська думка. Саме інформаційний простір забезпечує умови для участі громадян у прийнятті важливих для суспільства рішень, визначається рівень доступності правової інформації для окремих категорій осіб. І від того, наскільки він розвинений, значною мірою залежить і відкритість суспільного устрою" [Гриценко О. Природа інформаційного суспільства та розвиток світового ринку мас-медіа / О. Гриценко // Вісник Львів. ун-ту. – Серія журн. – 2009. – Вип. 32. – с. 219].

Дії засобів масової інформації повинні сприяти систематичному поширенні реальної інформації серед різних за чисельністю, розосереджених аудиторій з метою формування громадської думки, затвердженні духовних цінностей наданні культурного і політичного впливу на одержувачів інформації.

Громадська думка є схильною до маніпулювання через те, що вона формується не лише свідомо, але і підсвідомо, відповідно у свій зміст включає як об'єктивні судження, так і помилкові. Для неї характерними можуть бути емоційні настрої, психологічна нестабільність.

На думку В.С. Коробєйнікова громадська думка "представляє собою такий прояв суспільної свідомості в якому відображається оцінка соціальними групами, народом в цілому актуальних явищ дійсності, що представляють суспільний інтерес" [Коробейников В. С. Пирамида мнений

(Общественное мнение: природа и функции)/ В. С.Коробейников.- М.: Мысль, 1981. – с. 16].

Громадська думка не є сумою окремих думок. Вона перш за все є результатом взаємного обміну, збагачення, взаємного проникнення суспільної свідомості. Громадська думка виступає активним стимулом соціальних дій і вчинків різних соціальних груп, надає їм стабільність, нерідко протягом досить тривалого часу.

Маніпулювання суспільною свідомістю руйнує засади, на яки спирається громадська думка: систему цінностей, установки, імперативи. Сьогодні засоби масової інформації часто маніпулюють свідомістю людей. Громадська думка, яка будується таким засобом, виступає вже не думкою більшості, а є думкою соціального замовника.

Телебачення, преса, комп'ютерні мережі повинні бути головними засобами формування об'єктивної громадської думки, а не створювати її чи міняти в угоду певної сили чи політичної партії. Необхідно враховувати думки різних національних і соціальних груп, йдеться про перехід в майбутньому до високорозвиненого громадянського суспільства.

Необхідно посилювати роль громадських об'єднань в суспільстві, спрощувати систему державної реєстрації, сприяти розширенню співпраці громадських організацій із засобами масової інформації.

Україна повинна побудувати громадянське суспільство з високим рівнем розвитку демократії, економічної, політичної, культурної, правової сфери, де кожен член суспільства усвідомлює себе носієм суверенітету, є суб'єктом рівноправних суспільних відносин, а також є відповідальним за наслідки своїх дій та за майбутнє держави.

М. В. Сабадуха, асп., ЖДУ імені І. Франка, Житомир
m-jasmine@ukr.net

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНЕ ПІДГРУНТЯ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Проблема справедливості була і є актуальною для всіх часів і народів, особливого загострення вона набула в середині XIX століття. Ця проблема потребує додаткового аналізу в контексті розбудови громадянського суспільства в Україні. На наш погляд, недоліком досліджень є відсутність її цілісного осмислення.

Дослідимо еволюцію проблеми справедливості в історії філософії в контексті змін суспільного буття. Платон заклав основи розуміння справедливості, зазначивши, що вона має досліджуватися та розв'язуватися в контексті належного, як благо та головна чеснота людини. Суспільне життя в часи Середньовіччя трималося на християнському розумінні справедливості, а церква була її регулятором. В епоху Просвітництва та Нового часу проблему справедливості переосмислено. Воно використовувалося для обґрунтування приватної власності.

Диспропорції капіталізму XIX ст. намагалися теоретично й практично вирішити комуністи через спрощене трактування справедливості на основі ліквідації приватної власності. У XX столітті за зміст цього поняття боролися представники різних філософських течій. Матеріалістична філософія розглядала проблему із соціально-економічних позицій, але спроби її розв'язання на основі соціально-економічних засад без урахування духовних основ буття людини потерпіли крах.

В умовах соціалізму справедливість розумілася з розподільчих позицій. Потреба й значущість соціально-економічної рівності обґрунтовувалась природною й інтелектуальною рівністю людини: якщо всі особистості, то матеріальні блага мають ділитися порівну. Таке спрощене трактування рівності гальмувало соціально-економічний, культурний, духовний розвиток суспільства. Соціально-економічні, політичні, духовні диспропорції другої половини XX століття спонукали американського філософа Дж. Ролза до написання фундаментальної праці "Проблема справедливості" (1971). Незважаючи на ґрунтовність дослідження, монографія має суттєвий недолік. Теоретичні погляди Дж. Ролза проігнорували духовні засади людського буття, а саме – роль християнства в розв'язанні проблеми справедливості.

Ідея справедливості в умовах глобалізації набуває всесвітнього значення, бо надзвичайно загострилися всі проблеми людського буття. Міжнародні структури й ООН зокрема не приділяють належної уваги зазначеній проблемі, утім як церква відгукується й бере участь у розв'язанні цієї проблеми.

Роздуми над проблемою справедливості в матеріалах II Ватиканського Собору сягають глобальних масштабів. Церква вважає справедливістю те, щоб усі люди почувалися наче одна сім'я, бачили один в одному образ Божий, "любили ближнього як самого себе". Церква не лише замислюється над проблемою справедливості, а й докладає зусилля для усунення причин несправедливості. II Ватиканський Собор висловив ідею, що людська спільнота має створити певний орган вселенської церкви, який би спонукав християн до дотримання соціальної справедливості.

Ідею справедливості церква піднімає до загального етичного закону, який вона вбачає в тому, щоб кожний – відповідно до власних можливостей і потреб інших – докладав зусилля до творення спільного блага, яке б слугувало для поліпшення умов життя. Людина має бути суб'єктом справедливості, активно захищати справедливість у всіх сферах життя суспільства. У людини має бути не лише обов'язок щодо реалізації справедливості, а й любов до неї.

У матеріалах II Ватиканського Собору проблема справедливості розглядається як у зовнішньому, так і у внутрішньому контекстах. Життя громадянського суспільства має будуватися так, щоб усі громадяни, а не тільки привілейовані, мали можливість користуватися спільними благами. В умовах громадянського суспільства має бути сформоване почуття справедливості й установка на творення спільного блага. Вито-

ки такого підходу знаходяться у Святому Письмі, а саме в поглядах апостола Павла щодо зовнішньої та внутрішньої людини.

ІІ Ватиканський собор сформулював умови реалізації ідеї справедливості щодо суспільного буття: усунення економічної нерівності, індивідуальної й громадської дискримінації, справедливий розподіл матеріальних благ, якісну освіту для всіх верств суспільства. Християнська церква бере на себе зобов'язання, які не завжди здатна реалізувати влада. Церква виступає за співучасть власників та найманих працівників у процесах управління виробництвом, а також в управлінні громадськими процесами відповідно до здібностей.

Уважаємо, що фундаментальним недоліком у дослідженні проблеми справедливості як у філософії, так і в релігії є те, що не враховується рівень розвитку людини: її моральні якості і наявний інтелектуально-психологічний потенціал.

Умовою реалізації ідеї справедливості є пріоритетне становище в суспільстві громадянина, що спонукається його інтересом. Людина, що переслідує вигоду, не здатна діяти відповідно до засад справедливості. Панівне становище посередньої людини в світі є причиною існування несправедливості.

Отже, проблема справедливості багатогранна, вона має соціально-економічний, політичний, моральний, філософський та релігійний виміри. Для її конкретного розуміння важливо усвідомити, з якої позиції вона досліджується. Аналіз зазначеної проблеми, безумовно, має враховувати соціально-економічні аспекти життєдіяльності людини, але він обмежений і веде до боротьби в суспільстві. Поняття справедливості з моральної точки зору має ґрунтуватися на людській совісті. Філософський рівень дослідження справедливості, з одного боку, має виходити з інтересів суспільства як органічного цілого, а, з іншого, – не може бути абсолютного й раз і назавжди істинного розуміння справедливості. Християнське розуміння справедливості побудоване на Божих заповідях, і в ньому, напевне, більше історичної правди.

О. В. Скалацька, канд. філос. наук, ОТЕІ КНТЕУ, Київ
elena-s2008@ukr.net

ПЕРФОРМАТИВНИЙ ПІДХІД У ВИЗНАЧЕННІ ПОНЯТТЯ "МОДА"

Поняття моди в філософському дискурсі являє собою нове явище, яке потребує формування проблемного поля на підґрунті існуючих розробок інших гуманітарних наук (антропології, соціології, мистецтвознавство і т.д.). Експлікації моди демонструє варіативність її визначень як: соціального феномену, соціального інституту; допоміжного елементу для розкриття індивідуальності і побудови іміджу; мистецтва, що містить естетичну насолоду; сфери виробництва товару за вимогами споживачів, що спрямована на прибуток та економічний розвиток, та інші. Суперечливість та плюралізм моди актуалізують розгляд даного питання у

філософській площині для інтеграції окремих структурних компонентів існуючих теоретичних конструкцій, з їх розвідками щодо розкриття сутності даного явища. Проаналізувати феномен моди та уточнити його визначення з урахуванням певних її особливостей на філософському рівні дозволяє застосування перформативного підходу К. Вульфа.

На думку К. Вульфа, сенс перформативності розкривається не лише у дії, а у її етапах: комплексу виконання, інсценуванні, мові і тіла. При цьому, він розуміє людські дії як культурні виконання. К. Вульф стверджує, що етимологія даного слова і його генезис від латинського "forma" дозволяє визначати його як "процес подання тіла в його зовнішності і образі, який пов'язаний з появою людини" [Вульф К. Антропология: История, культура, философия – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С.149].

Позначена К. Вульфом етимологія перформативності як "подання тіла в його зовнішності і образі", в сучасних умовах сформувалась в окрему теоретико-прикладну науку – іміджелогію. Дана наука, спираючись на теоретичні та практичні дослідження, обґрунтовує технології створення позитивного іміджу індивіда в соціумі. Поданню індивіда присвячений драматургічний підхід І. Гофмана, головна ідея якого полягає у театралізації життя та презентації індивіда себе певним аудиторіям.

Ключовими структурними компонентами теорії перформатива К. Вульфа постають категорії: виконання, інсценізації, ритуалу та інші. Базовими є поняття інсценування і виконання. К. Вульф стверджує, що людина перебуває в просторі все своє життя, вона переживає постійну зміну цих просторів. У перформативному підході, на відміну від класичних онтологічних філософських уявлень, рух є формою пізнання, простір і час постають умовами людського тіла. Саме просторовість тіла обумовлює "переживання простору", і робить простір руху символічною реалізацією уявлень людини за допомогою тіла. Дії індивідів, у тому числі міметичні, у культурній формі здатні "оформити соціальні простори, які розкриваються за допомогою почуттів і чуттєво потрапляють в пам'ять тіла" [Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. – СПб.: Интерсоцис, 2009.– С. 94].

К. Вульф вводить поняття "перформативного простору" за допомогою аналізу поняття сприйняття. Сам простір має визначення, відмінне від класичних онтологічних філософських побудов. У перформативному підходу простір виступає інтегрованим поняттям, що поєднує у собі сприйняття, рух, досвід, що репрезентуються у суспільному житті та сприяють його розвиту]. Перформативний простір К. Вульф розуміє як антропологічний, який створює "історично і культурно специфічні інсценування сприйняття і виконання сприйняття; одночасно воно створюється даними історичним суб'єктом як культурний простір [Вульф К. Антропология: История, культура, философия – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 154].

Головне твердження, що відрізняє позицію культурної антропології в сприйнятті простору від класичної філософської теорії Аристотеля полягає у тому, що рух тіл призводить до руху і простору, змінює його. Дане

твердження дозволяє прийти до висновку, що простір "виконує центральну функцію при сприйнятті". При формуванні перформативного простору важливе місце посідають кінетичне, мультірозмірне, транстемпоральне сприйняття.

Процесу осциляції руху характерна двополюсність, що залежить від простору: співучасть і дистанція. Даний процес відбувається у певному місці, і сприйняття пов'язане з гносеологічними функціями людського тіла. Літературний твір, кінофільм та інші культурні форми так само створюють певний простір, у якому реалізуються враження людини і відбувається його взаємодія з навколишнім світом.

Ми можемо продовжити вищезазначений перелік культурних форм та просторових форм такою сферою як мода. Мода як окремий фізичний простір існує зонально (магазин модного одягу, модні журнали, шафа з гардеробом індивіда, дизайнерські ательє, модні покази моди, фешн-фільми і фільми про моду, сайти і соціали мережі і т.д), і займає певне місце у соціальному бутті індивіда в залежності від економічного розвитку держави, вимог та можливостей його споживання..

Уявлення про моду як певний перформатив, наявні у роздумах деяких дослідників. Так, сучасний соціолог О. Гофман визначає моду як "механізм соціальної регуляції і саморегуляції людської поведінки" [Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. – СПб.: Питер, 2004 – с. 11]. Він зазначає, що вживання поняття мода у повсякденному житті і науковому дискурсі, незважаючи на багатоспрямованість завжди пов'язана з поведінкою людини та її результатами. Саме діяльність, соціальна взаємодія формує умови для розповсюдження модних тенденцій тай розширює даний простір.

У заданому контексті розгляду, ми можемо виокремити існуючі соціальні "ритуали" у просторі моди: уявлення одягу, купівля, продаж, колективні події (показ мод), і т.д. У виконанні даного ритуалу приймають участь різноманітні суб'єкти модного простору за певними нормативами.

Ми можемо визначати моду як перформативний простір, в якому відбувається генезис ідейних форм, що репрезентуються у перформативі, інсценуванні, матеріалізації цих ідей. Мода постала таким соціальним явищем, яке балансує на межі повсякденного і відокремленого, унікального і буденного, діалектичность її визначень і процесів, формує теоретичний вакуум, що виник при її вивченні.

Є. В. Скороварова, канд. філос. наук, доц.,
СНУ ім. В. Даля, Сєвєродонецьк
skorovarova@gmail.com

ВОЛЮНТАРИСТСЬКИЙ КОНЦЕПТ ІДЕОЛОГІЇ

Поняття ідеології, не зважаючи на широке розповсюдження, дуже часто в науковому дискурсі використовується як само собою зрозуміле, як таке, що не потребує додаткового прояснення. А в поєднанні з тим

фактом, що воно дуже часто використовується лише інструментально у зв'язці "ідеологія-пропаганда-міф", ми маємо розмиття концептуального поля поняття та його невизначеність.

У підсумку маємо ситуацію, у якій ідеологія у широкому сенсі ототожнюється з культурою, а у вузькому – з політикою. У якій ідеологія є раціональним конструктом та ірраціональним. У якій ідеологема практично нічим не відрізняється від міфологеми, або взагалі ідеологія ототожнюється із міфом. У якій ідеологія є одночасно й інструментом розповсюдження ідей, цінностей, настанов, моделей поведінки тощо, й їхнім змістом. Ця плутанина призводить до того, що ідеологічним називають увесь світ людини без винятку, тим самим зникає специфіка ідеології та ідеологічного. Виходом з цієї ситуації може бути реактуалізація та реконцептуалізація концепту ідеології.

У першому наближенні до ідеології, можна звернутися до найбільш очевидної сфери, де являє себе ідеологія – до політичного дискурсу, дискурсу боротьби за владу. З цього боку цікавим буде звернення до концепту "воля до влади" Ф. Ніцше. Ніцше розглядає волю до влади з трансцендентних позицій, як рушійну силу буття. Він вважає, що всі функції життя можна вивести з цього джерела, з прагнення до вияву влади або застосування влади, росту влади. На думку Гайдеггера, "ця воля складає загальну рису сущого в цілому. Але воля до влади як основна риса сущого в цілому є одночасно сутнісним визначенням людини. В якості такого визначення воля лежить в основі, виявляється суб'єктом людського формулювання істини про суще в цілому" [Хайдеггер М. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 93]. При цьому засобами збереження атому волі до влади по суті є цінності, знання, ідеали, норми тощо.

Ніцше намагається вийти за рамки статичного суб'єкту, він навіть відкидає суб'єкта, щоб побачити за ним дію сили волі до влади: "Сфера всякого суб'єкта постійно розростається або скорочується, переміщається постійно і центр системи: у разі, коли він не в силах організувати засвоєну масу, він розпадається надвоє. З іншого боку, він може перетворити слабкіший суб'єкт, не знищуючи його, в підручну собі силу і до певної міри утворити з ним разом нову єдність. Не "субстанція", але швидше щось таке, що саме в собі прагне до посилення; і що хоче лише побічно "зберегти" себе (воно хоче перевершити самого себе)" [Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М. : Культурная Революция, 2005. – С. 283-284].

Аналогія з ідеологією напрошується сама собою, оскільки саме у сфері ідеологічного відбувається становлення і боротьба суб'єктів влади, поглинання одного суб'єкта іншим, підпорядкування і поневолення суб'єктів. "Слабкі" суб'єкти транслюють волю "сильних" суб'єктів, які завдяки цьому стають більше, ніж вони є, розширюють свою владу, екстенсифікують свою волю. А в соціокультурному вимірі механізмом зростання влади є нав'язування іншому тих цінностей, знань, ідеалів, норм, точок зору, інтерпретацій, які будуть сприяти її збереженню й подальшому росту.

У подальшому наближенні до природи ідеології проведемо трансцендентальну редукцію волі до влади. Відкинимо метафізичний шар, залишимо людину як суб'єктну даність. Побачимо, що суб'єкт формує себе через взаємодію з іншим. Без інтерсуб'єктивності неможливе існування суб'єктивності.

Ніцшеанський концепт "воля до влади", екстрапольований у поле соціальної інтеракції, дає можливість побачити витоки ідеології в ствердженні суб'єкта в його інтерсуб'єктивності за допомогою розповсюдження цінностей, що спряють його становленню. Суб'єкт соціальної дії (актор) стверджує свою суб'єктність за допомогою цінностей, що забезпечує його збереження. Спроба дати визначення сутності ідеології повинна ґрунтуватися на аналітиці її ціннісної природи. Ж. Дельоз вказує: "Якщо тлумачити волю до влади як "жадання панування", то це означає підпорядковувати її встановленим цінностям, у владі яких визначати, хто може бути "визнаний" наймогутнішим в тому або іншому випадку, в тому або іншому конфлікті. У подібному тлумаченні немає розуміння того, що воля до влади означає пластичний принцип усіх наших ціннісних суджень, прихований принцип створення нових, ще не визнаних цінностей" [Делез Ж. Ницше / Ж. Делез. – СПб. : Аксиома, Кольна, 1997. – С. 35].

Саме цінності задають вектори дії, горизонти події та способи інтерпретації дійсності, які даються нам у ідеологічному дискурсі. Цей ціннісний модус ствердження волі суб'єкта і є ідеологією. У такому сенсі концепт "воля до влади", який у Ніцше є атрибутом всього сущого, стихією буття, можна трансформувати у концепт "воля до суб'єктності", який є атрибутом соціокультурного буття людини.

Так, наприклад, становлення громадянського суспільства в сучасній Україні виходить з його волі до суб'єктності, але реалізувати цю волю неможливо без волі до влади, яка виявляє себе через механізми розповсюдження цінностей, що сприяють її становленню. Тож шлях до становлення громадянського суспільства як суб'єкта соціальної дії пролягає через кратоцентричний аксіологічний модус соціокультурного буття.

П. О. Старіков, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
starikov.paul@gmail.com

ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ РОЗУМІННЯ ЦІННОСТЕЙ ІНШОГО ЯК КЛЮЧ ДО ЕФЕКТИВНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Однією з сучасних проблем в філософії, соціології, психології та інших сферах є проблема комунікації. Однією з ознак деградації суспільства є невміння і небажання комунікувати один з одним. Швидкий науково-технічний і культурний розвиток суспільства призвів до надмірної індивідуалізації особистості. Індивідуалізація особистості в цілому явище позитивне. Індивіди, з яких складається суспільство, стають більш освіченими і користуючись надбаннями науково-технічної сфери не просто використовують наявне знання та інформацію а і продукують

якісно новий "контент". Це ж відноситься і до соціокультурної сфери. Маючи певні навички і рівень взаємодії у суспільстві індивіди продукують суспільні і особистісні цінності.

Проблема полягає в тому, що в процесі індивідуалізації послаблюються і зовсім руйнуються суспільні взаємостосунки "виключення може викликати руйнування скріпляючих зв'язків, коли людина вириває себе з контексту взаємозалежності, заявляючи про свою абсолютну незалежність від інших" [Вольф Мирослав. Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – С.66.]. На певному етапі індивідуалізації, для повного завершення процесу, суб'єкт виключає Іншого з себе "ми воліємо виключити (позбутися) інших з свого внутрішнього світу, не дати їм місця в середині нас" [Вольф Мирослав. Презрение и принятие. Богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – С.254.]. Таким чином можливість комунікації майже відсутня.

Процес індивідуалізації полягає в накопиченні специфічних поглядів на світ. По суті процес індивідуалізації головним чином пов'язаний з нагромадженням суб'єктом цінностей. Продукування і легітимізація цінностей робить індивіда неповторною особистістю з унікальними характеристиками. Проте, це також означає, що ми вбираємо в себе елементи аксіосфери Іншого. Як зазначає Поль Рікер "наша особиста індивідуальність настільки глибоко увібрала в себе "Іншість", що ми вже не в змозі уявити себе без Іншого" [Ricoeur, Paul. Oneself as Another. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. – P.3.]. Особисте набуття цінностей, коли і якщо вони стали частиною, складовою суб'єкта змушує індивіда не просто дотримуватись цих цінностей, а всілякими засобами їх захищати. Так виникає конфлікт цінностей в суспільстві. Стається парадоксальна річ – цінності існують і можуть існувати лише в суспільстві. Поза суспільством в них, в цінностях, немає потреби. Індивіду-відлюднику цінності не потрібні. Йому немає кому їх демонструвати і від кого захищати. Але суб'єкт продукуючи цінності намагається їх захистити і досягти повної незалежності, свободи тому виключає з себе Іншого таким чином руйнуючи взаємозв'язки в суспільстві. Конфлікт цінностей призводить до неможливості подальшої комунікації і концентрації уваги лише на собі. За словами Ханни Арендт судження суб'єкта, в нашому випадку про цінності як свої так і Іншого "не здатні функціонувати в суворій ізоляції чи самотньо; їм необхідна присутність інших, очима яких їм потрібно бачити, чиї міркування їм потрібно враховувати" [Арендт, Ханна. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли [Текст] / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. – С.325.].

На нашу думку, наявну комунікативну кризу можна вирішити застосувавши герменевтику. Мова йде про герменевтичну програму в розумінні Р. Рорті "Уявлення про культуру як про розмову…цілком підходить герменевтичному уявленню про пізнання, оскільки початок розмови с незна-

йомцями, як і у випадку здобуття нових чеснот…більше є φρονησις ніж επιστήμη" [Рорти, Ричард. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – С.236.]. Комунікативна криза полягає в тому, що кожен індивід який опиняється в парадоксальній ситуації, про яку ми згадували, вибирає повну індивідуалізацію і повне виключення Іншого. Хоча у індивіда є мінімум два варіанти вибору, чи намагаючись захистити свої цінності закритись від Іншого чи в динамічних взаємостосунках продовжити і посилити міжособистісну і суспільну комунікації. Важливо розуміти, що в процесі комунікації приймають участь мінімум два суб'єкти. Кожен суб'єкт має свій власний набір цінностей, які, безумовно, він хоче захистити. Тому в процесі комунікації окрім інших проблем, проблема розуміння чи взаємного розуміння цінностей є ключовою.

Для того щоб суб'єкт зміг ефективно комунікувати з Іншим він, суб'єкт, повинен "зрозуміти" цінності Іншого "Головує здатність ставити себе на місце іншого, тобто готовність міркувати з точки погляду співрозмовника і сприймати його голос" [Benhabib, Seyla. Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge, 1992. – P.8.]. Найкраще для "розуміння" цінностей Іншого підійде герменевтична програма. "Зрозумівши" за допомогою герменевтики цінності Іншого, суб'єкт, по суті, отримав змогу зрозуміти Іншого як суб'єкт тобто як особистість. Перейшовши з аксіологічного на особистісний рівень для суб'єкта відкривається можливість будувати особистісні взаємозв'язки з Іншим відповідно з його особистими якостями та вподобаннями.

Таким чином ми побачили, що кожна особистість продукуючи цінності індивідуалізується, що призводить до втрати соціальної комунікації. Розв'язання проблеми можливе через застосування герменевтики для "розуміння" цінностей Іншого. Отримавши розуміння цінностей Іншого суб'єкту відкривається можливість зрозуміти особистість Іншого. Зрозумівши Іншого як суб'єкта можна починати налагоджувати ефективну між суб'єктну комунікацію.

І. І. Старовойтова, канд. філос. наук,
ОНУ імені І.І.Мечникова, Одеса
irinestar1@gmail.com

ВЗАЄМОДІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ З СОЦІАЛЬНОЮ РЕАЛЬНОСТЮ ПРИ ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Без вивчення феномену релігійної свідомості, яка є дуже важливою складовою формування соціальної реальності, неможливо адекватно оцінити значну кількість суспільних процесів сучасності, зокрема тих, що відбуваються в Україні. Перш ніж розглядати релігію як проблему, необхідно визначитись з тією роллю, яку вона взагалі відіграє в суспільстві, яким чином вона пов'язана із соціальною реальністю як такою. Цілком впевнено можна сказати, що релігія – це певний спосіб світосприйняття, світогляду, або форма суспільної свідомості, що існує в соціумі наряду з

іншими формами (наприклад – мораллю, наукою, мистецтвом). Тому розкриття ролі релігії у контексті суспільства перехідного типу треба почати саме з даного аспекту: з поняття релігійної свідомості як способу сприйняття світу. Релігійна свідомість – це спосіб відношення віруючого до світу через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне Якщо казати більш коротко – це певний специфічний спосіб світогляду. Але в чому ж полягає його специфіка? Звичайно, в найбільш загальному розумінні вона пов'язана із поняттями “віра”, “святе”, “священне”, “профанне” та ін. Та, якщо проаналізувати дане питання більш докладно, то виявиться, що воно є набагато глибшим, ніж здається з першого погляду.

По-перше, релігія та релігійна свідомість – це не просто соціальний, а соціально-психологічний феномен, що має безпосереднє відношення до того соціального контексту, у якому існує. Звичайно, релігійна свідомість та її формування багато в чому залежать від конкретних історичних умов і конкретного суспільства. Але, по-друге, треба зазначити, що тут існує і “зворотній бік медалі” – релігійна свідомість, що сама виступає у ролі значного фактору розвитку суспільства у багатьох сферах. Найбільш поширені та авторитетні релігійні традиції сучасності, такі, як християнство, іслам, буддизм, індуїзм, юдаїзм, за період свого існування перетворились з чисто духовної на міцну соціальну силу, що накладає відбиток свого сакрального авторитету на політичні, культурні, економічні та інші соціальні процеси. Як приклад, тут можна згадати роботу А. де Токвіля “Демократія в Америці”, у якій автор неодноразово торкається цього питання. Так, Токвіль, говорячи про проблеми американського суспільства 30 – 40-х рр. XIX ст., виділяє два шляхи впливу релігії на суспільну свідомість – прямий та опосередкований. Відносно першого, А. де Токвіль говорить про католицьку релігію як таку, що дуже серйозно впливає на формування та впровадження у життя принципів демократії. Адже відповідно до світогляду, характерного для католицтва, суспільство умовно поділяється на два прошарки: священство та народ [Токвиль де А. Демократия в Америке: Пер. с фр. – М.: Прогресс-Литера, 1994.,-С. 221]. Священик стоїть вище за народ, але народ сприймається як певна сукупність рівних суб'єктів, рівних у тому розумінні, що кожен має однакові можливості на шляху до Бога та однакові обов'язки перед церквою, для всіх існують певні моральні принципи, стандарти поведінки та ін. Тобто, біля вівтаря “змішуються усі класи і ранги” [Токвиль де А. Демократия в Америке: Пер. с фр. – М.: Прогресс-Литера, 1994, -С.221]. Крім того, незважаючи на здавалося б, повну відокремленість церкви від політичної сфери, католицькі священики доволі часто виступали у якості суспільної сили. Набуваючи певного статусу у соціальній ієрархії, вони намагалися закріпити політичний устрій, частиною якого були. Тобто, релігійна свідомість як спосіб світосприйняття, у даному випадку – католицький варіант, впливає на суспільство і підготовлює його до сприйняття певних суспільно-політичних та моральних принципів, що з рештою сприяють становленню стабільного

суспільства та держави. Це стосується безпосереднього впливу релігії на суспільство. Існуюча релігійна мораль, здійснює опосередкований, але набагато більш могутній вплив на всю сукупність соціальних процесів. Варто згадати, хоча б, цілий ряд "крилатих висловлювань" із Біблії, які кожен українець чи росіянин чув, мабуть, з дитинства – "Не судіть та не судимі будете", "Око – за око, зуб – за зуб", "Фома невіруючий", тези-си декалогу та ін. Певні принципи моралі, символи та ідеї, що існують у суспільній свідомості і так чи інакше впливають на світогляд та поведінкові стандарти, мають своїм початком саме релігію, у даному випадку – християнство. Ці стандарти та принципи існують завжди, і навіть у стані "переходу", коли активізуються явища соціальної аномії та секуляризації. І саме релігійна мораль та релігійні норми, можливо, здатні виконати роль тієї альтернативної системи цінностей, що так необхідна для стабільного суспільного розвитку.

Незважаючи на те, що сучасне суспільство, зокрема українське, – це суспільство секулярне, християнська парадигма світосприйняття продовжує доволі відчутно впливати на наш світогляд. Як пише український дослідник М.Маринович, з одного боку, "українська душа сформувалася у силовому полі християнської есхатології" [Маринович М. Уникання апокаліпсису: шанси та ілюзії // Топос поразки: Незалежний культурологічний часопис Ї. – Львів: Ю. М. І., 2002., -С.33] . Віра в друге пришестя Христа, кінець світу, завдали "визначальні параметри масової свідомості, вигаптували канву народної культури, окреслили опорні точки есхатологічної надії", а вилучити "апокаліптичні візії з народної душі неможливо без руйнації визначальних прикмет її культурної ідентичності" [Маринович М. Уникання апокаліпсису: шанси та ілюзії // Топос поразки: Незалежний культурологічний часопис Ї. – Львів: Ю. М. І., 2002., -С.33].

Але, з іншого боку, у світобаченні сучасного європейця не останнє місце посідає певний світоглядний скепсис. Для України періоду 90-х рр. (а в значній мірі і сучасності), це ствердження має особливий сенс, беручи до уваги активізацію процесів соціальної аномії. Адже, як пише відомий західний соціолог Р.Мертон, "аномічна людина" – це завжди "людина-скептик" [Мертон Р. Социальная структура и аномия // Зарубежная социология XX века: Хрестоматия./ Отв. ред. В.Г.Городяненко. – Днепропетровск: Издательство ДНУ, 2001. – 336с.,-С.58]. Для неї характерна чітка орієнтація на поточний момент, на теперішнє, а не на майбутнє чи минуле. Все це відображає суперечливість колективної свідомості, а також соціальної реальності загалом у момент "переходу".

Говорячи про проблему релігійної свідомості як способу світогляду саме в контексті соціальної реальності, необхідно зазначити, що релігійну ситуацію у багатьох моментах визначають дві протилежні тенденції. З одного боку – це традиційні релігії та релігійність, що пов'язана із церквою. Остання зберігає доволі міцні засади, передусім, серед маргінальних елементів [Berger Peter L. The Social Reality of Religion. Faber and Faber. 1969, -С.106]. Крім того, в стані "переходу" у суспільній свідомості формується уявлення про відносність будь-якого погляду на

світ, що пов'язано з процесом секуляризації. Але його супроводжує і протилежний процес – ріст індивідуальної релігійності, формування нової соціальної міфології, а також активні пошуки стабільної ціннісно-нормативної шкали, самовизначення та формування власного погляду на сенс життя та загальну картину світу, що в умовах перехідного стану стає дійсно складною проблемою. І дуже часто ці пошуки пов'язані саме з нетрадиційними або новоутвореними релігійними течіями, що дуже серйозно впливають на сучасне релігійне становище в Україні та на розвиток суспільної свідомості. Таким чином можна побачити, що релігійна свідомість має дійсно значний вплив на світоглядні орієнтації сучасної людини. Система релігійних моральних принципів та ідей міцно закріпилася у суспільній свідомості, хоча і проявляє себе здебільше не безпосередньо, а через призму процесів секуляризації та загальний соціальний контекст епохи.

О. Т. Тимошенко, студ., КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ: ВИЗНАЧЕННЯ НАПРЯМКУ

Соціальна епістемологія – одна із сучасних областей пізнавального процесу, яка останні тридцять років активно розвивається, продукує нові підходи. Її концептуальним ядром є теза про соціальну природу та соціальну обумовленість пізнання, яка у різних дослідників отримує власну інтерпретацію і з якої робляться різні висновки. Проблематика і теоретичні узагальнення в галузі соціальної епістемології почали формуватися лише декілька десятиріч тому і цей напрям – відносно недавнє доповнення до філософії пізнання та епістемології. Отже, незважаючи на те, що дослідження соціальної епістемології набирають обертів і навіть існують спеціальні дослідницькі установи, основне питання щодо предмету соціальної епістемології залишається відкритим та дискусійним [Мотрошилова Н.В. "Социальная эпистемология": новые проблемы, дискуссии и дихотомии / Н.В. Мотрошилова. // Ценности и смыслы. №5. – М.: Институт эффективных технологий, 2011. –162 с. – С. 5–31]. Єдине, про що можемо говорити з упевненістю, це те, що підґрунтя варто шукати в особливому характері взаємостосунків між соціальним контекстом і науковим пізнанням. Предмет цієї нової дисципліни можна спробувати визначати так: соціальна епістемологія – це напрям у соціології пізнання, який виходить з того, що традиційні епістемологічні проблеми мають вирішуватись соціологічними методами та засобами. Вперше термін "соціальна епістемологія" був запропонований Джес Хаук Шерою. Вона трактувала соціальну епістемологію як ту, що вивчає як пізнання функціонує в суспільстві. На противагу такій думці, російський філософ Е.А. Мамчур вважає, що таке визначення нічим не буде відрізнятися від соціології пізнання і те, що соціальна епістемологія повинна брати шлях розгляду як епістемологічний, так і соціальний.

Сучасний розвиток соціальної епістемології привів нас до трьох представників. Британський філософ та соціолог науки – Девід Блур. Американский професор – Елвін Голдман, Американський філософ науки-соціолог Стів Фулер.

Існує декілька підходів до розуміння стратегії соціальної епістемології. Перший – соціальна епістемологія має зберегти основну установку класичної епістемології, враховуючи втім те, що остання була занадто індивідуалістична. Цей підхід зустрічається у самого Е. Голдмана. Інший підхід полягає в тому, що соціальна епістемологія має бути більш радикальним відходом від класичної і при цьому взагалі замінити її на посту даної дисципліни. Цей підхід характерний для представників Единбурзької школи, зокрема Д. Блура, Б. Барнса та ін. Навіть визначення терміну соціальна епістемологія різнилися у цих трьох представників, тому що, Д. Блур називав соціальною теорією пізнання, Е. Голдман – соціальна епістеміка, С. Фулер – соціальна епістемологія.

Розвиток соціальної епістемології прослідкується і в Росії. Вагомий внесок зробили завдяки журналу "Епістемологія та філософія науки". Один з представників соціальної епістемології в Росії, російський філософ І. Касавін вважає, що для розуміння даного напрямку, ми повинні зрозуміти, про яку соціальність йде мова. Тут він виділ три типа соціальності, але російський філософ Д. Дубровський не погодився з концепцією І. Касавіна, вважаючи, що в типології соціальности не має звязку з типологією знання.

Очевидно, що ключ до розуміння предмета соціальної епістемології слід шукати, аналізуючи зміст розробок, які здійснюються під рубрикою соціальної епістемології і автори яких позиціонуют себе як її представники. Соціальна епістемологія – це дійсно особлива дисципліна, за своїм характером подібна до таких наук, як біофізика, біохімія, соціобіологія. Біофізика, наприклад, не є ні біологією, ані фізикою, ні простим з'єднанням цих дисциплін. Мабуть, аналогічним чином, йде справа і з соціальної епістемологією. Її суть – у застосуванні соціологічних засобів і методів до традиційної епістемологічної проблематики. [Мамчур Е. А. Еще раз о предмете социальной эпистемологии / Е. А. Мамчур. // Эпистемология & философия науки. – 2010. – Т. XXIV, №2. – С. 44–53].

Підхід соціальної епістемології до розгляду епістемологічних проблем бачиться не тільки не суперечить задачам епістемології, але, навпаки, відповідним її актуального стану. Цей стан характеризується тим, що пошук вирішення сучасних епістемологічних проблем неможливий без аналізу їх соціальних аспектів. Причому, має місце не тільки орієнтація на виявлення тих соціальних умов, які сприяли успіху пізнавального процесу, але і, навпаки, гальмували його. Успіх в науці – здійснення відкриття – це багато в чому випадок, результат ненавмисних дій ученого, інтуїції, тоді як невдача, провал, оману – звичайна справа. Така позиція може бути досить продуктивною, оскільки її результатом буде виявлення більш стійких соціальних регулярностей, що перешкоджають позитивному протіканню науково-пізнавального процесу, що впливають

на відхилення вектора його поступального розвитку [Касавин И. Т. Социальная эпистемология // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: "Канон", 2009. – 1232 с].

В. І. Ткаченко, студ., КНУТШ, Київ
viktorija.profi@gmail.com

ПРИРОДОЮ ОБДІЛЕНІ: СВОБОДА ЯК "ПРИРОДНЕ ПРАВО"

Сьогодні ми активно захищаємо "природні права", а у їхньому контексті свободу особистості як таку. Але що ж під собою містять насправді такі "природні права", як розуміють їх ті, хто прагне активно ними користуватись? Перш за все варто збагнути, що витоки вищезгаданих прав пов'язані з низкою скасувань рабства в різних країнах та в різні епохи. Так, до прикладу, в давніх греків навіть моральні правила не застосовувались стосовно рабів.

Варто пригадати, що до певного часу на теренах України жителям сіл не видавались паспорти, фактично в них не було можливості виїхати в інше місто, що вже казати про прогулянки столицею чи право на виживання в ній.

Але до чого призвели ліберальні тенденції сьогодні? Села зістарілись з огляду на середній вік своїх жителів, і окрім як "колискою" для сучасної молоді вони нічим не слугують. Робота в селі – нонсенс, а ті, хто хочуть у ньому працювати – тим паче. Внутрішня міграція згортає епіцентр життя до великих міст, до столиці. Чому будь-яку столицю називають жорстокою та такою, що сльозам не вірить? Та тому ж, що в ній усіх "нас" та усіх "них" просто забагато. Тут вирує конкуренція за те, аби присісти на лавку в парку, а про робоче місце годі й мову вести. Бігли від жорстокості влади, а прибігли до жорстокості між своїми. Адже загально відомо, що ніякий "мєнт" не віддубасить безхатченка так, як це зроблять свої ж – такі самі безхатченки. Реально, це ж страшно – потенційні трактористи силяться втрапити в "манагери", а купувати овочі із закордону, країни якого співдружні з ГМО, стає нормою. Село втрачає цноту – зухвало, гидко і беззворотньо.

Проте сьогодні паспорти дають навіть собакам, можливо скоро й у них з'являться якісь "природні права".

Необхідно зрозуміти, що інколи всі "природні права" треба просто відкласти на поличку, аби побудувати щось менш схоже на хаос, ніж те, що відбувається сьогодні. Адже, коли ми говоримо, до прикладу, про свободу слова, то навряд чи ми хочемо, аби актом свободи було матюкливе слово вуличного волоцюги, який проходить поруч з вашою маленькою дитиною. Чомусь всі ми любимо вираз "мавпа з гранатою", але нам і на думку не спадає, що свободою теж потрібно вміти користуватись розумно. А деяким – ця свобода взагалі непотрібна, вона стає для них тягарем. Селянин за часів царя думав про те, скільки роботи йому потрібно виконати. А сьогодні йому підсунули свободу і він змушений

думати про те, який курс долара. Цього він абсолютно не потребує. В нього як була задача заготувати картоплю на зиму, так і залишилась.

Позбавляємось від радянського минулого? Не на користь комунізму, а противаги заради, зазначимо: що ми знаємо сьогодні про наше село? Раніше ми принаймні знали про те, виконує воно п'ятирічний план чи ні. У нас був привід пишатись або впадати у розпач. Запитаємо перестрічних киян: що вони знають про села сьогодні? Можливо, якась частина з них відповість, що це дуже модно поїхати десь у ті простори і наробити фото біля копиць сіна, або посмажити шашлики. На цьому й усе.

Ми за рівність прав людей у всіх відношеннях настільки, що вже забули про поняття субординації. Уявіть собі, що трапиться у суспільстві, якщо маленькі діти почнуть захоплювати магазини з солодощами та грабувати їх, навідріз відмовившись від контролю батьків. Наше суспільство ж наче поки не живе за принципом зозулі. Однак влада, що обирає шлях демократії, ліберальну стежку, вже сповідує цей принцип. Рівень довіри до влади котиться у прірву і проблема полягає не в тому, хто взяв важелі правління на себе. Проблема в тому, що нас аж надто захопив дух свободи. У нас просто взагалі вибило з голови поняття "влада". Поняття "влада" заздалегідь передбачає собою слово "насилля" і хоча сьогодні в суспільстві намагаються надати владі гуманістичного відтінку, втім все це видається нищівними спробами змінити таку форму стосунків у суспільстві, змінити яку просто неможливо. Розглянемо, як приклад, поняття "влади над собою". – Варто погодитись, що це цілком продуктивна, хоч і така, що містить у собі форму насилля, дія. Без стосунків "панування-підкорення" суспільство ризикує бути банально "невихованим".

У нас часто-густо люблять говорити про Махно, але тут замало втішного, адже українці і дійсно розуміють свободу як анархію. Спокуса свободою веде суспільство в прірву, вибратись з якої не зможе ніхто з тієї причини, що не навчили. А не навчили тому, що "Як ви смієте мене вчити?" і все в такому дусі.

У країні має бути і хтось, хто хоче буханку хліба, і хтось, хто хоче новий автомобіль. Натомість виходить так, що ціла країна "скиглить" про те, що хоче мати і те, і се. Ми, шановні, капіталісти, бо як влучно зазначив Еріх Фромм, до самих кісток залишаємось епохою споживання. У нас відділів "ремонт годинників" залишилось у сотні разів менше, аніж магазинів, у яких продають нові годинники. Хоча з суто раціональної точки зору, годинник має просто вірно вказувати на точний час, а не на те, скільки в гаманці у людини. Divida et impera! – комусь потрібно опікуватись власною кімнатою, а комусь – країною. Ментально закладена в нас заздрість доводить до сказу, якщо ми усвідомлюємо, що хтось має більші статки, або більші можливості, аніж ми.

Людина приречена на свободу, як говорив Сартр. А якщо так, то про яке надання свободи всім ми говоримо? Розглянутий нами приклад щодо міграції села в місто – це лише одна тисячна тих фракталів, що огорнули соціум унаслідок лібералізації режиму. Варто затямити, що деякі напрямки сучасного мистецтва – висмоктані з пальця і не пред-

ставляють собою ніякої культурної цінності, і що це теж побічний ефект тієї свободи, що дана сьогодні кожному від народження. Так, ніби народитись homo sapiens – це вже заслуга. Вибачте, але де ж тоді мораль і улюблена багатьма міфічна "справедливість"? Будь-яку нагороду потрібно заслужити, інакше це вже не нагорода, а подарунок від сектантського угрупування "всім і кожному".

Природа могла дати нам жорстоку реальність, вона a priori зробила нас нерівними і найкраще, що ми можемо зробити, це боротись проти тих природних гострих кутів, що навмисне створені, аби людство саме себе зруйнувало. Партнерських стосунків і комунікативної дії не вийде. В іншому випадку доведеться споглядати ситуацію, відому нам з поетичного твору В. Висоцького – "Мне вчера дали свободу. / Что я с ней делать буду?".

І. В. Толстов, канд. філос. наук, УкрДУЗТ, Харків
tollivan12@gmail.com

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ ТВОРУ ДЖ. САНТАЯНИ "ПАНУВАННЯ І ВЛАДА"

"Панування і влада. Роздуми про свободу, суспільство та уряд" – останній масштабний твір класика американської філософії XX століття Джорджа Сантаяни. Ця праця є завершальною ланкою в його філософській системі. У ній філософ простежує шляхи і можливості самореалізації людини, здійснення її волі в трьох різних вимірах буття: природному, громадському та політичному.

Історичний розвиток людства Сантаяна розглядає як зміну трьох "порядків": "породжуючого" (generative), "войовничого" (militant) та "раціонального" (rational). Породжуючий порядок призвів до появи сім'ї та перших примітивних спільнот. Після чого почали формуватися звичаї, традиції, види діяльності, суспільно-економічні уклади та феномени духовної культури – мистецтво і релігія. З формуванням перших держав людство освоює новий вид діяльності – політику і стикається з новим войовничим (militant) порядком, тобто з систематичним застосуванням насильства (з боку держави) для підтримки миру, спокою та економічного процвітання. Для того, щоб людина була щасливою необхідне здійснення раціонального (rational) порядку, але для цього потрібно виконати декілька умов.

Перша умова – утвердження державної власності на засоби виробництва, яка дозволить покласти край хибній практиці присвоєння власниками підприємств додаткової вартості або, як її називає Сантаяна, "незаконного податку", яким обкладають найманих працівників. Тоді у працівників з'явиться можливість для самореалізації; на зміну "тиранії підневільної праці" прийде вільна праця, за допомогою якої людина зможе здійснити свою справжню, життєву свободу (vital liberty). Держава повинна забезпечити людям почуття соціальної, економічної та фізичної захищеності, тому що " … без почуття безпеки та відчуття життєвої свободи, яке

приходить з цим почуттям, життя не коштувало б того, щоб його прожити" [Santayana G. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. New Brunswick, New Jersey .: Scribner's, 1995 – P. 91].

Другою умовою є відмова від виборного уряду. Керувати повинні державні службовці, яких обирають на основі виявлених ними особистих якостей та достоїнств. Цей процес обрання подібний до того, як просуваються службовими сходами військовослужбовці, церковнослужителі та менеджери великих компаній та банків. "Раціональне управління – це мистецтво, яке потребує найширших знань і цілковитої неупередженості, – вважає Сантаяна – воно повинно бути постійним та традиційним, при цьому відкритим до безперервного пристосування до природних змін в звичаях, пристрастях та прагненнях людей" [Santayana G. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. New Brunswick, New Jersey .: Scribner's, 1995 – P. 382] Таким чином, буде відтворена патерналістська модель управління суспільством, коли мудрий правитель управляє своїми підданими подібно до того, як суворий, але люблячий батько керує своєю великою родиною.

Для того, щоб уникнути автократії в умовах недемократичного правління, на думку Сантаяни, необхідно позбавитися державної ідеології. Питання моралі, релігії та мистецтва повинні залишатися поза національною юрисдикцією. Це третя умова раціонального порядку в суспільстві, який він намагається обґрунтувати шляхом його виведення зі свого натуралістичного світогляду, головним принцип якого є "життя згідно з природою". Для цієї мети мислитель використовує інший важливий постулат своєї філософії про відносність добра та зла.

Завдання правителів полягає не в тому, щоб давати моральні оцінки, утверджувати верховенство одних класів та інтересів над іншими, а в тому, щоб створювати умови, які сприяють досягненню справжнього блага для всіх членів суспільства. Для здійснення таких умов правителям та всім іншим людям потрібно зрозуміти свої справжні потреби і, відповідно до них, організувати своє приватне та суспільне життя. Тут Сантаяна звертається до четвертого умові – до своєї етичної максими, запозиченої у Сократа, "пізнай самого себе" та визнає її принципову нездійсненність.

Пізнання відкриває людині банальну істину про свободу, як про пізнану необхідність, про стабільність та сталість, як умови здійснення життєвої свободи. На думку Сантаяни, при досягненні такого розуміння людина перестає сприймати примус природних та соціальних сил як зло, а приймає їх як природне, справжнє благо. Тоді ці сили допомагають задовольнити людині справжні, а не уявним потреби. "Знаходження в гармонії з необхідністю дає нам відчуття свободи, яка є єдиною свободою, яку ми маємо" [Santayana G. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. New Brunswick, New Jersey .: Scribner's, 1995 – P. 67].

З огляду на спільність основних, базових потреб усіх людей і загальні завдання, які повинні вирішувати всі раціонально влаштовані уряди

країн світу, Сантаяна робить висновок про доцільність установи всесвітнього уряду. При цьому він відразу застерігає, що його ідеал не Ліга Націй і не Організація Об'єднаних Націй, де право накладати вето на рішення Ради безпеки перетворює ці організації в безсилу структуру. Всесвітній уряд має з'явитися на ґрунті одного з раціонально організованих національних урядів. Це п'ята умова формування раціонального світопорядку. Кандидатами на роль майбутнього гегемона людства Сантаяна розглядає дві країни: Радянський Союз та Сполучені Штати.

"Панування і владу" неможливо розглядати в якості суворої соціально-політичної теорії або практичного керівництва для проведення реформ в управлінні та владі. Однак несправедливо вимагати від мудреця наукових істин. Думки, висловлені Сантаяною в "Панування і влади", цінні саме як "роздуми", і саме такий підзаголовок цього твору. Сантаяна обґрунтовано стверджує, що діючі сили природи і суспільства – матеріальні. В основі будь-яких ідей, які приводять до руху суспільство та державу, стоять фундаментальні потреби людей в їжі та безпеці. Тому всі свої дії людина і держава повинні направляти на досягнення своїх справжніх, а не уявних потреб, враховуючи при цьому свої можливості та обставини життя. Спроба йти проти "природи речей" неминуче призводить до провалу змін або спотворення результату. Шлях до успішної дії лежить через самопізнання в сократівському сенсі слова та науковому пізнанні навколишнього світу. Мета пізнання не в тому, щоб розум керував життям, а в тому, щоб він допоміг досягти шляхом компромісу певної гармонії між суперечливими бажаннями, пристрастями та амбіціями людини і життєвими "імпульсами" різних людей або держав.

О. В. Урбан, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
lesyk.urban@gmail.com

СПЕЦИФІКА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО МІСТА

Процеси індивідуалізації міста та людини у ньому відбуваються у зв'язку із глобалізацію, розвитком відповідних глобальних зв'язків та боротьбою за грошові та інформаційні потоки, адже інформація та "світ як глобальне село" Маклюєна набувають у сучасному світі все більше значення та влади. Відповідно, місту в такій ситуації, відтепер необхідно приваблювати не просто вигідними конкурентними умовами, але, передусім, неповторним символічним капіталом, своїм власним автентичним "Я" [Мак-Люэн, М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – К.: Ніка-Центр, 2014, 432 с.].

Російський соціолог Олександр Соґомонов говорить про історичну обумовлений пошук своєї ідентичності та актуалізації змін у міському просторі саме зараз. Він наводить приклад міст Росії, але спільне радянське минуле, однозначно, дає всі підстави екстраполювати деякі твердження науковця і на український соціокультурний простір міста.

"Безумовно, саме цей парадокс сучасного російського урбанізму значно більше актуалізує пошук міської ідентичності в нас, ніж у більшості інших країн, де історичний вигляд міст сформований давно і з роками лише вкорінювався (а не розмивався, як у Радянському Союзі в 1950-х роках)" [Соґомонов, О. Сучасне місто: стратегія ідентичності // Режим доступу до: http://innovations.com.ua/ua/articles/14190/temp].

На фоні ще доволі характерного для наших терен процесу стікання фінансових та розумових ресурсів до мегаполісів, уже спостерігаються і нові відцентрові тенденції до життя у комфортній та спокійній провінції. Особливо характерним це стає для тих жителів, робота яких не прив'язана до жодного офісу і може обмежитися індивідуальним комп'ютером. Адже попри популярність мегаполісів, вони не завжди комфортні для жителів: зайва метушня, високі вимоги та темп життя, стрес, перенасиченість благами та культурними подіями. "Якщо сьогодні запитати у звичайних городян, чого хочуть вони самі, то з'ясується, що переважно не потребують чогось особливого. Вони прагнуть жити в спокійному й кліматично приємному "провінційному" місті" [Соґомонов, О. Сучасне місто: стратегія ідентичності // Режим доступу до: http://innovations.com.ua/ua/articles/14190/temp].

Маленьке місто залишається містом, а не селом, наділене усіма урбаністичними ознаками та несе в собі міські цінності. Помилково думати, що місто розвивається чи могло колись розвинутися із села, адже місто – це цілком інша територія з цілком іншою природою та законами функціонування, ніж села довкола [Возняк, Т. Sine qua non – "без чого немає" // Режим доступу до: http://www.ji.lviv.ua/n29texts/voznyak.htm].

Місто стає простором для різних подій і забезпечує життя відмінних одне від одного осіб, які змушені жити разом на одній вулиці чи в одному будинку. У цьому контексті американський політолог Блер Рубл говорить про конфлікт інтересів та конкуренцію, яка так чи інакше виникає під час вимушеного співжиття мешканців міст та взаємодії їх приватного простору. "Під тиском стрімкого росту міст-метрополісів, миттєвих комунікацій і надзвичайної рухливості людей розвалюються традиційні концепції місця й громади. Підтримувати ширшу, ніж групова ідентичність, цивільну свідомість стало непросто в добу швидкості й прискорення" [Рубл, Б. Капітал розмаїтости. Транснаціональні мігранти у Монреалі, Вашингтоні та Києві. – К.: "Часопис", "Критика", 2007].

У сучасному місті йдеться про номінальну громаду, коли часто насправді незнайомі між собою люди проживають в одному будинку та на одному поверсі, користуються спільним громадським транспортом та найближчими магазинами щодня, що створює ілюзію спільноти, коли насправді – це просто велике об'єднання незнайомців, яким часто немає діла один до одного. Самоідентифікація людини у таких умовах часто є суб'єктивною і не потребує зосередження на реальних фактах, власне ототожнення себе з певним містом як з певним способом життя, а також спільним для його жителів набором принципів та цінностей не є перевіреною, а часто чисто теоретичною для кожного окремого громадянина.

Тим не менше, існують і певні об'єднуючі для містян фактори. В. Середа та Д. Судин у дослідженні "Львів'янин" – окрема ідентичність чи просто прописка?" наголошують, що потрібно розмежовувати ті випадки, коли людина оголошує свою приналежність до певного міста тільки на тій підставі, що вона зараз є її фактичним місцем проживання. Водночас, певна група жителів вкладає у це глибший зміст, ототожнюючи себе з певними традиціями та поведінковими реакціями, які на її думку або стереотипно таки приписують жителям цього міста і може продовжувати зберігати таку ідентифікацію та продовжувати традиції свого міста, навіть змінивши місце свого проживання [Середа, В., Судин, Д. "Львів'янин" – окрема ідентичність чи просто прописка? // Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. – 2008. – № 795. – С. 94-98.].

Дослідження "Львів-Донецьк: соціологічний аналіз групових ідентичностей та ієрархій соціальних лояльностей" показує, що дві найактуальніші для львів'ян ідентичності – це національна і міська. Таким чином, львівська ідентичність справді існує, оскільки 23% респондентів визначили львівську ідентичність як найважливішу, і це дозволяє стверджувати, що серед ідентичностей львів'ян львівська ідентичність таки є і навіть може займати найвищу ієрархічну позицію. Дослідження, проведене групою "Рейтинг" влітку 2014 року, виявляє, що "громадянин України" як ідентифікатор є домінуючим у всіх регіонах України, окрім Донбасу, де основним ідентифікатором залишається "житель свого регіону, міста, села".

Отже, місто сприяє виокремленню індивідуального в контексті соціальної взаємодії різних людей, їх груп та об'єднань. Місто стає простором для різних подій і забезпечує життя відмінних одне від одного осіб, які змушені жити разом на одній вулиці чи в одному будинку та взаємодіяти між собою. За таким принципом можна говорити про міське середовище як про живий організм, що функціонує злагоджено попри всю видиму умовність такого об'єднання незнайомців.

Кожен вносить свою частку в суспільний розвиток, а розвиток самих міст, а глобалізація та суспільні процеси накладають свій вагомий відбиток на міську ідентичність, яка теж індивідуалізується, даючи змогу кожному окремому місту викристалізувати свою неповторну ідентичність. Водночас людина теж є чинником у міській ідентичності і процеси ці, без сумніву, двосторонні: як людина впливає на особливий характер міського простору, так і місто стає для неї одним із способів самоідентифікації себе у світі.

Л. М. Федорів, викл., НУ"Львівська Політехніка", Львів
lubomyr190283@ukr.net

ВІД *ЛЮДИНИ* ДО *ПОСТЛЮДИНИ*: СПОСОБИ (ПЕРЕ)ТВОРЕННЯ

Тривалий час техніка не привертала особливої уваги філософії. Як і природа та будь-які знаряддя праці, вона розглядалась як ціннісно-нейтральна. Немає сенсу говорити про техніку, треба говорити про люди-

ну, яка нею користується. Техніка, як і культура – наслідки необхідності виживати за умов біологічної непристосованості до природного відбору. За допомогою техніки людина долає природну зумовленість, розширює власні межі. А.Гелен навіть визначає її як "*сукупність об'єктивованих людських органів*". Техніка має компенсувати нестачу певних властивостей чи органів, зміцнює їх та полегшує навантаження. Однак, ядерна бомба вже не може розглядатись як проста заміна ікл і кігтів.

З середини XX століття технології змінюються якісно та кількісно. Продовжує розширюватись штучне середовище, в якому живе людина. Більше того, сама людина потрапляє до об'єктів техніки, спрямовує свою майстерність на саму себе. Техніка змінює не тільки світогляд – вона змінює саму людину**.** На авансцену виходить *"постлюдина"* – гіпотетичний образ майбутньої людини, яка відмовляється від звичного людського образу у результаті впровадження передових технологій.

Наприкінці минулого століття говорили про те, що можливі два основні способи створення *"нової"* людини. По-перше, це **біологічні винаходи та генні маніпуляції**. Своєрідною квінтесенцією таких намагань постає *"трансгуманізм"* – термін, який був запроваджений у 1957 р. британським вченим Дж. Хакслі і позначає світогляд, що визначає можливість і бажаність фундаментальних змін у становищі людини за допомогою новітніх технологій. Основна мета *"трансгуманістів"* полягає у спробі ліквідувати страждання, старіння і навіть смерть людини, посилити її фізичні та розумові можливості.

По-друге, це **створення технічних засобів**, які частково відтворюватимуть інтелектуальні здібності людини аж до створення технології, яка була б абсолютно подібна до неї, але не мала б самосвідомості. Проблема штучного інтелекту повертає до метафізичного питання: *КОГО і(-чи) ЩО ми вважаємо людиною?* Тут на сцену і виходить наукова фантастика, яка відбиває одночасно захоплення і страх людини перед справою рук своїх.

Є ще і третій варіант конструювання *"постлюдини"*, з яким ми стикаємось щодня, **– інтернет та соцмережі**. За Хосе Ортегою-і-Гасетом, *ми дивимось на тіла інших людей і, оскільки маємо своє, за аналогією припускаємо, що вони теж мають "я", хоч і не можемо бути в цьому впевнені.* В інтернеті ми починаємо функціонувати не як біологічна істота, а як власний віртуальний образ, і сприймаємо інших через "контент", який вони продукують. Інтернет розмиває межі тілесності. Акаунт є не так копією людини, як її аналогом. Людина не тільки використовує його, вона інвестує в нього свій час, зусилля, емоції. **Акаунти – це метастази екзистенції.** Вони є способом експансії, яку "я" проводить щодо світу. Я займаю все більше "простору", навіть якщо він лише інформаційний. Я стверджуюсь там, де не може бути присутнє моє тіло. Акаунти, як і екзистенція, тяжіють до вічної потенційності та розімкненості – вони живуть паралельно з "реальною" людиною і нерідко відрізняються від неї.

Явища *cyberbullying* (насильство через переслідування з використанням кібертехнологій), моральноправові колізії, що оточують фейсбук-

сторінки померлих людей, і тим більше очевидні загрози техногенних катастроф та екологічної кризи свідчать про те, що **техніка має регулюватись і осмислюватись**. Вона створює необхідність у новій етиці – екологічній, комунікаційній, а також етиці відповідальності. Техніка може завести в ціннісний і смисловий глухий кут, і тому може вважатись морально виправданою, коли узгоджується з чимось зовнішнім: конституціями держав, громадянським суспільством, гуманістичними ідеалами.

Д. Л. Фокшей, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
fokshey.d@gmail.com

СИМУЛЯЦІЯ ЯК ФОРМА БУТТЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасна соціальна трансформація є процесом, який здійснюється через якісну зміну всіх сфер життя суспільства, під час яких вибудовується нова модель соціальної організації.

Становлення нового типу суспільства пов'язане із зміною чи утвердженням уявлень про цінності, що формуються в результаті адаптації людей до певних природно-кліматичних і соціально-історичних умов. Аксіологічна складова виявляється в науці, мистецтві, філософії, етиці, релігії, праві, формах економічної і політичної організацій, менталітеті, способі життя людей. Цінності проявляють себе як загальновизнані норми, які формують стандарти поведінки і впливають на вибір між можливими поведінковими альтернативами.

У перехідні для суспільства періоди, стимулюючи комунікативну активність, культуротворча діяльність спрямована на виробництво і трансляцію смислів. Маршал Мак-Люен встановив зв'язок інформаційних революцій з модернізацією тих пристроїв що записують і транслюють. Перша інформаційна революції була пов'язана з винаходом писемності, друга – друкарством, третя сталася у зв'язку з освоєнням електрики і появою кардинально нового способу передачі інформації – телеграфу, телефону, радіо. Четверта пов'язана з виникненням комп'ютера та Інтернету [Мак-Люен М. Галактика Ґутенберґа: Становлення людини друкованої книги. – 3-тє вид. / М. Мак-Люен; пер. с англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова. – К.: Ніка-Центр, 2011. – 187 с.].

Комунікативний простір сучасної культури формується технологіями, що використовуються для створення, відтворення і поширення зображень. У соціальній комунікації, опосередкованої комп'ютерними технологіями, візуальний образ стає основним засобом передачі інформації.

Винахід фотографії, кіно, телебачення та Інтернету призвів до{ зростання ролі візуальних образів у житті суспільства. Надлишок образності у всіх соціальних сферах (в політиці, культурі, економіці, мас-медіа, шоубізнесі, PR-компаніях, Інтернеті, в рекламі, телебаченні) породив нову реальність або новий вимір людського існування. Ж. Бодрійяр визначав цей процес як "гіперреальність", або реальність образів, які симулюють

дійсність. Симуляція – поняття постмодерної філософії, фіксуюче феномен тотальної семіотизації буття аж до отримання знакової сфери статусу єдиної й самодостатньої реальності. Жан Бодріяр писав, що "заміна реального знаками реальності" стає лозунгом сучасної культури, яка еволюціонувала від парадигми "відображення реальності" до маскування її відсутності, що не зупинялася й досягнула сучасного стану, коли означаюче взагалі не співвідноситься з будь якою реальністю. Реальність у цілому просто підміняється симулякрою як гіперреальністю більш реальною, ніж сама реальність [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр; пер. з фр. В. Ховхун. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2004. – с.39]. Сьогодні у людей практично відсутній вибір – "ми захоплені симуляцією образів, становленням світу на екранах, становленням-образів нашого всесвіту, перетворенням всього в образне"[Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр; пер. с франц. Н. Суслова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – с. 91]. В сучасній культурі помітний візуальний поворот, який проявляється в зростанні ролі образності в повсякденному житті людини і в зростанні теоретичної зацікавленості до візуальної складової соціальної реальності.

В. Беньямін ядром візуальної культури вважає фотографію, яка відкриває епоху нескінченного технічного репродукування зображень [Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. – М.: Искусство, 1996. – 239 с]. Іконічний поворот констатує, що біля витоків формування актуальної реальності виняткова роль образу, що впливає на етико-політичну та економічну складову життя. Ми повідомляємо образами, ми думаємо образами, втрачаючи лінгвістичний характер реальності [Савчук С. Медиафилософия: формирование дисциплины. Медиафилософия. Основные проблемы и понятия / С. Савчук; под ред. В. В. Савчука. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2008. – с. 34].

Отже, перехід від вербального до візуального способу передачі інформації обумовлений новою дійсністю. Динамічність життя визначає домінування в комунікативному просторі короткоємних образів, що дозволяють швидко опрацювати великі обсяги інформації.

О. П. Фурсік, асп., НУХТ, Київ
Н. П. Суходольська, асп., НУХТ, Київ
oksana.fursik@mail.ru, nadezhda.suxodolskaya@mail.ru

ПАСІОНАРІЇ ЯК СУБ'ЄКТИ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА У КРИЗОВИХ СИТУАЦІЯХ

Кожна людська істота, починаючи зі своєї появи на світ, перебуває в певному середовищі в оточенні собі подібних та відмінних від себе людей. Основний спосіб існування і співіснування всіх людей є взаємодія, в яку кожна людина входить зі своїм сутнісним "Я". Результатом цієї взаємодії і виступає такий феномен як ситуація – певна просторово-

часова конфігурація сил, смислів, дій, яка утворюється від активної співучасті у бутті різних осіб і яка може набувати самостійного значення для кожного з них. Для конкретної людини ситуація може бути сприятливою, несприятливою, навіть загрозливою для її життя і розвитку. Тому перша активність, яку виявляє людина щодо свого оточення полягає в тому, щоб з'ясувати ситуацію в якій вона опинилася і перебуває, тобто "зорієнтуватися в ній".

Розвиток ситуації завжди супроводжується певним конфліктом – внутрішнім чи зовнішнім: утвердження нової ситуації означає заперечення старої. Держави, нації, народи як суб'єкти історичного процесу також опиняються у різних ситуаціях розвитку чи деградації і змушені орієнтуватися у них і шукати вихід [Романець, В.А. Історія психології XX ст. / В.А. Романець, І.П. Маноха – К.: Либідь, 1998. – 986 с.]. Останні два століття існування цивілізації можна сміливо охарактеризувати як періоди апогею, революцій, громадянських воєн, громадської непокори, повстань тощо. Особливу роль у перетворенні наведених соціальних ситуацій, переході від старого до нового, особливо в період криз відіграють пасіонарії, адже саме їх громадянська участь може стати визначальною на певних етапах розвитку суспільства.

Художня та соціально-філософська література демонструвала неподинокі приклади фіксації явища пасіонарності, яке ніби не мало раціонального пояснення, і називалося то "диявольською силою", то "пристрастю", то "волею до влади", то одержимістю.

Згідно вчення Льва Гумільова пасіонарність (пасіон. від латинського passio – пристрасть) – поведінковий феномен, зумовлений біохімічною енергією людини, що визначає здатність, зокрема, етнічних колективів до цілеспрямованої активної діяльності (природо перетворюючої, економічної, військової, міграційної, у сфері культури, духовності тощо). В етнічних спільнотах пасіонарна напруга визначається кількістю енергії в системі, що складається з її членів, котрі продукують і акумулюють енергію; а спрямування та "продукція" цієї напруги залежить від міри її усвідомлення та злагодженої цілеспрямованості в кожного носія та їх об'єднань.

Різний рівень пасіонарності частково може успадковуватися, частково залежить від виховання, від впливу оточення та обставин. Л. Гумільов у своїй праці "Географія етносу і історичний період" розділяє:

1) гармонійних особистостей (величина імпульсу пасіонарного напруження яких дорівнює інстинкту самозбереження); 2) субпасіонарії (пасіонарність яких менша за інстинкт самозбереження) – люди, які нездатні адаптуватися до соціального оточення; 3) людей у яких пасіонарне напруження вище за інстинкт самозбереження. Лише в третьому випадку ми маємо пасіонарних особистостей. Їх кількість дуже мала, але завдяки своїй енергії вони здатні створити нові етноси та втілювати в життя найсміливіші ідеї, підкорювали народи та руйнували держави [Гумилев Л.Н. Этногенез и проблемы этнической психологии / Л.Н. Гумилев, М.И. Коваленко // Актуальные проблемы этнической психологии. – Тверь, 1992. – С. 43-47]. Етногенез кожного народу будується на по-

єднанні всіх типів людей по пасіонарності, однак останні є його рушіями; а їх кількість, конструктивність, здатність до згуртування між собою великою мірою визначає успішний розвиток етносу серед інших етносів. Пасіонарії – природно, активні в соціальному і суспільному житті. Вони задумують, готують і здійснюють не тільки революції але і подальшу розбудовчу діяльність. Коли в силу складного комплексу причин в етносі, народі, нації з'являється певна кількість пасіонаріїв, вони вже навіть самим фактом свого активного існування порушують інерцію "болота", а його "опір" змушує їх до узгоджених дій та об'єднання, яке набуває тих чи інших соціальних форм [Васютинська О.Г. Особистісна пасіонарність як психологічна проблема / О.Г. Васютинська // Вісник ОНУ ім. Мечникова. Психологія. – 2013. – Т.18, Вип. 22, Ч. 1. – С. 101-107].

Велику увагу ролі пасіонаріїв у історії приділяв видатний англійський філософ Арнольд Тойнбі. Він вбачав рушійну силу суспільного прогресу у пасіонарності особистостей. Саме вони володіють здатністю руйнувати порочне коло примітивного суспільного життя і здійснювати акти творчості. Саме завдяки внутрішньому розвитку пасіонарної особистості відбувається зростання суспільства. Перетворення у мікрокосмосі переносяться на макрокосмос. Цим людина здійснює своє самовизначення, спираючись на суворий внутрішній контроль та доцільність дій [Тойнбі Арнольд. Людина в історичному діянні / Арнольд Тойнбі. – К.: Либідь, 1990. – 576 с.].

На думку інших філософів, парадокс пасіонаріїв, як феномена, полягає у тому, що у період соціальної стабільності їх діяльність суворо регламентована правовою системою, яка загрожує їх власному функціонуванню. Але структурні соціальні трансформації призводять, в той же час, до заперечення існуючої на той момент правової системи. Однією із функцій будь-якої системи є інтеграційна, яка реалізується через систему прийнятих в ній правил та норм. Руйнування системи права актуалізує необхідність встановлення нової соціальної системи, активізуючи діяльність соціальних груп та спільнот. Пасіонарії, чия діяльність у період соціальної стабільності стримується і контролюється, отримують більшу соціальну значимість. Неутилітарна спрямованість діяльності пасіонаріїв, відсутність самоцензури, низький рівень самоконтролю, превалювання імпульсу до творчості та перетворення над інстинктом самозбереження виявляють готовність пасіонаріїв до здійснення репресій проти незгодних із новим правом [Давыдов Д.Г. Пассионарность как фактор отклоняющегося поведения / Д.Г. Давыдов // Материалы междисциплинарной научно-практической конференции "Здоровьесберегающие образовательные технологии". – М.: СГА, 2007. – С. 67-79].

Отже, пасіонарність, як характеристика психіки і поведінки особи, – це активність, яка проявляється у здатності та навіть прагненні до неодноразової наднапруги та певної жертовності заради поставленої мети. Вона притаманна майже всім людям, може бути неусвідомленою чи усвідомленою, проявлятися як владолюбство або своєрідне горде смиренство, гоноровість, діяльне милосердя, пожадливість чи жертовний

аскетизм тощо, а ці якості – породжувати як подвиги так і злочини, як добро так і зло, творення або руйнування.

П. О. Хрульова, студ., КНУТШ, Київ
pkhrulova@gmail.com

КОНФЛІКТИ У ПРОЦЕСІ КОМУНІКАЦІЇ: ПРОБЛЕМА, ЯКА ПОТРЕБУЄ ВИРІШЕННЯ, ЧИ СТИМУЛ ДЛЯ РОЗВИТКУ?

Перші спроби раціонального осмислення природи соціального конфлікту належать давньогрецьким філософам. Відомий античний філософ Геракліт прагнув пов'язати свої міркування про війни і соціальних конфліктах із загальною системою поглядів на природу світобудови. Для нього все існує у вічному круговороті і взаємоперетворенні, в тому числі і норми людського спілкування – у світі все народжується через ворожнечу і чвари. Це одна з перших спроб раціонально обгрунтувати позитивну роль боротьби у процесі суспільного розвитку. Конфлікти тут постають як атрибут суспільного життя, неодмінна і важлива умова суспільного розвитку.

Ідеї Геракліта про конфлікти і боротьбу як основу всіх речей поділяв і Епікур, який вважав, що негативні наслідки зіткнень коли-небудь змусять людей жити в стані постійного миру.

Християнська філософія відповідно до заповітів Євангелія прагнула, особливо в початковий період свого розвитку, довести переваги миру, злагоди і братерства між людьми. Її представники розвивали аргументацію, спрямовану проти збройних зіткнень, яка, однак, не чинила істотного впливу на природний хід історичного розвитку. Пізніше принцип несумісності воєн з "вченням Христа" ставиться під сумнів, що легко зрозуміти, зважаючи на всі християнські війни "за Бога".

Складні і суперечливі оцінки соціальних конфліктів дала епоха Відродження. У той час з різким засудженням соціальних зіткнень і збройних конфліктів виступали такі відомі гуманісти, як Т. Мор, Еразм Роттердамський, Ф. Рабле, Ф. Бекон.

Зокрема, Еразм Ротердамський не тільки відзначав той факт, що "війна солодка для тих, хто її не знає", а й вказував на наявність власної логіки розпочатого конфлікту, який розростається, подібно до ланцюгової реакції, втягуючи в орбіту свого впливу все нові верстви населення країни. Філософ звертав увагу "на складність примирення сторін у конфлікті навіть у тому випадку, якщо вони стоять на східних духовних позиціях. "Наибольшим абсурдом, – зазначав він, – является то, что Христос присутствует в обоих враждебных лагерях, как будто сам с собой ведет борьбу" [Эразм Роттердамский. Избранные произведения / Роттердамский Э. – М.: "Наука", 1986. – 704 с.].

Цікавими є висловлювання про природу конфліктів Френсіса Бекона, оскільки він, мабуть, вперше піддав ґрунтовному теоретичному аналізу сукупність причин конфліктів всередині країни, проаналізувавши матеріа-

льні, політичні та психологічні умови соціальних заворушень, а також можливі способи їх подолання. Для Ф. Бекона була характерна глибока оцінка вирішальної ролі матеріальних причин у виникненні соціальних заворушень. Однією з них він вважав тяжке матеріальне становище народу.

Томас Гобс розглядає конфлікт як такий, що притаманний усім видам соціальних відносин. Філософ вважає стан суспільства "війна усіх проти усіх" природнім, а також використовує для опису співіснування людей давнішню приказку "человек человеку волк".

У XIX в . намітився інший підхід до оцінки воєн і соціальних конфліктів. Насамперед Г. Гегель висловився відносно позитивної ролі воєн у розвитку суспільства. Близької до попередньої точки зору притримувався і Герберт Спенсер, який стверджував, що соціальний конфлікт є неминучим і необхідним явищем, яке виникає та існує протягом усієї історії існування людства, він є стимулом для соціального розвитку.

Засновник теорії функціонального конфлікту Георг Зіммель у своїх працях також стверджує, що конфлікт є необхідним та універсальним феноменом, що стимулює зміни та розвиває суспільство, та розглядає його на макрорівні.

Засновник концепції позитивно-функціонального конфлікту Льюїс Козер притримувався думки, що соціальна нерівність у суспільстві є неминучою, і вона призводить до постійної психологічної напруженості та невдоволеності членів суспільства. Така напруженість і призводить до появи конфлікту. Але спільність інтересів деяки груп суспільства призводить до їх об'днання, що визначає конфлікт не лише негативно, а як інтегруючий та корисний для розвитку суспільства.

Конфліктна модель суспільства Р.Дарендорфа стоїть на позиціях, що необхідно існуюча різниця у соціальному положенні груп та індивідів, що викликає появу конфлікту, викликає зміну соціальної структури суспільства, що сприяє його еволюції. Все суспільне життя є конфліктом, оскільки воно мінливе. У людському суспільстві не існує сталості, оскільки немає в ньому нічого стійкого. Тому саме в конфлікті знаходиться творче ядро спільнот і можливість свободи, а також виклик раціональному оволодінню і контролю над соціальними проблемами.

Російська філософія, однією з рис якої є антропоцентризм, також, розвиваючи тему людини, не оминула стороною проблему конфлікту.

Найбільш яскравого вираження теми конфлікту і у філософській, і в художній формах отримали у роботах Л.Толстого і Ф. Достоєвського. Неучасть у насильстві і непротивлення насильству – дві провідних тези у філософії конфлікту обох російських мислителів, що відображають позицію по відношенню до конфлікту. Антропологічний антиномізм у Достоєвського, як ні в кого з російських письменників, висвітлив драматизм внутрішнього конфлікту, зумовленого самою природою людини. Темні сили душі людини породжують егоїзм, "демонічну" стихію пристрастей, знаходяться в роковому поєдинку з "ангельським" началом в людині. Ірраціональне в природі і особистості, з позиції Достоєвського, не піддається ні логічному, ні психологічному поясненню.

Теорія конфлікту А. Ішмуратова істотно відрізняється від класичних теорій конфлікту. Основою для дослідження конфлікту у класичних теоріях є інтеракція між людьми, конфлікт як певний процес у суспільстві на відміну від погляду "зсередини" А.Ішмуратова. Специфіка теорії конфлікту А. Ішмуратова полягає у акцентуванні уваги на появі конфлікту у свідомості людини, створенні образу іншого, сприйнятті його та вирішенні конфліктних ситуацій після коррекції інтерсуб'єктивних схем щодо іншого.

А. О. Цвібель, асп., КНУТШ, Київ
asiyabell@gmail.com

ОКРЕСЛЕННЯ ПИТАННЯ АКТУАЛІЗАЦІЇ ПРАГМАТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Сучасна філософія виявила необхідність нової "парадигми" світосприйняття, співвимірності світу та людини. Це пов'язано з потребою нового типу раціональності. Виникає потреба у нових світоорієнтаціях, які би забезпечували належну досвідну комунікацію між поколіннями і перехід до нових, більш сучасних форм соціального буття. При цьому виникає діалектика між глобалізацією та національною самобутністю. Стрімкий розвиток науки, у свою чергу, вимагає змін у системі освіти. Тому, в основі сучасних філософських пошуків закладено процеси зміни типу суспільного ладу, культури, світогляду, а також адаптації до нових ідей, цінностей та потреб. Постмодерн не захищає "чистоту" школи. Вагомої ролі набуває саме плюральність, еклектичність, синтез та сепарація, динамічність та прикладна цінність філософії. Особливої значимості у сучасності набувають аналітична філософія, прагматизм, постструктуралізм, герменевтика, феноменологія, діалектика, психоаналіз, екзистенціалізм. Ч. Мур, багаторічний очільник гавайських конференцій (1939, '49, '59, '64го років) вважає, що єдиного духу західної філософії, який визначається культурою чи расою, чи характером нації або континента, немає. (Тому антагонізм між Заходом та Сходом неможливий). "Философия не должна смешиваться или отожествляться с культурой, цивилизацией, политикой, экономикой, международными отношениями или образом практического поведения и жизни людей." [История современной зарубежной философии: компаративистский подход – Спб., Издательство "ЛАНЬ", 1997, – 480 стр. С. 41] Разом з тим, національна діалектична єдність загальнолюдського та національно-самобутнього репрезентує те, як національно специфічне постає системою взаємовпливів, протиставлень напрямків, вчень та систем. [История современной зарубежной философии: компаративистский подход – Спб., Издательство "ЛАНЬ", 1997, – 480 стр. С. 36] Прикладом є австралійська філософія, що не має явної специфіки. Вона тяжіє до англо-американської думки у рамках її основних напрямків. Свідченням цього є праці Артура Пріора, Девіда Армстронга, Френка Джексона, Дж. Смарта, Джона Пассмора та інших. З точки зору сучасної філософії, для кла-

сичної є характерною орієнтація в загальному сенсі – сумарність, загальна ідейна стилістика мислення. Тобто класика витлумачується сучасністю як культурний, філософський та методологічний стандарт застосування суб'єктивної здатності людини яка реалізовує своє буття у життєвому світі. У такому ракурсі, враховуючи початок та розквіт ідей та моделі класичного раціоналізму, класична лінія філософування представлена у Рене Декарта (1596-1650 рр.) та Імануеля Канта (1724-1804 рр.). Вчення Гегеля при цьому є опорним елементом для радикальної перебудови усієї класики. З точки зору Гегеля, система Декарта є лише механічно потужною, але занадто ідеалістичною для реалізації. В "Історії сучасної зарубіжної філософії…" уточнюється, що структура "класики" містить відчуття присутності природного порядку – не лише гармонійного у свої реалізації, але й такого, що включає раціональне пізнання. Впорядкованість світобудови для класичної філософії є гідним предметом філософування, а створення картини світу – метою філософії. Такою є лінія світосприйняття від Арістотеля до космології Канта та спекулятивної метафізики А.Н. Уайтхеда у 20му столітті. [История современной зарубежной философии: компаративистский подход – Спб., Издательство "ЛАНЬ", 1997, – 480 стр. С. 52]

Історичні витоки американської культури пов'язані зі створенням Нового Світу з людей, що не пов'язані етнічно, національно, традиційно, та на місцевості, яка не була рідною ні для кого з них. Панівним став авантюрний дух діаметрально протилежних прошарків суспільства за економічною спроможністю, релігійною приналежністю, політичними уподобаннями та моральними пріоритетами. На відміну від імперій Сходу, що підкорювали нові землі і народи під загальну ідеологічну традицію почасти неписаних, але зазвичай непорушних правил, Захід виписував кожну букву Закону, еклектично збираючи найбільш оптимальні варіанти ідей над спільним знаменником інтернаціоналізму. Такий підхід, ґрунтований на домовленості і суперечці, на можливості виявляти свою думку вільно, дискутувати, однак обумовлений беззаперечною необхідністю кінцевого рішення, сприяв тому, що узгодження Законів було відкритим і врешті влаштовувало абсолютну більшість тих, хто брав участь у їх створенні. Відповідальність кожного за норму права була рівно пропорційною волевиявленню громадянина. Як мовили би потім екзистенціалісти: людина є вільною настільки, наскільки відповідальною за свій вибір. Демократичні засади громадянського суспільства стали міцним фундаментом правової системи, яка швидко прижилась на досі незайманому сприятливому ґрунті порозуміння.

Слід зауважити відмінність алгоритму становлення сучасної філософії в Європі (та Росії) і англо-американській думці. Якщо перші розвінчували ідеалізм метафізики, необхідність теорії пізнання на основі переходу від споглядання до абстракцій, то США й Англія взагалі не ставили питання про значимість розведення матеріалізму та ідеалізму. Для Р. Рорті, який посилається на У. Джеймса та Д. Дьюї, гнучким у науковому сенсі постає прагматизм – таким, що адаптується, згідно з

вимогами сучасності. Прагматизм дозволяє плюралізм та суперечності без необхідності їх вирішення – вони відпочатково "знімаються" специфікою прагматичної максими і тлумачення істини, яка не претендує на абсолют чи гранично можливу об'єктивність. Так, Джеймс посилається на Пірса, не розділяючи антиноміналістичну позицію останнього. Цікаво прослідкувати і джерела: думка Пірса ідейно апелює до Канта. Він вважає прагматизм вченням для специфічного кола людей. На відміну від Джеймса та Дьюї – вони намагаються популяризувати напрям ,представити його як практичний і доступний. Джеймса ідейно тяжіє до британської філософії (Бергсон та емпіризм), Дьюї, як не дивно, – до Гегеля (зокрема, натуралістична спрямованість його вчення).

Саме прагматизм виявляється один із тих напрямків думки, що найбільш ефективно відповідає запитам сучасного суспільства. Прагматизм як методологія мислення забезпечить переорієнтацію української філософської думки, зберігаючи її національну та ідейну ідентичність, що саме і є вимогою і необхідністю сьогодення.

І. В. Цилюрик, здоб., ХНТУСГ ім. П. Василенка, Харків
irina.tsilurick@yandex.ua

РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ В ОСМИСЛЕННІ СУТНОСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Напевно кожен з нас задавав сам собі питання, і сам намагався для себе знайти на нього відповідь: що ж таке євроінтеграція і що вона нам дасть пересічному громадянину своєї країни?

Тлумачення поняття євроінтеграція зустрічається в різних джерелах і звучить по різному, але зміст в ньому один, що це процес взаємодії між соціальними, політичними, економічними інститутами держав Європи, які стимулюють створення нової політичної системи в цілому (Європейський союз). Це і розширення глобальних зв'язків між державами, посилення процесів глобалізації, інтернаціоналізації, революції в сфері інформаційних технологій а так само комунікативних засобів спілкування та міжкультурного діалогу. Адже процеси європейської інтеграції охоплюють різні сфери життєдіяльності не тільки окремої людини, але і всієї країни в цілому.

Якщо проаналізувати ставлення до євроінтеграції політиків, та й простих громадян, то на їхню думку інтеграція покликана підвищити якість політичної, економічної, соціальної життя. Але чому тільки цим сферам приділяється велика увага. На мій погляд, для того щоб досягти успіху в цих сферах, необхідно почати з культури, а саме з культури спілкування. Адже дуже важливо скласти перше враження про себе, піднести себе як виховану, культурну націю. Якщо глибоко вникнути у текст Договору про Європейський Союз, то в них велике місце приділяється міжкультурному діалогу, взаємопроникнення. культури. Звичайно ж, вся культура спілкування залежить від менталітету країни. Взяти,

наприклад, наш менталітет, простого українського народу, наша культура спілкування зробила кілька кроків назад, ми перестали вступати в прості діалоги або в монологи, в яких можна вирішити цивілізовано те чи інше питання, проблему, що склалася, ми перестали поважати один одного. Звичайно, адже якщо уряд дозволяє собі вести себе не коректно один до одного, до своєї країни, показуючи тим самим приклад простим громадянам, то природно народ бере приклад і повторює поведінку і спілкування на тому рівні, який пропагує йому країна.

Людина народжується як чистий аркуш паперу, і тільки з початком спілкування, вихованням, сприйняттям світу набуває в подальшому всього того, з чим йде через все життя, несучи в собі те, чого навчила його, по-перше, мама, від якої ми чуємо перші звуки і перші слова, бачимо перші жести, яка закладає найперший фундамент, по-друге, дитячі дошкільні установи, по – третє середньо-освітня школа, і в – четверте вищі навчальні заклади. Адже особливе місце в системі освіти відводиться вихователю, вчителю, педагогу, так як саме він носій і транслятор знань, культури, традицій. Це і говорить про те, що пройшовши через весь цей шлях індивід удосконалює знання інших людей, тим самим потім віддаючи їх, і це кругообіг, нескінченність. Це все ще раз доводить, що все починається з спілкування. Адже де б ми не знаходилися, куди б не звернулися всюди з нами слід спілкування. І тільки завдяки спілкуванню, я навіть сказала б філософії спілкування, ми можемо вдосконалюватися, показати себе як виховану, успішну, культурну націю. І кожен повинен почати з самого себе, для того щоб в майбутньому представити нашу країну гідно в Європейському Союзі.

Процес євроінтеграції запущений е давно. Він почався після Другої світової війни, як процес поетапного зближення європейських держав і продовжується до цього дня.

Особливу увагу слід звернути на теорію транзакціоналізма (теорію комунікації) –це теорія, яка пояснює процеси об'єднання активними комунікаційними зв'язками між ними.Її засновником є Карл Дойч. Представники цієї теорії вважали, що в конкурентній боротьбі потрібно відстоювати свої інтереси в союзі з іншими країнами, але такі коаліції залежать від рівня комунікації між учасниками. Таким чином, саме комунікація допомагає створити відносини між державами, які зведуть до мінімуму виникнення війни і конфліктів.

У сучасних концепціях особливу роль відіграє концепція конструктивізму (теорія, яка розглядає інтеграцію як процес конструкції загального цілого під впливом комунікації, обміну ідеями та знаннями), представниками якої є Д.Чекел, Т.Ріcс-Каппен Саме конструктивізм повернув тематику європейських досліджень в бік аналізу ідей, а також впливу переконання, дискурсів і процесів комунікації на процеси інтеграції.

З початку 2000-х починають активно діяти програми молодіжних обмінів, університетських стипендій та стажувань, що дозволяють молодим українцям безкоштовно їздити в країни Заходу і отримувати там освіту. Так чому ж нам молодим людям не симпатизувати ЄС, якщо ,

наприклад , польські фонди запрошують і повністю оплачують поїздку і проживання студентам в їх країні, просто для того, щоб він подивився, як працює державний устрій в Польщі. Коли молода людина в складі групи студентів приходить на зустріч до міністрів, депутатів європарламенту, бізнесменам і винахідникам, вони витрачають на спілкування з ним по 1,5-2 години свого часу, ведуть себе культурно, відповідають на всі питання і при можливості переходять на його рідну мову , Наші хлопці бачать, що більшість музеїв в Європі безкоштовні, а гіди відкриті до дискусій і суперечок.

Таким чином, на наш погляд, люди повинні для себе усвідомити – що євроінтеграція це запорука успішного майбутнього, який дає розширення кругозору, можливостей, та й, зрештою, розширення меж спілкування, але ж це все благо. Хто б з нас не хотів без віз полетіти і побувати в іншій країні, пожити за іншими законами, подивитися на культуру, звичаї і менталітет іншого народу, вступити в діалог з сусідами ближнього або далекого зарубіжжя, щось розповісти і про себе, думаю , що кожен .

Філософія спілкування дає можливість осмислювати процеси євроінтеграції в контексті світового простору і набуває все більшої актуальності.

О. В. Чаплінська, канд. філос. наук, доц., ЖДУ, Житомир
chaplinskay@ukr.net

ВІД СПОРТИВНОГО ТІЛА ДО КІБЕРСПОРТУІ

Рецепція тіла відповідно до якоїсь із риторик є звичною справою для філософії постмодернізму, яка наділила його мовним і семіотичним кодами. Наприкінці XX – на початку XXI ст. мода на тіло, еталонне тіло досягає свого апогею, додатково культивуючись медіа-технологіями. Відповідаючи певним соціальним канонам, тіло набуває атрибутивності "успішного тіла", моделювання якого перетворюється на буденну справу, щонайменше пропагуються різні практики. Тому популяризуються фізичні вправи, фітнес, пілатес, імбілдінг, каланетік, правильне харчування, пластична хірургія та ін. Подекуди здається, що актуалізація тіла детермінувала вимогу інтенсивного догляду і турботливої уваги.

Сучасна культура одним із своїх знаків обирає спортивне тіло – це перетворення психосоматичного стану організму спортсмена в культурологічний образ, відповідний історично-цивілізаційному рівню розвитку суспільства (визначення за М. М. Ібрагімовим). Іншими словами, воно є семіотичним кодом, який, як і всі коди, вимагає інформаційно-біологічної розшифровки і трансформації, це продукт торгівлі, це засіб аргументації, це інструмент професійної кар'єри. Беззаперечним видається твердження щодо цінності та значимості спорту і спортивної діяльності, яка не має ані тілесних, ані антропоморфних меж, одночасно відбувається подолання / домінування / перевершення природних даних (біомеханічний організм) і тіла Іншого. З метою продукування спортивного тіла актуалізується вимога, з одного боку, дотримання дисципліни, а з іншо-

го – певної незавершеності і неоформленості. Для філософського обґрунтування дисципліни простежується паралель із думками М. Фуко, який розумів її як техніку: "Дисципліна є вираженням генералізації різного роду соціальних технік, тобто схем, які виробило людство у процесах покарання, стимулювання, заохочення поведінки індивідів тощо" [Цитата за: Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму / В. І. Ярошовець. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008 – С. 146]. Адже для того, щоб тіло набуло атрибутивності спортивного, воно спочатку дисциплінується, а лише згодом, у професійній спортивній діяльності за схемою тренування – змагання набуває і реалізує свої характеристики. З цього приводу слушними є міркування М. М. Ібрагімова, що індивідуалізація спортивної підготовки передбачає цілісне бачення тіла спортсмена, у цілепокладанні котрого є орієнтація на екстремальну ситуацію у виступах на змаганні; спортивне тіло випробовує на собі болісну насолоду екстазу, цілеспрямованого до перемоги стану експресії, а під впливом оточуючих суперників стає експансивним [М. Ібрагімов "Філософія спорту" – новий напрям у фізкультурно-спортивному наукознавстві?/ М. Ібрагімов // Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві – 2011. – № 3.– С. 9 – 10]. Із екзистенційно-антропологічного погляду у спортивному тілі дисциплінується воля до перемоги, цілеспрямованість, агресія, відчайдушність, екстравагантність, жертовність.

Спортивне тіло не знає обмежень у своїх рухах. В цьому контексті близькими є ідеї французького поета А. Арто, який обґрунтував ідею театру жорстокості, що тіло, перш за все актора, повинно виражати себе у рухах, які б не визначались організацією органів, а були б творені, тіло вимагає звільнення від органів. Поняття тіла без органів, за твердженнями Ж. Дельоза і Ф. Ґваттарі, визначає економіку. Але технологізація і віртуалізація також значною мірою детерміновані тілом без органів. Трансформаційні процеси спостерігаються у всіх сферах, змінюють діяльність і рухи тіла, зокрема і у спорті. Віртуалізація спорту обумовлює популяризацію кіберспорту.

Точкою відліку історії кіберспорту вважається гра Quake. Загалом, електронний спорт охоплює такі жанри відеоігор, як шутери від першої особи, МОВА і спортивні симулятори. Перша ліга електронного спорту з'являється у США і отримує назву Cyberathlete Professional League (CPL), а згодом у Південній Кореї, Китаї, Фінляндії, Швеції, Росії, Україні… По всьому світу проводяться міжнародні змагання з кіберспорту, найпопулярнішим серед яких є турнір World Cyber Gamesщо організований подібно до олімпійських ігор. Кіберспорт стає швидко популярним. Йому вдалося змінити свій імідж і привабити інвесторів. Змагання кланів відбуваються не тільки на різних платформах, але й на кіберстадіонах (найвідоміші з них Mercedes-Benz Arena, Commerzbank Arena, Lanxess Arena, Spodek Arena, O2 Arena). Кіберспортсмени мають можливість реалізувати себе у віці 14 – 26 років, що обумовлено специфікою цього спорту. Відчути себе майстром у цьому виді спорту можна

дотримуючись таких настанов: – спокій і самоконтроль; – вивчення ігор і аналіз ситуації; – поєднання особистого життя і кіберспорту; – ігрові спільноти і тренування.

Таким чином, кіберспорт значно вимогливіший. Спортивне тіло набуває додаткових атрибутивних рис. Але беззаперечним залишається той факт, що чисельність аудиторії кіберспоту і кіберспортсменів щороку зростає. Від так актуалізується вимога його філософського осмислення і обґрунтування.

С. В. Чекулаев, студ., УрФУ, Екатеринбург, Россия
csv01@ya.ru

КОММУНИКАЦИЯ В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

Говоря о коммуникации в медиапространстве, в первую очередь необходимо определить понятие коммуникации как таковой, затем рассмотреть "медиапространство" в дискурсе информационной эпохи и дать некоторую характеристику коммуникации. Данные действия позволят увидеть особенные характеристики новой коммуникации. Ситуацию глобальной коммуникации описал Н. Луман ещё до повсеместного распространения сети Интернет и иного проникновения медиа в жизнь человека: "В итоге эти иозобретения приводят к тому, что коммуницируемым становится весь мир" [Н. Луман Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005, с.140].

Мало кто может поспорить с тем, что XXI в. ознаменовал эпоху глобальной коммуникации или, выражаясь словами Дж. Кина, "революционную эпоху коммуникационного изобилия" [Джон Кин Демократия и декаданс медиа. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2015, с. 8]. Иначе говоря, современность характеризуется главенствующим положением информации и всевозможных коммуникационных потоков в социальности. Появление новых технологий, распространение сети Интернет по всеми миру изменило характер коммуникации как таковой. Была преодолена "тирания расстояния и времени" [Джон Кин Демократия и декаданс медиа. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2015, с. 19], люди могут взаимодействовать здесь-и-сейчас или лицом-к-лицу, возросло число возможных контактов, происходит усиление социальных связей. Наряду с позитивными особенностями можно выделить и негативные: миллионы людей могут общаться друг с другом, однако немногие могут общаться осмысленно. Всему виной так называемый "гул коммункиаций": с помощью нынешних технологий информация легко копируется, наращивается, видоизменяется, что приводит к сужению смыслового горизонта человека. Иными словами, информационных и коммуникативных потоков становится все больше, что может мешать целостному восприятию мира человеком. Человеческое восприятие мира в рамках такой "сетевой коммуникации" может быть снизведено до раздробленного состояния сознания. Важно отметить, что существование

современного человека и его коммуникативных возможностей проблематизируется во многом именно "благодаря его погруженности в медиареальность, которая интенсифицируется, образуя "мерцающую явь", которую порой трудно определить. В то же время, рассуждая в дискурсе постмодернизма, заметно некоторое "мерцание смыслов": информационное поле, находящееся в рамках медиапространства, содержит в себе эклектическое многообразие смыслов.

Итак, исходя из определения коммуникации, как определенного "типа взаимодействия, предполагающего информационный обмен" [С. А. Азаренко Коммуникация // Современный философский словарь. М.: Академический проект, 1998 г. С. 414.], следует отметить, что он [тип взаимодействия] претерпел некоторые изменения в рамках медиапрострнаства. Далее, под коммуникацией в нынешнем её виде следует понимать внутрисистемный саморазличающийся пространственно-временной процесс, синтез трех селекций: "информации, сообщения и понимания" [Н. Луман Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005, с. 7]. Также стоит обратиться к определению понятия медиасреды или медиапространства: медиапространство – "это совокупность условий, в контексте которых функционирует медиакультура, то есть сфера, которая через посредничество массовых коммуникаций связывает человека с окружающим миром, информирует, развлекает, пропагандирует те или иные нравственно-эстетические ценности, оказывает идеологическое, экономическое или организационное воздействие на оценки, мнения и поведение людей" [А. М. Кузьмин Категория "медиасреда" и ее содержание на современном этапе развития общества // Медиаскоп. – 2011. – №1.]. Иными словами, медиасреда, медиареальность или медиапространство – та реальность, которая создается средствами медиа. Говоря о медиапростраcтве, нельзя не сказать о новых медиа. Новые медиа характеризуются проявлением себя в мир электронными средствами коммуникации в первую очередь. Они немыслимы без массовых сетевых коммуникаций, а сетевые коммуникации, в свою очередь, немыслимы без компьютера, смартфона и т. п. Итак, новые медиа – это новый формат существования средств массовых коммуникаций, которые постоянно доступны человеку на цифровых устройствах. Нынешняя коммуникация охвачена безостановочным процессом "приращивания" и "копирования копирования", а потому и, потенциально, "заиканием" и шумом, но одновременно и выхолащиванием смыслов, размыванием смысловой "подосновы" коммуникации в рамках медиапространства и новых медиа, нельзя не упомянуть следующего.

Медиареальность – та реальность, которая создается средствами медиа. Средства массовой информации конструируют новую реальность, а не отражают мир таким, каков он есть. Отметим, что полотно этой реальности соткано из бесчисленного количества коммуникационных потоков, чему способствует Интернет и современные технические устройства, доступные рядовому потребителю. Коммуникация стала

мгновенной, и в странах, наиболее насыщенных медиа, люди считают такие коммуникации чем-то само собой разумеющимся. В то же время следует выделить ещё одну особенность, подчеркиваемую Дж. Кином: "Коммуникационные медиа – это не просто гаджеты; они всегда оказывают "внутреннее воздействие" на своих пользователей. Нас формирует и преобразует применение коммуникационных инструментов, изобретенных для нас другими. Они отливают в форму наши мысли, чувства и действия; даже принимаемые нами моральные решения опосредованы техниками и средствами коммуникации" [Джон Кин Демократия и декаданс медиа. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2015, с. 144]. В медиапространстве "мы имеем дело с коммуникацией, но не видим её" [Н. Луман Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005, с.140].

Современный медийный оксюморон есть не что иное, как ситуация создания и поддержания "гула коммуникаций", в котором довольно сложно проследить истинное положение дел. С помощью нынешних технологий, как уже было сказано, информация легко копируется, наращивается, видоизменяется, что может способствовать размыванию смыслов. Например, С. Азаренко считает, что "в настоящее время через механизмы телевидения, массовой литературы, Интернета человеческие отношения примитивизируются до предела, редуцируясь к элементарным формам и актам" [С. А. Азаренко Топологии сообщества. – Казань: Познание, 2014, с. 202].

Таким образом, коммуникация в медиапространстве обладает рядом определенных и неоднозначных характеристик и особенностей, перечень которых может продолжаться. Коммуникация нелинейна и динамична, она обладает ярко выраженным сетевым характером, что усложняет её анализ.

Д. О. Чепурний, студ., КНУТШ, Київ
chepurnoy.dmitrey@gmail.com

НОВІ МЕДІА ТА КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

В сучасних соціальних і гуманітарних науках є консервативна, хоча і звична тенденція користуватися поняттями, які вже давно використовуються наукою. Зношеність звичних базових понять послаблює спробу осмислити нове поле. Весь час відбувається повернення назад до звичного інструментарію, до звичного наукового лексикону. Саме цей феномен послабив дослідницький порив у вивченні медіа [Castells M. Communication Power. Oxford: Oxford Univ. Press. 2011].

Більшість дослідників погоджуються, що саме поняття "нові медіа" не може бути остаточно визначено лише як нові технології передачі інформації від авторів до споживачів. Ключовими особливостями нових медіа, що відрізняють їх від традиційних є три основні характеристики: інтерактивність, цифровий код та інтеграція [Екатерина Лапина-

Кратасюк (2007) Особеннности новых медиа // YouTube. 22 января www.youtube.com/watch?v=41LYFNL5zC0]. Ці ключові особливості формують нові принципи споживання та виробництва інформації. Нові медіа, як технології-посередники, вносять істотні зміни в комунікацію людини з навколишнім світом (як природним, так і культурним) і реорганізовують його спосіб світосприймання та самоусвідомлення [*Маклюэн Г. М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева; Закл. ст. М. Вавилова. – М.; Жуковский: "Канон-пресс-ц", "Кучково поле", 2003. 464 с.].

Сьогодні ми маємо величезний інтерес до того, що називається ідентифікацією та самоідентифікацією користувачів на медійних платформах, де здійснюються швидкі, необов'язкові, але дуже ефективні комунікації [Evan C. and Romano J. Your Digital Afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter Are Your Estate, What's Your Legacy? Berkeley, CA: New Rider's. 2011]. Перш за все, дослідники звернули увагу, що кожен досвід самопредставлення у соціальних мережах – це не тільки конструювання свого профілю, наприклад, на YouTube або Facebook – це побудова проекту своєї ідентичності [Hood B. The Self Illusion: How the Social Brain Creates Identity, Toronto: HarperCollins.2012].

Така оточеність медіа призводить до втрати критичного контролю за інформацією і дозволяє медіа створити глобальні стереотипи нашого життя і навіть змінити те, як ми діємо і думаємо. З цього виходить, що нові медіа не тільки постійно конструюють ідентичність, а й стають її частиною, елементом способу життя. Конвергентність як комбінація різних медіа, з одного боку, збагачує наш досвід, а з іншого – стає підґрунтям для виникнення суттєвих конфліктів та проблем [Рачинський С. Ідентичність в епоху нових медіа С. 48 er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/345/Rachynskyi_Identity%20Age.pdf?sequence=1]. Теж саме відбувається в полі ідентичностей, де і суспільство, і індивід потребують конкретних відповідей та гармонійних моделей поєднання колективного та індивідуального. В результаті виникає криза, що є наслідоком постійної втрати унітарної ідентичності та виникнення множинної ідентичності, яка в результаті інформаційного та культурного перенавантаження постійно змінюється. Незважаючи на серйозну небезпеку нестабільності, що криється за кожною кризою колективної ідентичності, неможливо оцінювати останні виключно негативно. Якби не було криз ідентичності, не було б і прогресу суспільства [Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. // Вопросы философии.- 1994.- №10.- С. 112-123].

Зігмунд Бауман стверджує, що ідентичність як така є винаходом модерну. Проблема ідентичності епохи модерну полягала в тому, як побудувати ідентичність і зберегти її цілісність, проблема постмодерну – в тому, як зберегти свободу вибору. Якщо колись головною турботою в зв'язку з ідентичністю була турбота про її довговічність та збереження, то сьогодні важливим для постмодерну є вже не побудова ідентичності, але уникнення фіксації [Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133−154. URL: http://etnofest.info/otpalomnika-k-turistu].

Таким чином, нові медіа не тільки зробили нас вільними, щодо можливості будь-яких фіксацій, але й позбавили статусу пасивних споживачів інформації. У цифрову епоху споживачі інформації перестали бути аудиторією та самі перетворились на медіа. Відтак, на мою думку, вирішення кризи ідентичності та відповіді на питання "хто ми такі індивідуально та колективно?" залежать від нашої активності у суспільній дискусії. Створення конвенціональних моделей в суспільному діалозі має бути метою будь-якого успішного суспільства в епоху нових медіа. Теоретичний аналіз даної проблематики надає можливість подальшого виходу на практичний рівень.

Г. М. Шевченко, канд. філос. наук, доц., ЧНТУ
an_shevchenko@ukr.net

СПЕЦИФІЧНІ СПОСОБИ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ СУЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ

Прискорені темпи розвитку та впровадження новітніх інформаційних технологій в життєдіяльність людини призводять не тільки до зростання можливостей індивіда в різноманітних сферах діяльності, а, нажаль, і до появи технологій, що містять загрози безпеки особистості і суспільства. Вони є наслідком розвитку нового типу суспільства, визначальним фактором якого є розвиток високих технологій, тотальне проникнення інформаційних систем в управлінську сферу, виробництво, комунікацію, що визначає стратегію соціальних змін. Таким чином, наше сьогодення стає не тільки технологічно новим етапом розвитку соціуму, а і своєрідною цілісною системою з новим типом економіки, культури, комунікації та новими феноменами соціального буття сучасної людини. Розвиток комунікативних технологій сьогодення актуалізує питання етичного характеру реалізації прав і свобод громадян, зокрема, права на свободу думки та слова. Значно зростає суспільний ризик, пов'язаний з культивуванням в інформаційному просторі провокативності, неправдивості, перебільшення, подальшої спектуалізації суспільства. Прояви соціального відчуження поглиблюються. Інформаційно-гуманітарна революція, хоча і відкриває необмежені можливості втручатися в глибини людського буття, разом з тим "збуджує в ньому не ейфорію, а світоглядне розчарування, екзистенціальну тривогу, яка посилює недовіру до техногенного майбутнього, що насувається" [Лук'янець В. С. Інформаційно-гуманітарна революція : зміна світобачення [Електронний ресурс] / [В. С.Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська та ін.] // Науковий світогляд на зламі тисячоліть. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – Частина ІІ. Розділ IV. С. – 1-10. – Режим доступу до книги : http://www.filosof.com.ua/Naukovsvit/Zmist.htm. -124].

Зростання нестабільності буття людини у світі українські дослідники пов'язують із глобальними інформаційно-технологічними трансформаціями, які активно впливають на усі сфери життєдіяльності особи. Зок-

рема, В. Лук'янець зазначає: "Вибухове поширення інформаційно-мережевих технологій, глобалізація суспільних процесів, міжнародна конвергенція, формування планетарної інформаційно-гуманітарної системи, а також поступальне посилення потоку глобальних антропогенних небезпек, ризиків, погроз трансформують світобачення доби Модерну, ризиковано деформують життєвий світ людини, її геном, геном ний простір усіх живих істот планети, метаболізм планетарної цивілізації (тобто її глобальний обмін речовиною, енергією, інформацією зі світом)" [Лук'янець В. С. Інформаційно-гуманітарна революція : зміна світобачення [Електронний ресурс] / [В. С.Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська та ін.] // Науковий світогляд на зламі тисячоліть. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – Частина ІІ. Розділ IV. С. – 1-10. – Режим доступу до книги : http://www.filosof.com.ua/Naukovsvit/Zmist.htm. -124,].

Розвиток сучасної цивілізації важливо розглядати і оцінювати через призму змін природних властивостей і якостей особистості, які трансформуються і можуть бути розглянутими в процесі оволодіння індивідом навичок життя у сучасному соціумі, здатності до вільного морального вибору і відповідальності в повсякденному житті пересічного громадянина.

Так, за останні десятиліття в Японії виник своєрідний стиль життя, в основі якого ідея втечі від реальності у світ віртуальних стосунків, який вперше був описаний Тамакі Сайто та отримав назву "хікікоморі" (ті, що випали із суспільства) [Saito T. Hikikomori as a possible clinical term in psychiatry: a questionnaire survey / M. Tateno, T. W. Park, T. A. Kato, W. Umene-Nakano // BioMed Central Psychiatry. – 2012. – Vol. 12. – P. 169]. Означений синдром виникає внаслідок порушення процесів соціальної адаптації особистості та поступово формує досить своєрідний спосіб життя.

Терміном "хікікоморі" використовують сьогодні як для визначення соціального явища, так і особи, яка веде відповідний спосіб життя. Хікікоморі – це сучасні молоді люди, які уникають контактів з суспільством, адже відчувають страх, дискомфорт в присутності чужих людей та мають інші прояви в поведінці, характерні для розладу особистості, такого як соціофобія. Проблеми, пов'язані з крайнім ступенем ізоляції підлітків і молоді внаслідок як особистісних, так і соціальних чинників, перетнули кордони Японії і сьогодні охоплюють країни з високо розвиненою інформаційною інфраструктурою. Молоді люди, які відмовляються від соціального життя, не мають роботи, втратили друзів, живуть на утриманні батьків, довгий час не залишають своїх кімнат, проводячи час за комп'ютером, в мережі, зустрічаються і в Україні.

Феноменом людського буття, тісно пов'язаного з соціальним відчуженням, детермінованого особливостями культури сучасного суспільства та індивідуальними рисами особистості є ескапізм, що розглядається як "намагання індивіда втекти від реальної дійсності у світ ілюзій та псевдодіяльності" [Еникеев М.И. Энциклопедия. Общая и социальная психология. / М.И. Еникеев. – М. : "Издательство ПРИОР", 2002. – 560 с. с. 529]. При несприятливій життєвій ситуації світ мережевої гри стає засобом для втечі від реальних проблем, територією відчуженого до-

звілля, що є важливою передумовою розвитку соціального ескапізму. Таким чином, становлення нового механізму соціального ескапізму в інформаційному суспільстві тісно пов'язане з втечею індивіда в іншу реальність, яка стає бажаною формою відчуження від агресивного середовища, переповненого страхами і неприємностями, сприйняття соціальної реальності як альтернативної та ігрової засобами телебачення і комп'ютерними комунікаціями.

Отже, з прискоренням темпів суспільно-економічного розвитку в інформаційному суспільстві, змінюються традиційні моделі поведінки. Бажання людини уникнути проблем і негараздів динамічного, напруженого соціального буття сприяє появі специфічних форм поведінки. Їх можливо розглядати як нові форми соціального відчуження, внаслідок якого відбувається відчуження індивіда від інших людей і соціальних груп, що призводить до скорочення соціальної взаємодії, а в деяких випадках – до соціальної самоізоляції. Наявність сучасних форм соціального відчуження стає своєрідним лакмусовим папірцем, який демонструє нам ступінь благополуччя нашого суспільства та внутрішньо пов'язані з характеристиками сучасного соціуму, тими змінами, які відбуваються в інформаційному просторі.

А. С. Шпильова, асп., КДПУ, Кривий Ріг
shpilevaya.anastasiya@gmail.com

СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ

Хоча соціальні інститути розглядалися ще у працях філософів стародавньої Греції та Китаю, як філософську категорію їх вперше охарактеризував Г. Спенсер у праці "Основи соціології" (1874 р). Пізніше цілісні концепції соціальних інститутів були розроблені Є. Дюркгеймом, Т. Парсонсом, Т. Вебленом, Д. Нортом, Д. Серлем та іншими соціологами та філософами. Є. Дюркгейм визначає соціальні інститути як "…всі вірування, всю поведінку, встановлену групою." [Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. – М: Канон, 1995. – 298 с. – С. 14]. На його думку, соціальні інститути складаються з морфологічних та нематеріальних соціальних фактів, що стосуються тої чи іншої сфери життя (відносин кровної або некровної спорідненості, економічних відносин тощо). Ці соціальні факти – особливі механізми регуляції мислення та поведінки індивідів у суспільстві – носять об'єктивний характер та впливають на всіх членів суспільства без винятку. Всі соціальні інститути, що створюються для задоволення певних потреб суспільства, забезпечують впорядкування та формалізації певних сфер життя та виконують роль посередника у відносинах індивідів, колективів та організацій.

Т. Парсонс розглядає суспільство як сталу соціальну систему, що прагне до самозбереження і, як наслідок, до самоорганізації. Одним з механізмів, які забезпечують існування суспільства у відносно сталій формі, є соціальні інститути, які в теорії Парсонса розкриваються через

поняття "актор" – індивід або колектив, що характеризується "прагненням до досягнення "цілей", в реагуванні емоційно чи афективно на об'єкти і явища і, в більшій чи меншій мірі, в усвідомленні чи розумінні ситуації, своїх цілей і самого себе" [Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с. – С. 403] та "соціальна роль" – "елемент узагальненої стандартизації дій індивідів, що входять в цю систему" [Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с. – С.406]. Всі характеристики соціальної ролі, що включають очікування членів соціальної групи, їх стандарти та ідеали, засвоюються акторами в процесі соціалізації. Вони неминуче впливають на систему ціннісних орієнтацій особистості, її мотивацію та моральні установки. Такі системи "стандартизованих очікувань, що визначають правильну поведінку особистостей, що виконують певні ролі, засновані як на її власних позитивних моментах конформності, так і на санкціях інших" [Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с. – С. 406] Парсонс і пропонує називати "інститутами". На його думку, соціальний інститут як відносно стабільна система, яка визначає соціальні ролі для акторів та регулює відносини між ними, є базовим механізмом самозбереження та самовідтворення суспільства. Саме через соціальні інститути від покоління до покоління у відносно незмінній формі передаються навички, знання, традиції, схеми поведінки.

Т. Веблен стверджує, що соціальні інститути – "переважаючі духовні позиції чи поширені уявлення про образ життя у суспільстві" Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с. – С. 202] – постійно змінюються. Вони склалися у минулому і не можуть повністю відповідати вимогам актуальної реальності. Так як вона постійно змінюється, змінюються і уявлення про неї у соціумі, що призводить до змін у соціальних інститутах. Але оскільки інститути змінюються більш повільно (Веблен називає їх "консервативним фактором, фактором соціальної інерції" [Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с. – С. 202-203]), прийти у стан рівноваги з актуальним станом справ у суспільстві вони не можуть. Цей циклічний процес і є поштовхом до еволюції та розвитку суспільства, причому виключно важливу роль в них Веблен надає саме економічним інститутам.

Д. Норт визначає соціальні інститути як "створені людиною обмежувальні рамки, що організують стосунки між людьми і задають структуру спонукаючих мотивів людської взаємодії" [Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М., 1997. – 180 с. – С. 17]; "правила, механізми, що забезпечують їх виконання та норми поведінки, що структурують повторювані взаємодії між людьми" [Норт Д. Институты и экономический рост: историческое введение // THESIS. – 1993. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 73]. На його думку, інститути регламентують абсолютно всі взаємини між людьми. Він порівнює обмеження, які накладають на суб'єктів комунікації соціальні інститути, з правилами командної гри: такі правила бувають як формальними, так і

неформальними, і за їх порушення суб'єкти отримують покарання. Так, структура соціальних інститутів за Нортом включає формальні правила, неформальні правила, що є більш сталими та впливовими, та процес виявлення та припинення поведінки, яка суперечить цим правилам. Соціальні інститути у суспільстві потрібні для збереження суспільства у відносно сталому стані та забезпеченні культурного зв'язку між поколіннями.

Д. Серль пропонує принципово новий погляд на соціальні інститути. Він розглядає їх як "систему конститутивних правил виду: "X вважається Y в контексті C" [Серль Д. Что такое институт? // Вопросы экономики. – 2007. – № 8. – С. 15]. На думку Серля, соціальні інститути – це явище, яке має суто мовні засади; воно не може існувати без мови і поза мовою. Соціальні інститути наповнені інституціональними фактами, що виникають за умови колективного приписування предмету, явищу чи індивіду статусної функції – такої, яку він не міг би виконувати лише за рахунок своїх властивостей. Таке приписування відбувається виключно засобами мови. Виявити цю функцію в предметі, явищі чи індивіді інакше неможливо, тому що вона не виводиться з фізичних, хімічних чи інших властивостей об'єкта.

Головну роль соціальних інститутів Серль вбачає "не просто в обмеженні дій людей, а скоріше у створенні нових видів влади та впливу. В першу чергу людські інститути створюють нові можливості, оскільки запроваджують особливий тип повноважень, наприклад права, обов'язки, зобов'язання, санкції, дозволи, довіреності, вимоги та посвідчення" [Серль Д. Что такое институт? // Вопросы экономики. – 2007. – № 8. – С. 15].

Концепція Д. Серля, що підкреслює визначальну роль мови в формуванні та функціонуванні соціальних інститутів, здається нам переконливою та цікавою. Вона буде докладно розглянута нами пізніше.

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
valentina.jakubina@gmail.com

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ: ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ВІД ТЕКСТУ ДО ГІПЕРТЕКСТУ

Розуміння історичності проходить концептуально важливий шлях змін способів констатації людського досвіду: від описовості, через свідчення очевидців та учасників подій (усна (П.Томпсон) та письмова (Г.Вайт) історії), далі – через спроби аналізувати та класифікувати різноманітні історичні артефакти й події через археологію, архівні документи, звичаєвість (-макро та -мікро історії; "історія ментальностей"), а пізніше, вже у другій половині XX століття, за часів "лінгвістичного повороту", історія постала мережею інтерпретацій та наративів, які не мають однієї основи, адже відбувається крах великих ідеологій й наддержав (колоніальна та постколоніальна історії; "місця пам'яті"); історичний досвід стає центральною категорією історичної науки за часів "нового повороту" до філософії свідомості й досвіду (та аналітичної філософії)

наприкінці ХХ століття (найбільш вагомі дослідники напяму: Ф. Анкерсміт, П.Берк, А.Данто, Й.Рюзен, Г.Вайт, Р.Козелек, П.Рикер).

Однак, текстологія та філософія досвіду й постколоніальний напрям соціально-культурно-політичних інтегративних досліджень – "*Cultural Studies*" (які викладаються ще із 60-80-х рр. ХХ ст.), вочевидь, призвели до подальшого повороту у сфері гуманітаристики, сучасного нам, – "*культурального повороту*" та до винайдення нового звучання "*культуральної історії*", де для історії новими темами є: пошук нових об'єднуючих цінностей для всього людства й способи подолання травм, яких історично зазнали різноманітні спільноти й спільності, прощення (П.Берк, П.Рикер, Й.Рюзен та ін.). Новим історичним тлом нині виявляються антропоцен, глобально/локальний світ, інформаціональна ера.

Що саме ми розуміємо, коли слухаємо (а також, – говоримо або читаємо, або дивимось якийсь фільм) про історію? І ось тут одразу ми одразу натикаємось на мережу інтерпретацій та різні дискурси за означеною темою.

Історія, за сучасним теоретиком історії Й.Рюзеном, є: "…сукупність форм, змістів і функцій тих культурних практик, через які люди інтерпретують своє минуле, щоб розуміти своє теперішнє і планувати своє майбутнє" [Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення, Л. Літопис. 2010., С. 16]. Відповідно, "історія" має подвійне значення: упорядковані в часі події в минулому та повідомлення про ці події [Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення, Л. Літопис. 2010., С. 18]. Саме наративність у філософії історії, за класифікацією польської дослідниці Е. Доманської, стає основою для таких моделей історичних досліджень як:

1) Аналітична (Уолш, Гарднер, Дрей, Геллі, Данто, Мінк);
2) "Анналістська" (Бродель, Фюре, Ле Гофф);
3) Семіологічна (Барт, Фуко, Дерида, Тодорв, Крістєва, Еко, Вайт);
4) Герменевтична (Гадамер, Рикер) [Доманская Э. Философия истории после постмодерна. М. Канон+, 2010., С. 13].

Отже, які векторні напрямки текстів варто співвідносити із філософією історії нині? (ця класифікація довершена мною, спираючись на наукові розробки Е.Доманської [Доманская Э. Философия истории после постмодерна. М. Канон+, 2010., С. 14].):

1) Праці із історіографії у їх філософсько-герменевтичних інтерпретаціях: методи та гіпотези у історичних дослідженнях (Гадамер, Рікер);
2) Праці щодо теорії історії для істориків (Рюзен, Топольськи, Вайт, Доманська, Яковенко);
3) Праці з історії теорії, орієнтовані на філософів (Данто та аналітична філософія історії);
4) Праці з класичної філософії історії, де йде мова про сенс, мету, спрямованість історичного процесу (класичний Гегель, та, наприклад, на мою думку, – визнані академічні представники київської філософської школи: І.Бичко, І.Бойченко, Т.Ящук).

На думку Е.Доманської, саме історія постає сьогодні такою вказівкою до виживання людства у критичних ситуаціях та конфліктах, яка здатна, через специфіку типу знання, слугувати прикладом посилення "спільної

людськості", видової солідарності й вартості – бути людиною [Домансь-ка Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. – К. Ніка-Центр, 2012., С. 7-8].

Відтак, історія, у сьогоднішній її інтерпретації, – це не музей покинутих речей, забутих "місць пам'яті", приємних спогадів та певних життєвих розчарувань. Історію варто розуміти інтерактивно, як гіпертекстуальну гру наративів, де зустрічається віртуальне й реальне, вигадка, здогадка й згадка, – і найкращою сучасною аналогією тут, на мою думку, є кіно (після "культурального повороту" така аналогія зі сферою естетичного (візуально-текстуального) є цілком виправданою). Тобто, нині історія для філософів, постає як низка кадрів-знаків, об'єднаних у оповідку певним способом й із певною метою (що може змінюватись – якісь кадри можуть зовсім із неї зникати, а ніші – займати їх місце); кожен режисер, відповідно до певного ціннісно-культурного коду, може створити власний кіно-текст, а кожен актор може зіграти свою роль доволі індивідуально, таким чином, мікро-історії нагромаджуються у символічну макро-оповідку (гіпертекст), а реальна віртуальність дозволяє представникам різних спільностей взаємодіяти у мережах, створюючи спільне комунікативне поле "розширеної сучасності" для співучасті у історичній подієвості.

О. А. Ярликова, асп., ДонНУ, Вінниця
soulsilverstory@gmail.com

ОБРАЗ "ЗАХОДУ" У ЗМІ УРСР В 1953 – 1964 РР.: ІДЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Керівництво СРСР розуміло значення ідеології у створенні потужної держави, тому ще з перших десятиріч існування Радянського Союзу почала формуватися багаторівнева ідеологічна система, що базувалася на жорсткій партійній цензури. Невід'ємною складовою цієї ідеологічної концепції був образ "зовнішнього ворога".

Протягом 1953 – 1956 рр. капіталістичні країни Європи та США малювалися у радянській пресі "імперіалістичними паліями війни", що ведуть "загарбницькі війни" у країнах Африки та Сходу. У ЗМІ УРСР з'являлися статті зі словом "Захід", однак визначення цього поняття було розмитим.

14-25 лютого 1956 р. у Москві пройшов XX з'їзд КПРС, який мав ключове значення для змін у процесі формування образу "зовнішнього ворога". Генеральна лінія радянської ідеології про ключове місце соціалізму у боротьбі з агресивним імперіалізмом продовжувала залишатися незмінною. Тим не менш, на з'їзді було відзначено, що поширення соціалізму силовими методами не є необхідністю, і що "***можуть бути створені умови для проведення мирним шляхом корінних політичних і економічних перетворень***". Так, у напрямку до США, Англії, Франції, Західній Німеччині, Італії та інших капіталістичних країн Європи головним завданням було "вести активну політику подальшого поліп-

шення відносин" [XX съезд КПСС. 14-25 февраля 1956 года. Стенограф. отчет. Том 1. – М: Госполитиздат, 1956. – 640 с., С. 41].

Протягом 1956 – 1958 рр. радянська ідеологія пропагувала боротьбу СРСР за мир, його бажання припинити "гонку озброєнь" і мирно співіснувати з капіталістичним табором. З іншого боку, країн-членів НАТО звинувачували у веденні агресивної зовнішньої політики і нарощуванні військових сил.

На XXI з'їзді КПРС, що відбувся у січні – лютому 1959 р., було наголошено, що у СРСР соціалізм переміг не тільки повністю, але й остаточно, що вплинуло й на концепцію образа "зовнішнього ворога". Було вирішено продовжити курс на нормалізацію відносин з країнами Заходу, а військове протистояння перевести у економічне русло.

Слідом за зимовим з'їздом КПРС, в УРСР у травні 1959 р. відбувся Пленум ЦК КП України, де розглядалися недоліки проведення масово-політичної роботи серед трудящих. Одним з найважливіших завдань було визнано необхідність проведення широкої пропаганди досягнень світової соціалістичної революції та її переваг над системою капіталістичною. [Державний архів громадських об'єднань України (далі ДАГОУ). – Ф. 1, Оп. 1, Спр. 1547. – Протокол №14 Пленума ЦК КП Украины 19 – 20 мая 1959 г. – Арк. 8, 9]. На цьому Пленумі було прийнято постанову "Про стан і заходи поліпшення масово-політичної роботи серед трудящих Сталінської області", яка зобов'язувала партію усіма існуючими засобами впливу на суспільну свідомість широко пропагувати питання міжнародного життя, де "***всебічно розкривати протиріччя капіталізму, показувати зубожіння трудящих буржуазних країн, викривати ідеологію і політику ревізіонізму***". [ДАГОУ. – Ф. 1, Оп. 1, Спр. 1555. – Постановления Пленума ЦК КП Украины от 20 мая 1959 р. – Арк. 13, 15, 21, 22].

У квітні 1960 р. в УРСР пройшов Пленум, присвячений питанням поліпшення ідеологічної роботи у республіці. На Пленумі розглядалося прийняте у 1960 р. ЦК КПРС рішення "Про завдання партійної пропаганди в сучасних умовах", у якому визначались зміст, форми і методи ідеологічної роботи у період розгорнутого будівництва комунізму та відмічалась необхідність створення "*нової людини з комуністичними рисами характеру, в подоланні пережитків капіталізму в свідомості людей*". Головним завданням партійної ідеології Пленум визначив всебічне і глибоке ***роз'яснення миролюбної зовнішньої політики СРСР і ленінських принципів мирного співіснування***. Постанова відзначала необхідність ***ширше вести роз'яснення політичного значення "історичних візитів М. С. Хрущова до США, Франції"*** для подальшого послаблення міжнародної напруженості і підвищення авторитету Радянського Союзу. [ДАГОУ. – Ф. 1, Оп. 1, Спр. 1670. – Постановление Пленума ЦК КП Украины от 27 апреля 1960 г. – Арк. 1 – 3, 9 – 11].

Протягом 1959 р. і першої половини 1960 р. головний акцент радянської ідеології ставився на успішність зовнішньої політики Радянського Союзу в області врегулювання міжнародної напруженості за допомогою дружніх візитів Хрущова у США та Францію. Майже в усіх статтях ЗМІ цих років зустрічались вирази "історичний візит", "дружній візит", "історична зустріч".

Збитий над територією СРСР 1 травня 1960 р. американський літак-розвідник U-2 і подальше поглиблення конфронтації на міжнародній арені у другій половині 1960 – 1961 рр. перекреслили "відлигу" у міжнародних відносинах. Радянська ідеологія повернулася до зображення "агресивного Заходу", де акцент ставився на те, що радянське керівництво усіма силами боролося за збереження миру і проведення політики "мирного співіснування", а "західні країни" нарощували військову міць і відмовлялися вести діалог з соціалістичним табором.

У жовтні 1961 р. відбувся XXII з'їзд КПРС, де різко критикувалися "палії війни", головним змістом світової політики оголошувалася боротьба країн соціалізму проти підготовки нової агресії та війни з боку "***західних держав***", особливо США. Окрему увагу на з'їзді приділили питанням ідеології, де одним з найважливіших завдань оголошувалося боротьба з пережитками капіталізму у свідомості людей і впливом ворожої буржуазної ідеології. Зазначений на XXII з'їзді КПРС "вплив буржуазної ідеології" на громадян СРСР був визнаний небезпечним явищем, і це явище вимагало від партії негайних дій щодо його усунення. У 1961 р. ЦК КПРС було прийнято Постанову "Про заходи щодо поліпшення підбору і підготовки пропагандистських кадрів", де основним завданням ставилося відстоювання чистоти марксизму-ленінізму [О мерах по улучшению подбора и подготовки пропагандистских кадров: Постановление ЦК КПСС, 5 мая 1961 г. – Полит. самообразование, 1961. – №6, с.3-7].

У серпні 1962 р. відбувся Пленум ЦК КП України, де обговорювалися завдання, поставлені XXII з'їздом КПРС. Постановою ЦК КПУ від 11 серпня 1962 р. партія зобов'язувалась "*всіма засобами* ***розвінчувати підступні агресивні плани імперіалістичних заправил***", для того щоб "***підвищувати пильність радянських людей, мобілізувати їх зусилля на зміцнення обороноздатності нашої країни****, на збереження миру в усьому світі*" [ДАГОУ. – Ф. 1, Оп. 1, Спр. 1819. – Постановления пленума ЦК КП Украины (от 11 августа 1962 г.). Текст привет. телеграммы ЦК КПСС (оригинал), арк. 34-35].

Подальша боротьба радянської ідеології із західною окреслюється на літньому Пленумі ЦК КПУ 1963 р., де 2 липня було прийнято постанову, яка головним завданням ідейно-виховної роботи партії визначала "***виховання нової людини, підвищення політичної пильності, наступальну боротьбу проти імперіалістичної ідеології***" [ДАГОУ. – Ф. 1, Оп. 1, Спр. 1852 – Постановления Пленума ЦК КП Украины, арк. 4, 6, 11].

У 1964 р. у внутрішньому житті Радянського Союзу відбулися значні зміни, М. С. Хрущов був зміщений з посади Першого Секретаря ЦК КПРС, і однією з причин його усунення була названа зовнішня політика, де курс на "мирне співіснування" із Заходом оголошувався занадто м'яким, адже з "імперіалістами ми повинні бути суворішим"[Рабочая протокольная запись *В.Н. Малина* заседания Президиума ЦК КПСС. – Електронний ресурс. – Режим доступу до документу: http://www.hrono.ru/dokum/196_dok/19641014plenum.php.]. Таким чином капіталістичні країни Європи та США остаточно входять у радянські ЗМІ зі штампом "зовнішнього ворога" та словом-маркером "Захід".

ЗМІСТ

Секція 4
"СУЧАСНИЙ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС"

Алєксєєва К. І.
Трансгуманістична альтернатива осмислення
глобальних проблем сучасності 3

Альчук М. П.
Довіра як визначальний чинник діалогу 5

Бабіна Ю. І.
Вербальні методи впливу на підсвідомість
у сучасній рекламі 7

Бакаєв М. Ю.
Неантропоцентрична історія і проблема періодизації 9

Балінченко С. П.
Авторитарні тенденції контролю особистості
(на прикладі маніпуляції цінностями
в інформаційному просторі)....12

Батракіна Є. Є.
Ідеї лібералізму та республіканізму
в концепції деліберативної демократії Ю. Габермаса 13

Безпрозванна Т. А.
Держава як соціальний інститут, що гармонізує суспільні взаємини 16

Бесєдіна Г. О.
Концепція габітусу в соціальній теорії П'єра Бурдьє....19

Бойченко М. І.
Інституційні засади критичного мислення:
історичне становлення....21

Брижнік В. М.
Поняття особистого обов'язку та його соціальне значення
в філософії Мішеля де Монтеня....23

Бродецкая Ю. Ю.
Целостность социального:
формирование онтологического статуса феномена....26

Брюховецький М. М.
Знання та інформація як елементи процесу праці
в теорії інформаційного суспільства 28

Будз В. П.
Можливість застосування концепту "самоорганізація"
для аналізу суспільних явищ 30

Генсіцький Ю. Д.
Соціогуманітарний функціонал
NBICS-медіатнехнічного середовища.....33

Герасименко Д. Г.
Роль самопізнання у становленні громадянського суспільства
та свідомості в західній соціальній філософії (І.Кант – Е.Левінас) 35

Гловацкая Е. П.
Система празднований
в контексте смены самоидентификации государства.....37

Гойман О. О.
Міфотворчість в умовах глобалізації 39

Гордєєва І. В.
Фемінізм як суспільне явище.
Сучасний розвиток феміністичної думки 41

Горохова Л. В.
Страх втрати ідентичності в сучасному суспільстві.....43

Григоришин М. В.
Історична пам'ять і конструювання суспільної дійсності.....45

Григор'єва Є. В.
Медіакультура як вимір в соціальній повсякденності 48

Давыдов Н. В.
Свобода и общество. Проблемные зоны 49

Денисенко Н. В.
Соціальне конструювання реальності як чинник обмеження
постгуманістичної трансформації людини.....51

Джалілова О. М.
Теоретичні моделі соціальної комунікації.....53

Добродум О. В.
Современное российское медиа-православие:
вызовы и перспективы 56

Доній Н. Є.
Тілесний стайлінг у період глокалізації суспільства:
суть феномена на рівні індивіда.....58

Дубняк З. О.
Детрадиціоналізація і глобалізація
як тенденції соціального життя у сучасності.....60

Дьяковська Г. О.
Наратив як спосіб "самоконституювання" особистості 63

Жовтоног І. С.
Інформаційна епоха і культура реальної віртуальності.....64

Ігнатуха Ю. С.
Місце та роль утопічних проектів
в сучасному філософському дискурсі 66

Канівець Б. А.
Історичний час у творчості Ф. Броделя.....68

Карпова С. Г.
Кризові побудови в філософії О.Зінов'єва.....70

Кірізвас М. В.
Філософія та громадянське суспільство:
український контекст 72

Ковтун Н. М.
Трансформація суб'єктності суспільного воління
у контексті дослідження соціальної активності.....74

Ковчак В. О.
Влада і воля до влади у контексті
семіотичного конструювання дійсності 76

Кожем'якіна О. М.
Аксіологічний вимір філософії довіри 78

Корепанова Е. М.
Концептуализация социопатии:
социально-антропологический аналіз.....80

Корупятник І. В.
Дві грані свободи в марксистській
концепції історичного детермінізму.....82

Косинська А. В.
Екзистенціальна комунікація
у ситуації політичного ужитку за Карлом Ясперсом.....84

Котенко Г. А.
Понятие революции в творчестве Ханса Фрайера 85

Криворучка Л. Д.
Досвід літератури як деідеологізація:
герменевтичні аргументи 87

Крижановська Т. О., Крижановський М. Ф.
Поняття "інтерсуб'єкт" в новітній парадигмі мислення....89

Левицький В. А.
Вияв актанта в офіційно-діловому спілкуванні....91

Лігус М. В.
Сутність музики з позицій соціальної філософії....93

Литвинчук О. В.
Комунікативна культура в освітному просторі....95

Лозниця С. А.
Комунікативний дискурс та маніпуляція....97

Малинка А. І.
Особливості процесу глобалізації культури 100

Малинка Ю. Г.
Комунікативна толерантність
як одна з важливих цінностей суспільства 102

Маркіна А. О.
Естетика як поле подолання ідеології....103

Мельничук В. В.
Антропоцентризм versus екоцентризм:
перспективи вирішення екологічних проблем 105

Миронов Н. А.
Проблемы идентичности в социальных сетях
(в продолжение метафоры З. Баумана) 107

Moroz L.A.
Another as oneself: toward a methodology
of extraterrestrial communication 109

Найдьонов О. Г.
Мережеве суспільство в Україні:
особливості спілкування в соціальній мережі фейсбук 112

Новикова О. В.
Город как объект социально-философского анализа:
к проблеме архитектоники публичного пространства 115

Ороховська Л. А.
Несуттєве як насущне в бутті людини
споживацького суспільства 117

Павленок М. В.
Вибір людства – віртуальність замість реальності 119

Полулях Ю. Ю.
Семіотика ідеології 121

Полупан В. В.
Селфізм і селфіманія 124

Полякова В. О.
Чи можна втратити спілкування, розвиваючи засоби зв'язку? 126

Ратушна А. М.
Комунікативні цінності в освіті 128

Руденко Т. П.
Громадська думка як компонент становлення
громадянського суспільства України 130

Сабадуха М. В.
справедливість як фундаментальне підгрунтя суспільного буття 132

Скалацька О. В.
Перформативний підхід у визначенні поняття "мода" 134

Скороварова Є. В.
Волюнтаристський концепт ідеології 136

Старіков П. О.
Герменевтичне розуміння цінностей іншого
як ключ до ефективної комунікації 138

Старовойтова І. І.
Взаємодія релігійної свідомості з соціальною реальностю
при формуванні національної свідомості 140

Тимошенко О. Т.
Соціальна епістемологія: визначення напрямку 143

Ткаченко В. І.
Природою обділені: свобода як "природне право" 145

Толстов І. В.
Соціально-філософські ідеї твору
Дж. Сантаяни "Панування і влада" 147

Урбан О. В.
Специфіка самоідентифікації людини
в умовах становлення сучасного українського міста 149

Федорів Л. М.
Від людини до постлюдини: способи (пере)творення 151

Фокшей Д. Л.
Симуляція як форма буття інформаційного суспільства 153

Фурсік О. П., Суходольська Н. П.
Пасіонарії як суб'єкти трансформації суспільства
у кризових ситуаціях.....154

Хрульова П. О.
Конфлікти у процесі комунікації: проблема,
яка потребує вирішення, чи стимул для розвитку? 157

Цвібель А. О.
Окреслення питання актуалізації прагматичної методології
в сучасній українській філософії.....159

Цилюрик І. В.
Роль філософії спілкування в осмисленні сутності
євроінтеграційних процесів.....161

Чаплінська О. В.
Від спортивного тіла до кіберспортуі 163

Чекулаев С. В.
Коммуникация в медиапространстве.....165

Чепурний Д. О.
Нові медіа та криза ідентичності в соціокультурному просторі.....167

Шевченко Г. М.
Специфічні способи життя людини
в умовах сучасного інформаційного простору.....169

Шпильова А. С.
Сучасні концепції соціальних інститутів.....171

Якубіна В. Л.
Сучасна філософія історії:
інтерпретації від тексту до гіпертексту.....173

Ярликова О. А.
Образ "заходу" у ЗМІ УРСР в 1953 – 1964 рр.:
ідеологічний аспект 175

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський

Формат 60x84$^{1/16}$. Ум. друк. арк. 10,7. Наклад 105. Зам. № 216-7713.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.
Підписано до друку 30.03.16

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, 01601, м. Київ
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02