

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА X

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

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009: Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. Х. – 203 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, 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.

СЕКЦІЯ

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

М.А. Абисова, асп., КНАУ, Київ

Nora_@bigmir.net

МЕНТАЛЬНІ КОРДОНИ ДИСКУРСУ

Теорія дискурсу М. Фуко, який використовує це поняття для позначення суспільно-історичних систем людського знання, займає особливе положення в системі уявлень про дискурс. Наполягаючи на історичній обумовленості дискурсу: "це сукупність анонімних, історичних, детермінованих завжди часом та простором правил, які в даній епосі та для даного соціального, економічного, географічного чи мовного оточення означили умови впливу висловлювання" [*Foucault M. Archaologie des Wissens. – Frankfurt am Main, 1973; рус. пер.: Археология знания. – К., 1996. – С. 170*], М. Фуко намагається пояснити, які передумови уможливили появу нових ідей, тем, якщо учасники дискурсивної практики, будучи обмежені рамками свого знання, не могли думати, говорити інакше, ніж вони це робили.

Згідно з поглядами М. Фуко дискурс як частина дискурсивної практики є сукупністю безлічі висловлювань, що належить одній формації, де висловлювання визначають як сегмент людського знання. Сутність дискурсивної формації визначають правила, умови та можливості поєднання висловлювань між собою в єдину когнітивну систему. Таким чином, дискурсивна формація – сітка когнітивних відносин між висловлюваннями – всім тим, що релевантно для виникнення даного знання.

Термін "картина світу" виник в рамках фізичних досліджень на межі XIX–XX ст., але згодом став використовуватися в рамках семіотики при вивченні первинних та вторинних моделюючих систем. Було відмічено, що існує особливий "п'ятий квазівимір", в якому людині представлена оточуюча її дійсність. Оскільки виникнення картини світу тісно пов'язано з мовою і багато в чому нею визначається, її часто називають "мовною картиною світу". Інтерес до мовної картини світу виявлявся ще в роботах В. Гумбольдта, який писав, що мови є органами оригінального мислення та сприйняття націй. На думку деяких авторів, концептуальна картина світу багатша, ніж мовна: "Картина світу – те, яким собі малює світ людина у своїй уяві, – феномен більш складний, ніж мовна картина світу, тобто та частина концептуального світу людини, яка має "прив'язку" до мови та відбита через мовні форми" [*Кубрякова Е.С. Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1997. – Т. 56 – № 3. – С. 142*]. Таким чином, мовна картина світу тісно пов'язана з концептуальною системою, оскільки картина світу, відбита у свідомості людини, – це вторинне існування світу, закріплене та реалізоване в особливій матеріальній формі – мові.

Згідно із структуралістськими дослідженнями мова – це синхронна, автономна система бінарно структурованих знаків, що визначаються синтагматичними та парадигматичними зв'язками. У такій схемі бінарної кодифікації світ структурується як мова. Показавши підкорення цих двоїчних кодів діахронічним процесам розвитку, Н. Луман пов'язав їх із процесами розвитку культури, в рамках яких окремі сектори бінарного коду можуть обмежуватися в обмін на інші.

Мовна картина світу є концептуальним змістом даної мови. Концептуальні блоки називають "фреймами", які формуються за допомогою слотів, в кожному з яких зберігається певних тип інформації, що задається іменем слоту. "Верхні" слоти відображають обов'язкові ознаки типової ситуації, "нижні" можна замінити на ті, які більш відповідають даній ситуації. За допомогою розуміння слоту в свідомості комуніканта відбувається активізація фрейму даного висловлювання.

Для ілюстрації процесів когнітивного закріпачення індивіда можна звернутися до терміну "мовне управління" [Kainz F. *Psychologie der Sprache*. – Stuttgart, 1967. – Bd. V/1], що був введений для позначення привілеїв в інтерпретації дійсності. Своє ставлення до проблеми "окупації понять" виразив Г. Любе: "...хто тут поступається, чинить не розумно... він дає політичному противнику можливість претендувати на виключне представлення вищих політичних цілей, паролем яких є завойовані слова" [Lübbe H. *Der Streit um Worte // Kaltenbrunner G.-K. (Hg.) Sprache und Herrschaft*. – München, 1975. – S. 87ff].

Таким чином, дискурс як типологічно наперед заданий спосіб мислення встановлює власну "ментальну рамку", яка відсікає те, що виходить за межі її простору. Це стає можливим за допомогою введення певних стандартів комунікативно-мовленнєвої поведінки в типових ситуаціях за допомогою нав'язування потрібної інтерпретації, в рамках якої визначається та регулюється ступінь значимості, доцільності та важливості того чи іншого висловлювання відносно всієї системи.

С.Ю. Алексеева, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
al_sveta@rambler.ru

ЯЗЫК КАК ФАКТОР КУЛЬТУРНОГО ЕДИНСТВА СОЦИУМА. МЕТОДОЛОГИЯ ПОСТАНОВКИ И РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ В СОВРЕМЕННЫХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ

Членораздельная речь, по мнению современного научного сообщества, – одна из важнейших видоспецифических характеристик человека. Дискуссионным является вопрос о происхождении, природе и социально значимых функциях языка. С нашей точки зрения, ключевая роль языка заключается в интеграции различных культурных явлений в единую систему.

В широком смысле культура – совокупность артефактов и знаков, накопленных социумом за весь период его существования. Учитывая цели исследования, нам представляется необходимым сузить понятие культуры до той

* Рецензент – В.С. Кржевов, доц.

подсистемы общества, в которой идет вербальное производство и воспроизводство символов, знаков.

Согласно А. Молю, культура как целостное образование – единство социальной и индивидуальной культур. Социальная культура, во-первых, – "сеть знаний" ("память мира"), то, что мы называли культурой в широком смысле слова, во-вторых, "социокультурная таблица" ("матрица") – моментальный срез культуры, транслируемый через средства массовой коммуникации (СМК). Индивидуальная культура – "интеллектуальная оснастка ума", используемая индивидом для восприятия и оценки информации, доставляемой "социокультурной матрицей" и подготовки "ответа" на ее воздействие.

Внимания заслуживает вопрос о роли языка во взаимодействии компонентов систем ""память мира" – "социокультурная матрица"" и ""социокультурная таблица" – "индивидуальная культура"".

Первая проблема может быть решена в рамках макроанализа следующим образом: если "социокультурная таблица" – совокупность отдельных фрагментов "памяти мира", транслируемых СМК в данный момент времени, то язык – общезначимый и общедоступный код этих сообщений.

Для ответа на второй вопрос необходимо прибегнуть к анализу циклов развития культуры (микроанализ). Под циклом культуры понимается производство "сообщения" индивидом, его распространение посредством СМК, рецепцию социумом. Степень усвоения "культурного сообщения" макрогруппой воздействует на автора в его дальнейшем творчестве. Методологическим базисом при исследовании циклов развития культуры является допущение, что создатель "культурного сообщения" и его потребитель понимают друг друга, так как оперируют относительно общим набором знаков.

На основании сказанного выше можно заключить, что роль языка в системе "индивидуальная культура – социокультурная матрица" является медиативной: язык позволяет индивиду как "присваивать" универсальное содержание культуры, так и "открывать" предмет своего сознания миру, делать его общедоступным.

Последнее положение позволяет нам говорить о новом уровне анализа, необходимом для понимания взаимодействия между "социокультурной таблицей" и индивидуальной культурой, а именно об анализе соотношения языка и мышления.

В современной философии можно выделить два противоположных подхода к рассмотрению взаимодействия языка и мышления: теорию "лингвистической относительности" (ТЛО) Сепира – Уорфа и модель "трансформационной порождающей (генеративной) грамматики" (ТПГ) Н. Хомского. Все остальные концепции за редким исключением в методологическом плане рассматриваются нами как модификации выше означенных.

Базисом ТЛО является предположение Фр. Боаса, что в языке классифицируются наиболее важные для его носителей явления. Согласно "умеренной" формулировке ТЛО, данной Э. Сепиром, язык и мышление взаимосвязаны, категории языка доминируют над категориями мышления. Картина мира, как коллективная, так и индивидуальная, по преимуществу конструируется языком. Б. Уорф, сторонник "радикальной" версии ТЛО, считал, что

грамматика является матрицей мышления, чувственное восприятие субъекта полностью определяется категориями его языка. Б. Уорф защищал тезис о несводимости друг к другу картин мира носителей разных языков. С критической концепции Б.Уорфа в настоящее время выступает С. Пинкер.

Теоретическим основанием модели ТПГ Н. Хомского выступает предположение о врожденности человека способностей к усвоению языка, творческой природе языка, наличии универсальных категорий языка, делающих возможной коммуникацию. Методологическим основанием ТПГ является допущение наличия в языке "глубинных" (одинаковых для всех языков) структур, преобразующихся с помощью правил трансформации в поверхностные структуры, различающиеся во всех языках. Такие критики Хомского, как Х. Путнам, Н. Гудман, У. Куайн, указывают как на слабость и необоснованность теоретических оснований модели, так и на сомнительность методологических посылок.

Нашу точку зрения в вопросе о соотношении языка и мышления можно свести к следующим положениям. С лексической стороны категории языка обусловлены категориями мышления; категории мышления зависят от объективной реальности. С синтаксической стороны язык оказывает влияние на мышление.

В.А. Алексеенко, канд. пед. наук, доц., НИБ, Москва
alexeenko-v@yandex.ru

ЭФФЕКТИВНОСТЬ КАК КРИТЕРИЙ СОСТОЯНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

Состояние социальной системы – это её внутренняя структура (подсистемы, компоненты, элементы, отношения между ними), степень её сбалансированности, способность реализовывать свои функции (цели) и обеспечивать саморазвитие.

При рассмотрении реального состояния социальных систем или процессов, общую их характеристику всё чаще выражают через понятие "эффективность". Такой подход абсолютно оправдан при социально-философском анализе любой социальной системы, так как эффективность – это одно из определений человеческой деятельности, взятой с точки зрения способности обеспечить её конечный результат [См.: Социокультурный словарь по книге "Критика исторического опыта" / А.С. Ахуезер. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/>; Современный философский словарь / Под общей ред. д-ра филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М., 2004. – С. 827].

Вопрос определения эффективности функционирования той или иной системы в научно-технической области, чей объект исследования стабилен и строго определённый, ставился и успешно разрешался неоднократно.

Но тот же вопрос ни разу не был однозначно решён даже в общем плане, с точки зрения поведения человека в живом неопределённом мире.

Практически никогда и никому ещё не удавалось найти однозначный ответ на очень важный вопрос, от которого зависит результативность дейст-

вия индивида, конкретной социальной системы – при каких условиях возможна эффективность деятельности человека, функционирование социальной системы, что нужно, чтобы её достичь в той или иной конкретной ситуации? Каждый раз на данный вопрос необходимо находить ответ, касающийся конкретного предмета исследования, конкретной социальной системы.

Эффективность социальной системы есть нечто такое, что пожинается, как результат – это удовлетворённость общества, социума. Эффективность опосредована – и только, она проявляется лишь в процессе.

Можно ли эффективностью управлять, воздействовать на неё? Так как эффективность – это результат функционирования социальной системы, являющийся следствием её сбалансированности – то управление ею осуществляется через оптимизацию системы. "Оптимизировать – придать (авать) чему-нибудь оптимальные свойства, показатели; выбрать (выбирать) наилучший из возможных вариантов" [См.: Электронные словари megabook.ru. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mega.km.ru/>] При этом в социальной системе чётко проявляется взаимозависимость – эффективность рассматривается не только как результат функционирования системы, но и как критерий её оптимизации. Если система функционирует эффективно, значит в ней успешно работают процессы саморегулирования, она находится в оптимальном состоянии.

Использование эффективности в качестве критерия оценки состояния социальной системы предполагает необходимость определения её сущности как критерия. Когда же можно сделать вывод об эффективности функционирования социальной системы, о реальном её состоянии? Должна быть своя мера.

Рассмотрим соотношение эффективности и меры. Приведём пример, который говорит о наличии и чувствительности взаимосвязи между ними. Любый режущий предмет, например, бритву, нужно заточить, но слишком тонко заточенное остриё в конце концов ломается, а значит, избыток эффективности оборачивается против самой эффективности. Избыток эффективности убивает эффективность, то есть, превышение меры может сломать эффективность, перерасти в заорганизованность. Следовательно, главное – чтобы эффективность социальной системы не подвергалась перегрузкам со стороны того, кто ее производит, нельзя пытаться её повышать в административном порядке "сверху". Она должна оставаться естественной эффективностью, свободной от влияния дополнительных эмоционально-человеческих факторов.

Чтобы в результате эффективность была достаточной, необходимо, чтобы она вытекала из конкретной уникальной ситуации, осуществлялась когерентным образом и воспринималась окружающими в качестве неизбежной, естественно возможной, не таящей в себе никаких уловок.

Следует избегать введения излишних новшеств, которые, безусловно, не способны усилить саму эффективность. В противном случае, эффективность социальной системы становится зависимой от неестественных изменений ситуации, к которым приводит любое чрезмерное применение административного управления. В конечном итоге усиление воздействия "сверху" приводит к ослаблению эффективности социальной системы, к ее недолговечности, поскольку всякая сила есть не что иное, как обратная сторона

слабости, порождающей ее в порядке компенсаторного эффекта: когда применяется сила, эффективность оказывается зависимой от колебания отношений между силой и слабостью. Эта зависимость делает ее непрочной, так как любое проявление силы всегда временно, а значит, ее воздействие ничтожно и обречено на мимолетность,- в обществе, как правило, такое положение способствует возникновению и развитию "раковой опухоли" социальной системы – коррупции.

Чем больше превышение меры, тем меньше остается от эффективности, так как чрезмерность приводит не только к изменению или ослаблению эффективности, но и препятствует проявлению естественных процессов, таких, которые должны были бы проявиться без приложения каких-либо усилий, т.е. через процессы саморегулирования социальной системы.

Н.В. Анацька, ст. викл., НТУУ "КПІ", KuivAltex@ukr.net

ЕКОЛОГІЧНА КРИЗА: ГУМАНІСТИЧНА ПЕРЕОРІЄНТАЦІЯ ОСВІТИ І ТЕХНІЧНО-ВИРОБНИЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Процеси глобалізації, що характерні для сучасного світу, завдали істотних втрат матеріальним перспективам людства, негативно вплинули на духовний розвиток сучасної людини. Найбільше ці явища зашкодили екології довкілля і для того щоб зупинити такі негативні процеси потрібно докласти значних економічних, соціальних і політичних зусиль. За тисячоліття розвитку змінилися масштаби політичних устроїв, етичні основи політики, але зв'язки між етичними засадами політичних дій і побудовою майбутнього людства мають давні традиції, користуються повагою, а політичне мистецтво випробовувалось на міцність часом. Таким чином, політика відповідальності є політикою, яка відкриє перспективи в майбутньому – покращить матеріальну, духовну та екологічну складові розвитку суспільства.

Наукові і технічні досягнення сучасної цивілізації драматично змінили уявлення про майбутнє та гуманність. Якщо сьогодні не взяти на себе відповідальність за майбутнє, то постає загроза життю, і тому, майбутнє суспільства залежить від того, чи станемо ми відповідальними, чи буде ця відповідальність запорукою стабільності нашого існування заради якого ми здійснюємо гуманістичну діяльність. Постійний наступ індустріальної цивілізації відбувається занадто швидко і ґрунтується на нових засадах взаємодії людини, природи і техніки. На початку Нового часу людина прагнула за допомогою вдосконалення своїх технічних можливостей досягти панування над природою аби звільнитись самій і вдосконалитись як людині. Такий оптимізм щодо майбутнього формувався протягом цілої епохи, яка тривала до середини ХХ століття. Ми не можемо забувати, що від Ф. Бекона до А. Бебеля з таких надій розквітли чудові утопії про мирне і вільне суспільство на ґрунті опанованої природи. В наш час така надія визиває скептичну реакцію, яка викликана змінами у характері взаємодії людини, природи, техніки. Сьогодні головне завдання полягає у формуванні нового способу взаємодії людини, техні-

ки і природи. Чим складніше і важче стають передбачення наших технічних зусиль, тим сильніше поглиблюються сумніви у нашій спроможності підкорити техніку, яка завжди була чимось більшим, ніж полегшення нашої праці і життя, уникнути її спотвореного використання та зменшити ризик в застосуванні, так як ризик зростає навіть швидше ніж користь. В процесі технічного розвитку та його застосування задля панування над природою стає дедалі важче передбачати наслідки, які призводять до загибелі лісів, зникнення багатьох видів рослин і тварин, забруднення води і повітря. Все це викликає відчуття непередбачених наслідків такої взаємодії з природою від якої походить небезпека для виживання. Це попередження для того, щоб не пустити технічний розвиток на бездоріжжя використання науки і техніки, яке стосується нас людей і нашої природи, і перетворилось на найактуальніше гуманістичне питання. Відповідальність людей за їх суспільно виробничі дії вимагає того, щоб подальші науково-технічні новації не тільки не можуть розв'язати основні проблеми індустріальної цивілізації, зокрема енергетичну та транспортну, а також проблеми довкілля, праці та інші, але ще більш загострюють їх. Відповідальність за майбутнє не заперечує індустріальної цивілізації, однак не слід сліпо довіряти прогресу та новаціям.

На основі такого мислення відповідальність за майбутнє індустріальної цивілізації означає здатність до диференціації і здатність до діалогу. Сьогодні така здатність до діалогу, більше ніж будь-коли, набула передумов для того, щоб були розв'язані життєво важливі питання майбутнього. Це стосується багатьох моментів: і мікроелектроніки з її проблемами в сфері робочих місць в промисловості, і новацій в етиці материнства, і комунікаційних технологій, і генної інженерії. Тільки в суспільному діалозі можуть бути розвинені принципи за якими буде створено механізми запобігання глобальним ризикам. Це можна позначити терміном "етика відповідальності за наслідки", яка є наріжним каменем нашої політики щодо індустріального суспільства. Зрештою, державна технологічна політика і дослідницькі роботи не мають стояти осторонь, а безпосередньо брати участь у питаннях майбутнього, адже техніка не є нейтральною. Зокрема, в першій індустріальній революції ключову роль відігравала соціальна політика, яка захищала людську гідність і позбавляла людей матеріальних нестатків, тому в майбутньому індустріальному суспільстві ключову роль буде відігравати культурна політика.

Сьогодні культурна політика має стати більш широкою і добре продуманою, під аспектом такої розважливості і перспективи культурна політика має перетворити громадян на активних учасників діалогу, запропонувати гуманістичні форми мислення. А тому сьогодні ми звертаємося до освіти, яка накопичує знання в галузі екології і формує на їх основі новий світогляд, який розглядатиме будь-які питання з точки зору збереження природи. З цього приводу італійський еколог А. Траверсо в своїх роботах наголошував на тому, що освіта сформує громадян світу з новим світоглядом, з новими настроями, які більше відповідатимуть потребам людства і природи.

Таким чином, ми мусимо перевіряти нові технології відповідно до того, чи роблять вони внесок до екологічного оновлення. Прогрес у виробництві слід визначити тими екологічно доцільними продуктивними методами і формами зв'язку, які пов'язані з нашим бажанням подальшого формування індустріа-

льної цивілізації з відповідальністю за збереження природи. Від доби відтворення природи ми мусимо перейти до епохи, що характеризуватиметься новим ставленням до неї, коли відновиться рівновага між людиною, технікою, природою; тобто, коли ми користуватимемося плодами природи, а не ганебно використовуватимемо її. Ми заборгували не лише власним життєвим інтересам, а й життєвому праву підростаючих поколінь, тому потрібно усвідомити, тому сучасна освіта має допомогти зрозуміти, що не можна більше руйнувати там, де не можна відновити, і техніка не повинна геть знищити основи природних способів життя, які не відтворюються. Якщо людство переймється новою відповідальністю, то індустріальна цивілізація матиме майбутнє, а гідне людини життя – шанси.

Є.О. Архипова*

СУТНІСТЬ ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ НЕРІВНОСТІ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасний світ перебуває в процесі глибоких трансформації, що охоплюють різні аспекти буття людства. Відбувається становлення єдиного ринку, зростає взаємозалежність на основі економічного зближення, відбувається взаємопроникнення різних сфер суспільного життя та створення загальносвітової, політичної, економічної та культурної спільноти. Всі ці явища нерозривно пов'язані з процесами глобалізації, які охопили практично усі сфери діяльності: науку, освіту, економіку, культуру, управління, технології, фінанси тощо. В той же час створення великих спільнот на основі будь-яких об'єднуючих факторів (наприклад, формування єдиного ринку чи наддержавного політичного об'єднання) вимагає використання принципово нових засобів та мереж комунікації, які б дозволили з мінімальними економічними, інформаційними та часовими втратами встановити зв'язок між територіально віддаленими членами цієї спільноти. Саме тому глобалізаційні процеси відбуваються паралельно з формуванням інформаційно-комунікаційної інфраструктури, а неодмінною умовою розвитку глобалізованого суспільства є розвиток суспільства інформаційного.

Зараз в Україні спостерігаються явні ознаки зародження інформаційного суспільства: зростає значення інформації, посилена увага приділяється її створенню, обробці, зберіганню та розповсюдженню, розвиваються процеси інформатизації та інтернетизації. Перехід до інформаційного суспільства висуває на перший план соціально-філософські питання, пов'язані з тим, як відбувається адаптація особистості, державних інститутів, нормативно-правової бази, засобів масової інформації та комунікації й суспільства в цілому до нових умов.

Розвиток сучасних інформаційно-комунікаційних технологій призводить до збільшення інформаційної нерівності між окремими людьми, соціальними прошарками, верствами та групами людей, які з тих чи інших причин обмежені у доступі до сучасних технологій, знань, інформації тощо, та тими, хто не має

* Рецензент: І.І. Федорова.

таких обмежень. Збільшується інтелектуальний розрив між інформаційно- та технологічно розвинутими і нерозвинутими країнами й цілими регіонами. М.З. Згуровський зазначає, що суть інформаційної нерівності полягає в "здатності країн або окремих верств населення використовувати, адаптувати, генерувати і поширювати знання" [Згуровский М.З. Путь к информационному обществу – от Женеви до Туниса // Зеркало недели. – 2005. – № 34 (562). – С. 4–5].

Із розвитком інформаційного суспільства в побуті, політиці, економіці, культурі та інших сферах суспільного життя збільшуватиметься використання інформаційно-комунікаційних технологій, разом з якими неодмінно зростатиме й інформаційна нерівність різних суб'єктів інформаційно-комунікаційних відносин.

Поглиблення інформаційної нерівності на фоні глобалізації суспільства призводить до збільшення кількості злочинів, пов'язаних з викривленням та знищенням інформації. Діапазон можливих інформаційних злочинів дуже широкий – від нанесення шкоди окремій особі внаслідок викрадення персональних даних до виникнення складних соціальних проблем суспільства та руйнування його демократичних засад.

Відсутність рівноцінного доступу до інформації дозволяє певним особам та групам осіб використовувати у власних інтересах інформацію, до якої вони мають доступ в силу свого службового положення або інших обставин, що в свою чергу сприяє поширенню корупційної діяльності на всіх рівнях. Пов'язане з інформаційною нерівністю збільшення можливостей маніпулювання суспільною свідомістю внаслідок обмеження доступу до інформації, може призвести до формування викривленої моделі сприйняття інформації та створення неадекватного відображення реальності [Архипова Є.О. Інформаційна нерівність як соціальна проблема сьогодення // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків, 2008. – С. 335–342].

Проте повністю обмежити доступ до інформації за умов глобалізації та інформатизації суспільства неможливо. І якщо певна частина населення споживатиме запропоновану відфільтровану інформацію, яка лобіює інтереси тих, хто контролює інформаційно-комунікаційні канали в даному суспільстві, то все одно знайдуться люди, які зуміють проаналізувати інформацію, що поступає з альтернативних джерел. Вони здатні зрозуміти, що певні розвинуті країни використовують інформаційно-комунікаційні мережі як інструмент для нав'язування споживачьких уподобань та смаків в інтересах вузької групи транснаціональних компаній-виробників чи задля реалізації нової форми культурної агресії по відношенню до менш розвинутих країн, внаслідок чого з'являється небезпека втрати цілими спільнотами своєї культурної та національної самобутності. Бажання змінити такий стан речей може викликати рух опору та протистояння. Зрозуміло, що боротися зі значно краще розвинутими країнами, які володіють прогресивними технологіями практично у всіх сферах суспільного виробництва, законними і прийнятними з точки зору суспільної моралі методами дуже складно. Тому, часто єдиною альтернативою боротьби з існуючим порядком є здійснення протизаконних дій.

Комп'ютерні атаки в умовах глобалізованого суспільства дозволяють відносно слабким країнам або навіть окремим людям не тільки спричинити економічні втрати таких могутніх держав як США, але і спровокувати хаос в міжнародній торгівлі, заподіяти серйозний збиток цілим галузям світового господарства. Перелік комп'ютерних злочинів надзвичайно великий: комп'ютерне шахрайство, підrobка інформації, пошкодження даних ЕОМ чи програмних засобів, комп'ютерний саботаж, несанкціонований доступ до інформації, несанкціоноване використання захищених комп'ютерних програм, комп'ютерне шпигунство, тощо.

Тероризм також може стати знаряддям найслабшої сторони в класичних конфліктах між державами, на внутрішньополітичному чи міжнародному рівнях. Зараз міжнародний тероризм стає стратегічною загрозою безпеки людства, про що свідчить збільшення кількості надзвичайно жорстоких терактів, що здійснюються у світі останнім часом.

Таким чином, інформаційна нерівність виступає важливою проблемою сьогодення, і якщо вона не матиме суттєвого соціологічного, соціально-філософського та правового розгляду, то може призвести в подальшому до значних негативних наслідків.

Є.П. Білоножко, асп., КНУТШ, Київ
sanmarko@ukr.net

СЕКСУАЛЬНІСТЬ В ХРИСТИЯНСЬКОМУ ПОДРУЖЖІ

У поточній свідомості християнство та людська сексуальність виступають антагоністами, ця традиція пов'язана перш за все із першими століттями історії християнства та ставленні до сексуальності у XIX ст. Ці настанови ввійшли до буденної свідомості та сприймаються аксіоматично, натомість сфера людської сексуальності кожною християнською гілкою інтерпретується у власний спосіб.

Всі без винятку християнські напрямки проголошують, що сфера сексуальності найбільш повноцінно проявляється у подружньому житті, тому поза шлюбний секс засуджується (ступінь осуду може варіюватися, від крайнього осуду до толерантного відношення, приклад: аміші і англіканська Церква). Тому сфера сексуальності розглядається завжди у контексті легалізованих матримоніальних стосунків.

Православній традиції притаманне засудження будь-яких проявів сексуальності чи у подружжі чи поза ним, ця традиція веде свій початок ще від перших віків християнства. Прикладом того, що ця традиція магістральна є осуд сексуального виховання у школах Російською православною Церквою, а ідеалом подружнього життя – св. Іоанн Кронштадський, священика який був одружений, але сексуально не жив із своєю жінкою. Єдиний приклад серед усього східного християнства одруженого святого. Сексуальна революція XX ст. не призвела до переосмислення людської сексуальності у православній Церкві, тому для православної антропології людська сексуальність так і залишилась на рівні розуміння святих отців першої церкви: бісівський прояв плоті.

Католицька Церква пройшла складний шлях переосмислення та подолання внутрішнього заперечення. Канонічне право 1917 року проголошувало те, що подружжя має первинну ціль народження дітей, а другою ціллю вже творення подружньої спільноти. Тому будь-які прояви сексуальності мали мати місце виключно у прокреаційному характері, це уявлення було дуже комфортним і відповідало вікторіанській моралі яка була пануючою у XIX ст., проте аж ніяк не відповідало духові католицизму. Адже ще Тома Аквінський відзначив, що ми не маємо право вимагати від людини поведінки ангела, а сексуальність є інтегральною складовою людини, як особи (варто пригадати карнавальну культуру Середньовічної Європи, для того щоб зрозуміти, що XIII ст. було на багато ліберальнішим у сфері сексуальності ніж XIX ст.). За епохи Івана Павла Великого католицька антропологія зазнала кардинальних змін, було осмислено людську сексуальність як невід'ємну складову особи, ігнорування людської статевості це ігнорування людської особистості [див. *Karol Wojtyła. Miłość i odpowiedzialność*. – Lublin, 2001. – S. 255]. Революційні зміни у католицькій церкві відбулися лише до певної межі і не пішли у напрямку повної лібералізації.

Протестантизм який на початку своєї історії відзначався суворістю моральних засад у продовж XX ст. найбільш лібералізував сферу статевих стосунків як у подружжі так і поза ним. Якщо протестанти XVI–XIX ст. відзначалися аскетичністю у подружньому житті, то вже у другій половині XX ст. відбулось значне послаблення, на початку толерувалися контрацептивні засоби і позашлюбні стосунки як сфера особистих рішень, наступним же кроком було визнання та благословення одностатевих союзів. Ця ситуація не є однорідною для всіх протестантських церков, так наприклад баптисти різко засуджують перед шлюбний сексуальні стосунки та контрацепцію. Та узагальнюючи можемо говорити проте, що від кальвіністського аскетизму протестантизм дійшов до римського гедонізму.

XX ст. пройшло під знаком сексуального визволення, це не оминulo, як ми бачимо, і релігії, проте межа визволення та осмислення сексуальності у кожній християнській церкві була визначено самостійно.

Православна традиція залишилась на позиціях перших віків Східного християнства, і сучасні зміни характеризуються передусім із апокаліптичних позицій. Православ'я трактує подружжя як вимушену та тимчасову форму співжиття чоловіка та жінки яка ґрунтується на гріховності. Натомість католицька церква перейшла із позиції стриманості проявів сексуальності до визнання того, що у подружньому житті сексуальність є однією із підстав співжиття. Проте католицька церква чітко визначила межі прояву сексуальності (засудження контрацепції, перед та поза шлюбного співжиття, одностатевих союзів) і залишилась на позиціях того, що Церква має право і обов'язок втручатися і пояснювати всі сфери людського життя. Натомість протестантизм розколовся на дві традиції одна говорить, що сфера сексуального є особистою сферою, тому втручання релігії є зайвим, а і інша виступає із різким засудженням будь-яких проявів сексуального лібералізму.

Підсумовуючи ми можемо стверджувати, що християнська традиція ставиться до сексуальності не однорідно: від крайнього засудження, до індивідуалістично-релятивістського. А християнським подружжям у переважній більшості випадків так і залишається робити вибори покладаючись на власне сумління.

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ "ТРАДИЦІЙНЕ" ТА "КЛАСИЧНЕ": ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Історія людства – це нескінченний процес зміни поколінь, формацій, цивілізацій. Накопичені цінності духовної і матеріальної культури дбайливо передаються від покоління до покоління. Збереженню і збільшенню цих цінностей слугує традиція, дослідження якої дозволяє формувати і вирішувати принципово важливі проблеми побудови та функціонування суспільства і проводити змістовний аналіз різних сфер суспільної діяльності. Традиційне відіграє надзвичайно важливу роль у підтримці стабільності суспільства. В сучасному швидко плинному світі проблема традиційного набуває гострого звучання. Проблема традиції – одна з самих актуальних в сучасній філософській науці. Визначення сутності традиції і на сьогодні залишається досить суперечливим і відкритим питанням, яке вимагає конкретизації. В даній роботі ми хочемо розглянути поняття "традиційного" та "класичного" та визначити міру їхньої взаємодії.

Поняття "класичного" виникло в добу античності та позначало собою канонізацію тих чи інших шкільних авторів, в ньому виражалась єдність певного стилістичного ідеалу. Якщо сьогодні ми вживаємо слово "класичне" як історично-стилістичне поняття, то це означає, що наше понятійне утворення вже не має нічого спільного з античним поняттям. Поняття "класичного" тепер виражає певний відрізок часу, фазу історичного розвитку, а не надісторичну цінність. Класичним називається не якась властивість, що приписується певним історичним явищам, а унікальний спосіб самого історичного буття, який шляхом нових випробувань, створює можливість буття для чогось істинного. Класичне – це те, що здатне вистояти перед історичною критикою, адже його історична перевага, сила та обов'язковість значимості, що постійно передаються, передують будь-якій історичній рефлексії та зберігаються в ній. Швидше за все, ми називаємо дещо класичним, усвідомлюючи його стійкість та постійність, невідчужене, незалежне від часових обставин значення, тобто таким, що є позачасовим, сучасним в будь-якій епосі. Таким чином, вихідним в понятті "класичного" є його нормативний зміст. Дійсно, у всіх культурах ми знаємо епохи розквіту – епохи, в яких дана культура свідчить про себе виключними досягненнями в різних областях. Так, всезагальне ціннісне поняття "класичного", пройшовши обхідними шляхами через своє власне історичне втілення, стає всезагальним, знову ж таки історико-стилістичним поняттям. Класичне – це те, що зберігається, оскільки воно саме себе означає та витлумачує. Тому "класичне" знаходиться позачасом, але ця позачасовість є способом історичного буття.

Якщо говорити про традиції, то їх самий широкий і розповсюджений зміст – передача, коли передбачається збереження предмета або явища при його переході в інший стан. Вони розгортаються та трансформуються відповідно до зміни обставин. Вони проявляють себе в кожній формі та галузі культури: у релігії – догмати, переказ, заповіді; у психології – архетип, таємниця, несві-

доме; у філософії – абсолют, істина, у точних науках – аксіоми і т.д. Тобто, традиції можна розглядати як історичну форму буття констант, їхню подорож у часі, але без розчинення у ньому. Традиційне, будучи засобом добровільної соціальної орієнтації особистості та суспільства, виконує в житті людей важливі соціальні функції. Одні з цих функцій направлені на збереження та регулювання людських відносин всередині цілого суспільного організму. Другі пов'язані з необхідністю соціально орієнтувати особистість та суспільство, направляючи їхню свідому діяльність на досягнення справедливості, блага, добра і т. д. Виступаючи в якості регулятора людських відносин, традиційне виконує роль самосвідомості та самовираження особистості. Здійснюючи ці функції в різних історичних умовах, традиційне проходить свої власні етапи розвитку, має свою власну історію.

Культура завжди ціннісно вимірною завдяки наявності надбань. В силу того, що існують різні культури, ці надбання набувають різних форм існування, і незмінність цих форм в тій чи іншій культурі є традиціями. Тобто, незмінність змісту ми можемо назвати класичним, а незмінність форми – традиційним. Якщо розглядати класичне як генеральну лінію розвитку, то традиційне – це можливі або дійсні флуктуації в межах класичного.

Класичне – це те в існуванні предметів, речей, явищ, що визначає основи його існування, які не можна обійти. Тобто це межі того, поза якими предмет втрачає свою сутність, сенс та цінності, міра того, що є основою в предметах, речах, явищах, що знаходяться в стані безперервних змін. Тоді традиційне – це формалізація класичного в історичному, правовому, культурному, політичному та інших аспектах, це те, що здатне передаватись та передається у якості основи сталого розвитку. Тоді як класичне присутнє у всьому і незмінне за змістом, традиційне – присутнє у всьому та незмінне за формою. Таким чином, традиційне відображає повторюваність форм по відношенню до постійної зміни змісту. Тобто, традиційне розглядається як форма відношення між сталим та змінним у розвитку класичного.

М.І. Бега, асп., КНТУ, Київ

КАТЕГОРІЯ ДОСВІДУ В ФЕМІНІСТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Метою жіночих рухів (у вигляді лозунгів, вимог) є необмежене бажання отримати необмежений доступ до дискурсу. Стати творцями істини: культурної, політичної, релігійної. "...жінки хочуть приєднатися до практики смислу. Їх крок до слова знаходить закритість "чоловічого" дискурсу...Однак цей процес наштовхується на значний протест і залишається в початковій стадії" [Иригарей Л. Этика полового различия. – М., 2005. – С. 120].

Поки що не маючи достатньо жіночого досвіду, жіночої історії, жінку сприймають через призму всього чоловічого, тобто вона оцінюється з позиції чоловічого критерію. Сучасна жінка прагне бути не як чоловік (будучи сильною, сміливою, публічною, конкурентоспроможною), а жінкою яка є такою. Вона не "як", вона така і "є".

Жінка-письменниця володіє внутрішньою автономією і правом голосу, разом з чоловіками працює над культурними завданнями епохи.

Жінки, що виходили за межі сконструйованого і встановленого для них образу – ніжної, турботливої, чутливої, – а саме, інтелектуалки, художниці, сприймалися як ті, хто переставали бути жінками. Жінки в сучасному світі знаходяться в позиції маркованих як відокремлені від чоловіків, на підставі жіночого досвіду, або досвіду дітонародження. Ця відмінність продовжує відтворюватися і зараз. Одним із завдань феміністичної філософії є переведення жіночого досвіду в текстуальні форми дискурсу, які виводять жіночий суб'єкт за межі власного досвіду.

Концепції і пропозиції, зроблені теоретиками-чоловіками не завжди можуть бути адекватними у питанні вираження досвіду жінки. Причиною недооцінювання жіночої літератури є невідповідність цієї літератури нормам патріархального письма, так званого чоловічого літературного канону. Патріархальний тип мислення існував до 17 ст, узаконившись і підтвердившись антропологічною аристотелівською гіпотезою про те, що чоловік є мірилом людини, і наклавши свій відбиток на всі царини життя, в тому числі й літературу. Майже вся історія літератури ґрунтується на традиції розуму, що має фалоцентричне походження. Жінки повинні писати, бо за весь час існування людства в світі ще не накопичилося опису жіночого досвіду. Кількість жінок, що пишуть надто мало, щоб засвідчити їхню повноцінну присутність в літературному світі, не дивлячись на те, що з 19 ст. кількість жіночої літератури збільшувалася. Деякі письменниці відтворюють суто чоловічий погляд на жінок, на світ в цілому, або повторюють старі кліше (про жінок чутливих, ніжних, інтуїтивних і т.д.).

За Е. Сіксу, жінка повинна писати, бо це є актом створення нового письма, щоб змінити історію не лише свою, а й всього людства: шляхом опису свого тіла, що було конфісковане і роками виконувало роль об'єкта; шляхом присвоєння мови, чим інтегрується в історію, яка завжди будувалася на пригніченні всього жіночого. Право жінок писати – це можливість змін, що приведуть до соціальних і культурних трансформацій. Жіноча література існує як необхідність і закономірність, продиктована часом. Феміністичний літературний критицизм – це розвінчування статевозалежних стереотипів у відношенні до жінок в літературі, а також нездатність існуючих критичних шкіл і методів адекватно ставитись до написаної жінками літератури. Жінки в цілому складають щось на кшталт "субкультури в межах всього суспільства", тому твори жінок-письменниць повинні демонструвати єдність цінностей, досвіду, типів поведінки, з якими стикається кожна жінка.

Метою феміністичної філософії є виявити цінності жіночого досвіду, перевести жінку із стану об'єкта, у стан суб'єкта, що пізнає.

М. Мудуре пропонує розглядати жіночу літературну традицію через жінок-героїнь і через жінок-авторів, чиї книги читають, вивчають, і які як правило, описують власний досвід, де завжди присутня кухня, мийка, годування дитини, біль при народженні і т.д. Бути жінкою-автором не завжди означає писати про жіночі цінності, окрім того існує велика кількість чоловіків письменників, які експериментують і кидають виклик традиційним жанрам. Кіно, як і інші види мистецтва, є відображенням реальності, а тому феміністичне кіно є відповідаль-

ним за підкріплення і підтримання ідеології нерівності, в силу того факту, що використовує певні механізми впливу на свідомість та підсвідомість глядача. "Жіноче кіно" вирішує два завдання, що відповідають духу феміністичної програми, що була розроблена в 70-ті роки: створення " нової" історії жіночого мистецтва з точки зору "теорії авторства" і сторіння нових жіночих авторів.

Розрізняють кінематограф як такий (тобто чоловічий) і жіночий кінематограф. Подальший розвиток жіночого кінематографу буде визначатися контекстом його сприйняття (як в соціально-економічному відношенні, так і в рефлексивному).

Завданням як чоловіка так і жінки є продовжувати жити і творити різні світи, шляхом відтворення двох частин світу – чоловічої та жіночої. Жіноче і чоловіче знання – це різне знання, відмінне за своєю сутністю і репрезентацією.

Р.М. Богачев, НТУУ "КПІ", Київ

ФЕНОМЕН ФОРМИ ПЕРЕТВОРЕНОЇ В ПРОЦЕСАХ СУСПІЛЬНОГО ВІДТВОРЕННЯ

1. На сьогодні існує цілий ряд фундаментальних праць щодо загально-методологічної проблематики, однак спеціального розгорнутого дослідження, присвяченого поняттю "форма перетворена", яке є ключем для розуміння багатьох соціально-філософських проблем, ще не здійснено.

2. Категорія "перетворена форма" відноситься до числа найбільш важливих та ранніх категорій її автора, і хоча в контексті соціальних, а не суто економічних відносин, К.Маркс використовував цей категоріальний блок лише декілька разів, він має значно більш потужний евристичний потенціал, аніж, наприклад, тяжіючий до нього "ідеальний тип", поняття "формальна раціональність" М.Вебера.

3. Щодо наступних досліджень, то перетворені форми пов'язуються з відчуженням особистості та опосередковуються різними формами людської діяльності, переймаються її практичною логікою, насущними потребами і суспільними відносинами. Форма перетворена може бути раціональною, її ж ірраціональність виникає лише в цілком певних умовах, перш за все в результаті відчуження суб'єкта діяльності (людини) від результатів діяльності, самої діяльності, соціальних інститутів, інших людей тощо.

4. Використовуючи потенціал (методологію) перетвореної форми та відчуження щодо дослідження інтеграційно-деінтеграційних процесів у системі суспільного відтворення, можна зробити наступні висновки: по-перше, відчуження як результат формальної деінтеграції людини із сукупності суспільних зв'язків виступає лише частиною перетвореної форми як більш комплексного явища; по-друге, дія відчуження не завжди закінчується "перевертанням" світу, а виступає як один з етапів трансформації форми перетвореної.

Крім цього, сфера матеріального виробництва як конкретна дійсність, внаслідок розгортання процесів диференціації та інтеграції постає розщепленою на дві відносно самостійні та суперечливі сфери: дійсна конкретність як сфера

конкретної діяльності, в якій знаходить відображення все багатство сутнісних сил людства; редукована конкретність, яка представлена абстрактною діяльністю, в т.ч. вартісними відносинами товаровиробників, споживачів, держави, суспільних груп тощо. Дійсна конкретність є джерелом та змістом редукованої конкретності, але остання поступово підкорює собі дійсну конкретність шляхом утворення особливих феноменів – перетворених форм, – сукупність яких у своєму квазісамостійному русі утворює цілий прошарок фіктивної конкретності, що не дозволяє розгорнутися суперечності інтеграції-деінтеграції.

5. Розвиток людства, ускладнення процесів суспільного відтворення створюють змістовну основу для формування дійсної конкретності та взаємопереходу процесів Виробництва та Споживання завдяки сфері Обміну: – Виробництво як процес опредметнення включає "своє-інше-себе": Споживання в аспекті розпредметнення предметів, продуктів, зв'язків (індивідуалізації природного як присвоєння та соціального як освоєння); – Споживання як процес розпредметнення включає "своє-інше-себе", Виробництво в аспекті опредметнення результатів (соціалізації природного як присвоєння\освоєння та соціального як освоєння\присвоєння); – Обмін як процес опосередкування забезпечує середовище для здійснення суперечностей протилежностей однієї сутності, Відтворення, а сфера Обміну виступає сферою редукованої конкретності, в якій дійсні конкретні відносини, зв'язки отримують абстрактний характер та яка є байдужою до дійсно конкретного взагалі; – здійснення суперечності Виробництво – Споживання, зумовлює поставання Розширеного відтворення, яке в формі індивідуалізації соціального та усупільнення індивідуального постає як Суспільне відтворення.

Гармонійність цього процесу пов'язана із неперервною перервністю (змістовне збагачення форми) та перервною безперервністю (оформлення змісту), тому штучні затримки в опредметненні-розпредметненні взаємозв'язків в процесі Виробництва-Споживання неминуче зумовлюють розбалансування Суспільного відтворення. Для запобігання цього, створюються відповідні штучні зв'язки на поверхні системи, що замінюють розбалансовані, глибинні – виникають перетворені форми.

6. Якщо опредметнення-розпредметнення вважати протилежностями однієї сутності – використання, – то джерела розбалансування процесу суспільного відтворення та виникнення перетворених форм, можливо класифікувати за сферами суспільного відтворення.

По-перше, в сфері Виробництва мають місце такі процеси: відкладене виробництво як використання меншої кількості зв'язків ніж було розпредметнено в процесі Споживання (як "свого-іншого-себе"); перевиробництво як опредметнення більшої кількості зв'язків, ніж може бути використано в сфері Споживання; обмежене виробництво як розпредметнення меншої кількості зв'язків, ніж може бути використано в сфері Виробництва.

По-друге, в сфері Споживання мають місце такі процеси: відкладене споживання як використання меншої кількості зв'язків в процесі, ніж було опредметнено в процесі Виробництва (як "свого-іншого-себе"); споживацтво як використання більшої кількості зв'язків, ніж може бути опредметнено в

сфері Виробництва; обмежене споживання як розпредметнення меншої кількості зв'язків, ніж може бути використано в сфері Споживання.

По-третє, всі невикористані зв'язки накопичуються в сфері Обміну, тому з часом виникає необхідність їх редукування, тобто ще більшого спрощення з метою проведення обміну, що й дозволяє тимчасово збалансовувати процеси суспільного відтворення, тобто інтегрувати систему. За умов поглиблення змісту та постійного оновлення вони є раціональними, що забезпечують відтворення: сама форма розвивається, не відособлюючись в самостійну форму зі власним, незалежним змістом, та не може існувати без постійного виходу за власні межі, тобто заперечення себе (дезінтеграції), що дозволяє постійно виходити-повертатися в дійсну конкретність.

7. Саме тому виникають такі історично зумовлені форми інтеграції зв'язків як грецькі поліси, ринок, держава, власність, які виступають раціональними в тій мірі, в якій забезпечують еквівалентний обмін, а інакше перероджуються в перетворені форми, які починають "симулювати" дійсні відношення та "підкорювати" сфери Виробництва та Споживання змістовно. Наприклад, функціонуючи спочатку як засіб обміну в сфері Обміну, гроші за часів фінансизму стають фіктивним опредметненим зв'язком, який забезпечує інтеграцію в системі та наповнюється власним, не пов'язаним із сферами Виробництва та Споживання змістом. Це зумовлює нееквівалентний обмін та поступове заміщення процесів опредметнення та розпредметнення зв'язків в цих сферах фіктивними, розбалансування системи суспільного відтворення, що знаходить відображення у формі суспільних криз.

8. Таким чином, в формі інтеграції проходить стабілізація структури певних властивостей на новому якісному (змістовному) рівні шляхом узагальнення, типізації зв'язків суб'єктів інтеграції. В подальшому, виникає та посилюється необхідність розкриття внутрішнього потенціалу, зміст починає відчувати обмеження з боку форми, постає необхідність скасування-заперечення існуючих меж – формується та розгортається внутрішня суперечність, інтеграція-дезінтеграція, яка руйнує перетворені форми фіктивної конкретності, звільняючи дійсну конкретність.

9. Внаслідок вирішення суперечності "інтеграції-дезінтеграції" постає конкретна дійсність (дійсна конкретність) як об'єднання на новому рівні усвідомлення змісту та цикл повторюється знову: до поставання конкретної дійсності як інтеграції на рівні свідомості як усвідомленого всезагального на основі відповідних критеріїв в межах вузлових мір: взаємодія на рівні інтересів за критерієм економічності, ефективності на рівні людини економічної; взаємодія на рівні змісту за критеріями етичності та естетичності на рівні людини суспільної; взаємодія на рівні свідомості за критерієм об'єктивності на рівні постановня людини усупільненої.

Так постає конкретна дійсність, яка в формі дійсної конкретності виступає джерелом постійного збагачення абстрактної конкретності, індивідуального внаслідок соціалізації, присвоєння та освоєння (за рахунок диференціації, розпредметнення, індивідуалізації соціального) в процесі здійснення суперечності Виробництва – Споживання, тобто Розширеного суспільного відтворення.

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Ціннісні парадигми є детермінантами суспільного розвитку та суспільно-трансформаційних процесів, характерних для певного історичного етапу. Як продукт соціального виробництва, цінності опоросередковують відносини людей у суспільстві. Соціальна взаємодія індивідів витворює критерій оцінки того, що відбувається.

В добу Київської Русі виникає суспільно-політична необхідність створення воєнно-політичної системи з жорстким підкоренням особистості державним інтересам. Рівень розвитку суспільства в період становлення Давньоруської держави потребував нових світоглядних орієнтацій, які б забезпечили Київську Русь вагому позицію серед тогочасних держав. Гармонійною системою ціннісних орієнтирів стало християнство, яке в киеворуському суспільстві функціонувало поряд зі східнослов'янським язичництвом.

Найвищою цінністю для язичництва вважалися явища і предмети природи, які були об'єктами обожнення. Проте, внаслідок "діалогу" між язичницькою міфологією та християнською ідеологічною системою, яка базувалася на світоглядних положеннях здебільшого греків і євреїв, в давньоруському суспільстві витворилася ціннісно-сміслова форма "дружби з мудрістю". Потреба в осмисленні першопричин існування спільноти, структури, життєустрою і світопорядку спричинила цінування мудрості як найвищої смисложиттєвої настанови. Зміст мудрості визначала в давньоруському суспільстві насамперед розумна поведінка. У збірнику "Пчола" йдеться про досвід, який був необхідний для окремої людини для визначення результату своїх дій. Досвід, а разом з ним і розум набувається, згідно зі змістом "Пчоли", з віком [Семенов В. Древнерусская "Пчела" по пергаментному списку. – СПб., 1893. – С. 1–444; Слово Данила Заточеника // Тысяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. – К., 2001. – Т. I. – С. 345]. Мудрість – це переусім дієвість, пріоритет діла над словом, "мудростное житие" (Ізборники Святослава, "Пчола").

Дослідник давньоруської культури Горський В.С. виділяє дохристиянську особливість формування мудрості як найвищої цінності – "смысложиттєвість", "хитрість розуму". "Токмо от благого смисла і остроумія" з необхідністю усвідомив потребу у хрещенні Русі князь Володимир, підкреслюється у "Слові про закон і благодать" митрополита Іларіона. Разом з тим, Іларіоном утверджується узагальнений образ мудрості – Божа Благодать.

Мудрість в добу Київської Русі вважалася найвищою цінністю для всього суспільства незважаючи на соціальний стан. Данило Заточник підносить розум вище за багатство, владу, почесі, бо мудрістю має дорожити кожна людина, – йдеться в "Молінні". Розцінювання Данилом Заточником мудрості як

* Рецензент – М.В. Кашуба, д-р філос. наук, проф.

якості і багатої, і бідної людини, свідчить про руйнування ієрархії цінностей, що базувалася на майновому чи соціальному статусі. Подібна тенденція спостерігається і в Кліма Смолятича, для якого не потрібно нічого, крім хіба що "землі 4 локти іже де гроб копати" [Послание Климента Смолятича // Пам'ятники літератури Древній Руси. XII век. – М., 1980. – С. 48]. Як нормативна життєдіяльність, мудрість виступає у "Повчанні дітям" Володимира Мономаха. Втілення мудрості у практику власного життя утверджується чи не більшістю мислителів Київської Русі. "...Учите,... в том бо честь есть от них земель." – заповідає князь Київської Русі.

Образ святості – зразок, міра культури. Тут здійснюється ідеальне перетворення життя, стверджується чистий, бажаний світ, на який має орієнтуватися людина у процесі буденного життя. Важка соціально-політична ситуація другої половини XII ст. трактувалася інтелектуалами Київської Русі як випробування у вірі [Жеребило І. Проблема сенсу життя людини в українській середньовічній філософії: Монографія. – Львів, 2004. – С. 47]. Панівна християнська система цінностей експлікувала статус святого на головних державних осіб. Суто людські якості, такі як "хитрість розуму", гостинність, благодійність виступають характеристиками давньоруського образу святості на першому етапі творенні Київської Русі. На другому етапі формується еталон святого – мученика. Еволюція образу святості виявляється в образі монаха, життя якого – виразна демонстрація цінності. Тут проявляється дві позиції – аскетична (К. Турівський) та поміркована (Клим Смолятич, "приточний шлях"). Властиве Київській Русі сподівання на те, що стан святості може бути гранично наближений у просторі і часі, створило ідеал праведного життя.

Ускладнення людських відносин, зростання культурного рівня людей і соціалізації особи детермінує виникнення цінності особистого самопізнання. До глибокого осягнення інтимної сторони власного "Я", звернення до "самого себе" закликало християнство. Самопізнання є пізнання в собі Бога., бо "і ми є твар божя, і створеним ним тілом діємо" [Володимир Мономах. Повчання дітям // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. – К., 2001. – Т. I. – С. 51]. Особистісне самопізнання сприяє виробленню власного погляду на життя: "іже самовільно творити, еже інші творять страха раді законного". Важлива роль відводилась серцю як центру місцезнаходження думки, віри, волі, зусилля яких і забезпечувало особистісне самопізнання та самооцінку (Іларіон, В. Мономах). Аналіз літературних джерел дає змогу констатувати, що для суспільної свідомості в добу Київської Русі властивим було акцентування на ролі особистісного самопізнання.

Самоцінність особи в добу Київської Русі визначало самопізнання, яке переходило в самоздійснення. Життя відповідно до ідеалу святості було когерентним до особистісного самопізнання з допомогою мудрості. Загалом, це був "шлях до розвитку освіти, економічного життя, науки, пізнання самоцінності людини" та її якостей [Жеребило І. Проблема сенсу життя людини в українській середньовічній філософії. – С. 45].

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ВИЗНАЧЕННЯ СПЕЦИФІКИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ПІД КУТОМ ЗОРУ ФУНКЦІОНАЛІЗМУ

З позицій функціоналізму корисно виявити розбіжності між витлумаченням, та відповідно, використанням, поняття "функція" у природничих, соціальних та гуманітарних науках, що дозволило би говорити відповідно про різні парадигми самого соціально-філософського пізнання – природничу, гуманітарну, та власне соціальну у вузькому сенсі слова. Особливо показовим є витлумачення поняття цінностей з функціональної точки зору.

Звертаючись до класичного, енциклопедичного філософського визначення поняття функції не зустрічаємо якогось суто природничого її розуміння: "Функція – відношення двох (групи) об'єктів, у якому зміни одного з них супроводжуються змінами іншого" [Юдин Б.Г. *Функция* // *Философский энциклопедический словарь*. – М., 1989. – С. 719]. Таке визначення може припускати як природниче, так і вузько соціальне (наприклад, інституційне) чи й гуманітарне витлумачення поняття функції.

Передусім зафіксуємо найбільш очікуване витлумачення поняття функції – те визначення, на яке спираються природничі науки. Це визначення тяжіє до математичного розуміння поняття функції: чим більш жорстко можна виразити функціональні залежності між природничими процесами і об'єктами мовою математичних формул, тим точнішим і гарантованішим буде результат природничонаукових досліджень, тим чіткіше можна розмежувати царини окремих природничих наук, тим чіткіше можна відокремити те, що належить до компетенції природничих наук від того, що виходить за межі такої компетенції – тимчасово чи взагалі. Передусім, до таких "нечітких" з математичної точки зору, об'єктів належить поняття цінностей. Досить лише звернути увагу на спробу опанувати цим об'єктом дослідження у рамках природничої парадигми – наприклад за допомогою теоретичного інструментарію синергетики (Г.Хакен), як відразу виникає враження втрати специфіки суті об'єкта. На рівні повторюваних і масових явищ цінності розмиваються до чи не найбільш випадкових об'єктів і результату побічних або вторинних природних процесів. Однак, і у рамках природничої парадигми, на нашу думку, можливе адекватне функціональне розуміння цінностей. Так, здається у теорії соціальних систем Ніколаса Лумана смислові коди, які лежать в основі функціонування соціальних систем, мають ціннісну природу: за діяння цих кодів надає будь-яким смислам лише одне з двох ціннісно навантажених значень, які до того ж взаємно жорстко функціонально взаємопов'язані і утворюють найпростішу ціннісну ієрархію. Ці смислові коди як цінності є інваріантними.

Гуманітарні науки, навпаки, розглядають цінності як завжди унікальні і неповторні, а вся множина їх можливих інтерпретацій лише підкреслює цю неповторність. Класичним прикладом гуманітарного погляду на цінності можна вважати німецьку історичну школу, зокрема філософію життя Вільгельма Дільтея, який не звертався до поняття функції як основного. Водночас, можливість функціонального витлумачення цінностей у гуманітарному пі-

знанні підтверджується оперуванням поняттям функції у інших класиків філософії культури. Зокрема, звертаючись до розуміння поняття функція у гуманітарному пізнанні варто взяти до розгляду як одну з найбільш розроблених і розгорнутих позицій філософську концепцію функціональних зв'язків, запропоновану Е.Касіером. Вже Б.Г.Юдін звертає увагу на його витлумачення функції як класичне для теорії пізнання, коли рух пізнання витлумачується як спрямований "не на вивчення субстанції ізольованих об'єктів, але на вивчення взаємних стосунків між об'єктами, тобто на встановлення залежностей (функцій), які дозволяють здійснювати закономірний перехід у шереху об'єктів від одного до наступного" [Там же].

У соціальних науках спостерігаємо намагання оперувати як поняттям цінностей, так і поняттям функції, однак ці поняття використовуються нерідко або ж взагалі без належного їх взаємного узгодження, або у руслі жорсткого їх протиставлення – на кшталт філософії Юргена Габермаса. Натомість насправді, соціальні науки, на наш погляд, базуються саме на функціональному витлумаченні цінностей у сенсі їх соціального навантаження. Зокрема, класичним прикладом соціально-наукового підходу до цінностей – позитивістське їх витлумачення, наприклад соціологічно ангажована теорія Еміля Дюркгейма. Соціальна методологія, на думку Норберта Еліаса, повинна поновому розуміти відносини індивідуума і суспільства: "Для їхнього розуміння слід покінчити з мисленням на засадах окремих ізольованих субстанцій і перейти до мислення на засадах відносин і функцій" [Елиас Н. Общество индивидов. – М., 2001. – С. 36]. Цінності, на нашу думку, завжди припускають функціональне витлумачення, однак, кожна цінність припускає невизначену велику кількість різних функціональних витлумачень, є принципово і гранично поліфункціональною, а отже, не може бути "вичерпана" відомими у будь-якому дослідженні функціональними її інтерпретаціями. З іншого боку, без таких функціональних інтерпретацій, на чому інколи наполягають представники гуманітарних наук, поняття цінностей втрачає свою соціальну значущість і перетворюється на чисту ігрову форму – з усіма її перевагами і недоліками.

С.С. Бойчук, препод., ЛГУВД, Луганськ
boychuks2001@yahoo.com

КОШМАР БЕСКОНЕЧНОСТИ: ОБ ОДНОЙ АНТИНОМИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА

Один из основных парадоксов исторического знания заключается в одновременном наличии и отсутствии того, что является непосредственным объектом изучения историков. Философ, обожествивший историю или историзировавший божество, отметил: свое единство бытие и ничто обретают в становлении; именно в качестве знания о предмете, находящимся в процессе постоянного становления, отличительным свойством которого является отсутствие каких-либо границ и открытость как в сторону прошлого, так и будущего позиционирует себя историческая мысль в период самопознания. По оценке К. Ясперса: "История не завершена, она таит в себе бесконечные

возможности... Завершение истории кажется нам невозможным, оно движется из одной бесконечности в другую и бессмысленно прервать ее может лишь внешняя катастрофа" [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 276–277]. Открытие бесконечности истории привело к тому, что современный историкословно маг первобытных времен, не имея возможности воздействовать непосредственно на объект, верит, что путем непрямого контакта посредством манипуляций с некой сходной вещью есть возможность влиять на недостижимую цель. Общеизвестным примером магического действия является попытка нанести вред другому человеку с помощью определенных манипуляций с его изображением. Философско-методологическим основанием механизма данного действия является один из основных принципов магического мышления, согласно Джеймсу Фрезеру, гласящий, что подобное производит подобное. Закономерным следствием пугающей бесконечности исторического стала идея открытой, догоняющей реальность теории, построенной по формуле "подобное познается подобным". Наиболее яркими примерами такого видения истории является методология истории неоконтинцев, признанная как в XIX так и в XX столетии единственно возможной философией "исторического" бытия в собственном значении данного явления. Основная концептуальная линия, на которой строилась вся философско-историческая рефлексия последних двух столетий, свелась к признанию бытия истории как абсолютно самостоятельной реальности, своеобразного острова гераклитовой реки, окруженной неизменным бытием новых элеатов.

Вследствие этого осознание истории как науки сопровождалось постоянным акцентированием ее не- или вне – научного характера. Так, в частности за разнообразными попытками классификации наук и выделения особой группы гуманитарных дисциплин о духе и культуре, оперирующей индивидуализирующим идеографическим методом, скрывается интуиция о невозможности действительно научной истории и необходимости мистически-аналитической. Неустрашимость рационально (понятого как согласие с требованиями математико-механистической научности) непознаваемого из сферы в высшей степени исторического, в сочетании с необходимостью тонкого чувства поэта и художника обуславливает особую направленность исторического познания на преодоление "гносеологического" ничтожества мыслящего тростника. Недостижимость желания "все знать" и "все понимать" выступает неизбежной составляющей человеческого существования, однако сфера исторического искушает соблазном бесконечности и заставляет забыть об ограниченности отпущенного ему. Противоречие, возникающее благодаря вызову истории, между субъектом и объектом познания, оказывается онтологическим и непреодолимым. Причина этого заключается в том, что бесконечность является субстанциональным и конституирующим свойством материального предмета исторического познания, и при снятии его посредством редукции изучаемый объект становится более обозримым и интеллигибельным, но перестает обладать квинтэссенцией исторического. Поэтому главная задача теоретического осмысления истории заключается в нахождении золотой середины предполагающей, гармоничное согласия иррационального, что схватывается во всей цело-

стности тільки посредством особого переживання історії не доступного аналітичному методу і дискурсивного мислення.

Альтернатива такої картині історії як вечно ускользающей реальності відсутствует, однак це не означає того, що філософія історії обречена вечно догонять убегающее от нее становление живого бытия. Преодоление данной модели гигантского сачка для бабочек – задача епохи возрождающихся метанарративов и новой метафизики.

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

ОНТОЛОГІЯ СУСПІЛЬНОГО ЗВ'ЯЗКУ

Суспільне буття як система відносин подібно до природи має свої автономні чинники. Якщо єдність природи забезпечують взаємодії та рівноваги фізичних сил, речовини, енергії та інформації, то підґрунтям суспільної єдності є психічно-духовні чинники, на основі яких суспільне буття інтегрується у цілісність.

За своєю онтологічною суттю психічно-духовні чинники є феноменами людської свідомості, є формою ідеального буття, а звідси не мають позірною онтологічного статусу у предметному світі, який пізнається досвідно-раціонально. Такий опосередкований прояв феноменів свідомості спостерігається у формі психосоматичних змін людського організму.

Використовуючи математичну термінологію для аналізу суспільної онтології, слід зазначити, що у спільноті основною функцією, на основі якої є можливими всі суспільні комунікації є психічно-духовна сфера, але, яка водночас є "непомітною", "невидимою" у конкретних відносинах між людьми. Саме тому у методологічних підходах до аналізу суспільних відносин переважають раціоналістична та емпірична тенденції до бачення чинників суспільного буття в тих явищах та фактах, які мають свій позірний онтологічний статус, наприклад, у формі соціальних інститутів.

На мій погляд, в основі суспільної онтології перебувають не позитивні соціальні факти, а ті феномени, які такої емпірично-раціональної достовірності не мають. Суспільний зв'язок є "невидимий" в онтологічному сенсі, бо він відображає психічно-духовне буття людської свідомості, яке не проявляється безпосередньо в позитивних соціальних фактах.

У суспільних відносинах велике значення мають не соціальні інститути, норми і технології суспільної взаємодії, а ті "невидимі соціальні зв'язки", у яких постійно перебуває свідомість людини, яка є підґрунтям функціонування соціального простору і часу.

Духовно-психічні феномени у формі почуттєвих станів, які в онтологічному аспекті не виходять поза межі людської свідомості, створюють підґрунтя суспільної єдності. Людина, вступаючи у суспільні відносини, не "відриває" від себе свої почуттєві стани, вони залишаються з нею, у межах її свідомості, але вони водночас, будучи у межах людської свідомості, створюють своєрідне "поле суспільної єдності", бо опредметнюються у мовленні, діяльності, способах суспільної комунікації.

Людина, живучи у суспільстві, має тенденцію до приховування та вольового пригнічення своїх справжніх емоцій та почуттів, компенсуючи їх суспільно-значущими, універсальними, які санкціоновані мораллю і правом. Усі інтерсуб'єктивні суспільні взаємодії та комунікації здійснюються на основі "психічного поля суспільної взаємодії", на основі інтегрального соціального капіталу, основними вимірами якого виступають почуттєві стани людської психіки та свідомості.

Всі інтеграційні суспільні комунікації мають своїм джерелом позитивні почуттєві стани людської психіки та свідомості. При цьому суспільна комунікація – це не просто обмін інформацією, знаннями, досвідом, цінностями, а перш за все обмін інтегральними та солідарними суспільними почуттями як основами суспільного зв'язку.

Таким чином, суспільні відносини з онтологічного боку мають свою об'єктивну основу в почуттєвих станах людської свідомості та психіки, які феноменологічно проявляються у формі волі, бажань, афектів, почуттів, відчуттів задоволення чи незадоволення. Суспільна онтологія у цьому ракурсі є тотожною із феноменологією людського духу та психіки.

Суспільна онтологія розгортається як суспільно-значуща феноменологія духовних і психічних явищ, тобто як прояв соціально-значущих інтегративних вимірів людської психіки та духу у формі солідарних, гуманних, толерантних почуттів, які водночас раціонально обґрунтовані у формі морально-правових імперативів та цінностей.

Суспільне буття та типи суспільного зв'язку – це вираження аксіологічних пріоритетів спільноти у формі почуттєвих станів людської свідомості та психіки, які у цілому, є вираженням сутнісних ознак людини.

У суспільному бутті у всіх його формах і соціальних інститутах відображаються сутнісні ознаки людської природи. Суспільний зв'язок не може існувати інакше як на основі людської самосвідомості та психіки. Поза людською свідомістю та психікою не відбувається жодна суспільна дія, жоден суспільний процес.

У суспільних взаємодіях вирішальне значення мають не формально-раціональні принципи та форми досвідного знання, а скоріше ірраціональні духовно-психічні прагнення.

Суспільне буття є таким, яким його здатна відчути й осмислити людина. Воно є відображенням людської психіки та духу, людських прагнень, надій, сподівань, соціальних очікувань, тривог і бажань. Тому, у цілому, суспільні відносини та зв'язки мають духовно-психічний зміст, який може бути протиставлений до "чистої раціональності", оскільки людська психіка є єдністю раціонального та ірраціонального, тілесного і духовного.

Аналізуючи сутнісний бік суспільної онтології, слід мати на увазі, що розмаїтість суспільних фактів, подій та чинників можна редукувати до духовно-психічних станів. Це дасть можливість об'єктивно проаналізувати сутність суспільних процесів та явищ.

Раціоналістично-емпірична методологія ґрунтується на ідеї про системний зв'язок між сферами суспільного буття. Але реально в онтологічному ракурсі у суспільному бутті взагалі не існує типології суспільних сфер, наприклад, політичної, економічної, наукової, культурної, правової, бо для такої класифікації необхідні вагомі критерії, які вказують на їх відмінність. Насправді, такий поділ

є умовний, формальний, для зручності аналізу суспільних процесів, які мають єдиний вимір – вимір духовно-психічного буття у формі почуттів.

Отже, онтологічним підґрунтям суспільної дійсності та суспільного зв'язку є феноменологія почуттєвих станів людської свідомості та психіки, які утворюють систему "життєвого світу" конкретного індивіда та спільноти.

І.О. Бурпий, асп., КНУТШ, Київ

НАЦІОНАЛІЗМ ЯК ІДЕОЛОГІЧНА ОСНОВА МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНИХ НАЦІЙ

На запитання: "Чи продукує нація націоналізм?", більшість сучасних дослідників будуть стверджувати, що навпаки: "націоналізм творить націю". Адже прийнято вважати, що націоналізм – це ідеологія, в якій найвищою цінністю є нація як єдине ціле, яка є самодостатньою та суверенною соціальною, культурною та політичною спільністю.

Якщо розглянути націоналізм зсередини – то він є відповіддю на ті виклики, які ставить перед нами сучасне суспільство. Наше суспільство розпадається, і даний розпад вже неможливо назвати "перехідним" явищем. Симптоми соціального розпаду в цілому добре відомі. Серед них: недовіра громадян до державних інститутів; взаємне відторгнення між "елітами" та народом, що загрожує різного роду "соціальними вибухами"; атрофія елементарних навиків солідарності, того, що називають соціальним інстинктом, замкнутість людей на особистому житті, тощо. Очевидно, що відповіддю на виклики національного розпаду багатьох сучасних націй є націоналізм, котрий дає для кожного члена нації основу для взаємної національної солідарності.

"Націоналізм", як відомо, кожен із його дослідників розуміє по-різному. Шукати єдине вірне визначення для нас не є пріоритетним. Головне погодитися з тим, що він (націоналізм) є для нас важливим та визначити ті його функції, що відіграють визначальну роль у модернізації сучасних націй.

Найбільш широкою концепцією що досліджує такі функції є концепція "громадянського націоналізму", якій протиставляється концепція "етнічного націоналізму". Її представники визнають проблему соціальної дезінтеграції, та вважають, що в таких обставинах не слід робити ставку на етнічні почуття, достатньо відтворити сучасні соціальні інститути. Достатньо відновити, як зазначав американський дослідник націй Бенедикт Андерсон, "машини" соціалізації – школу, армію, політичну партію, і на кінець, сам інститут громадянства. Але, справа в тому, що названі інститути – це тільки "машини", котрі не створюють національної ідентичності, а тільки "тиражують" її. Тому в основі повинна бути покладена конкретна мобілізуюча ідентичність, котру потрібно тиражувати для відновлення тих соціальних зв'язків, що формують націю.

Такою основою (ресурсом) ідентичності для нації, що розпадається є етнічність. Саме етнічність під впливом націоналізму перетворюється за умов сучасного суспільства в ту форму, яку прийнято називати нацією. Навіть ті дослідники, що заперечують етнічну основу націй, не здатні пояснити, чому при "створенні" сучасних націй потрібна апеляція саме до почуття етнічної

єдності, а не, наприклад, до соціальної солідарності чи до економічних інтересів. Це, напевно тому, що етнічність виступає своєрідною онтологічною якістю людської природи. Вона має досучасну природу, вона залишається жити навіть коли відбувається крах соціальних структур сучасності, який, власне кажучи, з нами відбувся, і є необхідним фундаментом для відновлення націй через націоналізм. Тому ідеальним засобом модернізації сучасних націй є етнічний націоналізм.

Оскільки даному терміну в сучасній літературі наданий негативний відтінок, слід пояснити, що мається на увазі. Поняття етнічність не потрібно зводити до питання "складу крові". Адже ніяких причин для цього немає. Навіть сам "рід", не кажучи про "націю" є перш за все культурною, а не біологічною реальністю. Для існування "роду" важливо не те, що ми родичі, а те, що ми мислимо та живемо категоріями родинних зв'язків. Етнічність – це реальність набагато складніша. Вона включає в себе спільність виникнення (неважливо – реальну чи віртуальну), спільність культури, спільність історичних спогадів, міфів, тощо.

Таким чином, із вище викладеного стає зрозуміло, що націоналізм виступає стратегією, ідеологічною основою мобілізації націй, її ресурсів для побудови сучасного національного суспільства в тій чи іншій країні, включаючи всі ті інститути модерну, ті механізми соціалізації, про які вже велася мова вище.

Так, на прикладі України, стверджую, що в якості нації, на даний момент, ми (українці) ще не "відбулися", оскільки ще не навчилися стійко тиражувати, відтворювати себе в матрицях сучасного суспільства через масову освіту, ЗМІ, армію, тощо. Нам потрібно користуючись механізмами націоналізму створювати традиції. Так, саме "створювати", оскільки сьогодні в нас немає цілісної національної традиції, а є тільки обширний історичний матеріал для її "створення". Завдання націоналізму полягає у виробленні "українського стандарту" у всіх сферах суспільного буття – включаючи масову культуру, політичну культуру, соціальну міфологію, сферу повсякденності.

Як бачимо, за сучасних викликів суспільства, нація твориться тоді, коли її попередники починають відтворювати себе та свою ідентичність через матриці сучасного суспільства, такі як масова освіта, армія, література, ЗМІ і т.п. І тільки у випадку успішності такого процесу, можна буде говорити про те, що нація "відбулася".

В.В. Бурсевич, асп., БГУ, Минск*
anica86@mail.ru

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИДЕОЛОГИИ И ЯЗЫКА В ПОЛЕ ДИСКУРС-АНАЛИЗА

Какая проблема сегодня может быть признана более важной, чем проблема исследования природы человеческих взаимоотношений? Сфера коммуникации оказывается тем пространством, в котором реализуется, поддерживается и воспроизводится стратификация общества, в коммуникаци-

* Рецензент: Т.Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф.

онных процессах субъекты выступают одновременно и как уникальные личности, и как представители определенных групп, с которыми они себя идентифицируют. Иными словами, именно в поле коммуникации реализуют себя власть и идеология. И в этом отношении, язык оказывается главным объектом исследования, так как, будучи универсальным социальным посредником, он в первую очередь становится мягким, но эффективным средством для распространения идеологического влияния. Это с неизбежностью ставит вопросы о связях между процессами производства идеологий и дискурсивных практик. Таким образом, семиотический подход к идеологии нацелен на прояснение, с одной стороны, знаковых форм артикуляции идеологии, а с другой – идеологических оснований языка.

Сложные и рекурсивные отношения идеологии и языка постепенно обретают статус "горячей" проблемы в разного рода философско-социальных исследованиях, особенно важную роль в этой связи играет такое междисциплинарное направление, как дискурс-анализ, ориентированный на исследование различных типов дискурса, а также лежащих в их основании идеологий. При этом следует помнить, что само понятие идеологии является достаточно дискуссионным, в отношении понимания которого сложилось многочисленные подходы. Однако основными из них признаются два: первый подход – это дескриптивное, расширительное определение идеологии, в соответствии с которым она понимается как совокупность взглядов, ценностей и норм определенной социальной группы; второй подход – критическое определение, которое рассматривает идеологию как "сущностно связанную с процессами поддержания асимметричных отношений власти, как процесс поддержания господства" [Thompson J. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge. – 1984. – P. 4]. Практика дискурс-анализа демонстрирует широкое применение обеих дефиниций, хотя, бесспорно, акцент делается на критическом толковании, поэтому "КДА [критический дискурс-анализ] часто становится на сторону тех, кто страдает, и критически анализирует использование языка теми, кто наделен властью, ответственен за существование неравенства и имеет средства и возможности исправить эти условия" [Wodak R. *Aspects of critical discourse analysis* // ZfAL. – 2002. – № 36. – P. 10]. Но, например, такой известный исследователь, как Т. А. ван Дейк, все же отталкивается в своих исследованиях и от более нейтрального понимания: "игнорируя широкие дискуссии в социальных науках по поводу идеологии, мы здесь определяем идеологии просто как системы, лежащие в основе социально-политических представлений групп" [Van Dijk T.A. *Ideological discourse analysis*. – P. 138]. Тем не менее, независимо от особенностей понимания идеологии дискурс-анализ нацелен на выявление того, как дискурсивные структуры переплетены с идеологическими структурами в поле конкретных речевых практик.

Главным достижением дискурс-анализа является отказ от свойственных предшествующим исследователям попыток противопоставить идеологически детерминированному языку некий идеальный язык, свободный от воздействия идеологий [Серюв П. О языке власти: критический анализ // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков, 1993. – С. 83–100]. Представители дис-

курс-анализа отлично понимают: подобная мечта о девственно чистом языке является недостижимым мифом, поскольку даже исследователь детерминирован в своих действиях собственным дискурсом и идеологией. Исследователей интересует поэтому не столько конкретное содержание идеологий, сколько механизмы, посредством которых идеологии вовлекаются в производство речи и отражаются на разных уровнях текста, влияя на выбор лингвистических средств и тем, составляющих каркас того или иного дискурса.

Недостатком и, одновременно, достоинством подобных штудий является то, что представители дискурс-анализа – выходцы из лингвистики и работают в поле конкретных эмпирических исследований. В сравнении с сухими теоретическими исследованиями такая прикладная направленность является востребованной, поскольку следствием ее оказывается просвещение и повышение осведомленности обывателя о природе его собственного дискурса и тех скрытых идеологических основаниях, которые поддерживаются им. Следует также отметить, что как раз наиболее влиятельными представителями дискурс-анализа оказываются те, кто пытается выйти из сковывающих рамок лингвистики и синтезирует семиотические методы с идеями философии, хотя несомненно и то, что по-прежнему множество локальных исследований ведется без соответствующего социально-философского обоснования. Таким образом, не лингвистов, но философов следует призвать обратиться к проблеме взаимодействия языка и идеологии, ибо где, как не в сфере системного философского мышления, может быть сформирована база для целостного исследования знаковой природы идеологии.

Н.В. Вандышева-Ребро, канд. филос. наук, доц., НТУ "ХПИ", Харьков
alburnus@mail.ru

ИСТОРИЯ СОЦРЕАЛИЗМА: УМОЛЧАНИЯ И ПРАКТИКА

Актуальность исследования феномена социалистического реализма и ныне не вызывает сомнений, учитывая значительное число публикаций социально-философского и литературно-критического характера, увидевших свет за время, прошедшее после распада СССР. Тогда увидели свет сотни запрещенных ранее произведений послеоктябрьского периода, которые, по мнению партocrats и обслуживавших их литераторов, либо неправильно отображали реалии жизни, либо и вовсе были оппозиционны генеральной линии.

Особенно сильно воздействовали на литературный процесс в национальных республиках, где пытались утверждать национальную литературу на родном языке и с учётом культурно-исторических традиций. И здесь вполне можно согласиться с теми, кто отмечают: "Соціалістичний реалізм став однією із сторінок історії української літератури, що потребує адекватного висвітлення з позицій об'єктивного історизму" [Літературознавчий словник-довідник / Р.Т. Гром'як, Ю.І. Ковалів та ін. – К., 1997. – С. 651].

Особой остроты тема сущности и истории развития соцреализма достигла в конце 1980-х – начале 1990-х годов, в годы перестройки. Для многих философов, социологов, литераторов этот период стал временем пере-

осмысления, в процессе восприятия массы знаковых философских, литературных и литературно-публицистических произведений, десятки лет пролежавших в спецхранах или вовсе не опубликованных. Поэтому, с одной стороны, ряд литераторов отстаивали и оправдывали ценности прошлого, поскольку они не могли "поступиться принципами"; а с другой стороны, многие писатели и публицисты получили возможность подвергнуть обстоятельной критике, как саму эпоху социалистического строительства, так и сам соцреализм. Дискуссии того времени нашли своё отражение на страницах авторитетных литературно-художественных журналов "Москва", "Октябрь", "Новый мир", "Знамя" и других, вдруг начавших выходить миллионными тиражами.

Но существенно, что философско-методологической основой социалистического реализма по-прежнему остаётся реализм как таковой. Во-вторых, несомненно и то, что соцреализм является порождением определённой социально-экономической системы, господствующее мировоззрение которой опиралось на конкретно выраженную идейно-политическую доктрину. В-третьих, тому, кто принимается исследовать явление соцреализма, бросается в глаза акцент, который делают как апологеты, так и критики соцреализма на его характерной черте – стремление к активной перестройке социально-экономического бытия и художественного мировосприятия. В-четвёртых, давая оценку идеологии соцреализма, критики и справа и слева отмечают в произведениях последователей этого метода чрезмерно преувеличенный атрибут жертвенности, а порой и откровенное игнорирование ценности человеческой жизни. В-пятых, ряд исследователей феномена весьма эклектично в характеристику основных черт социалистического реализма включают социальный оптимизм, эстетизм, утопизм и гуманизм и пр.

Но очевидно, что основные идейные тенденции социалистического реализма определил А.М. Горький на Первом съезде писателей в 1934 г., заявив: "Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на земле" [Краткая литературная энциклопедия: в 8 т. – М., 1972. – Т. 7. – С. 93]. Замечу, что философская подоплека идеи власти над природой у Горького, скорее всего, от русского философа и книжника Н.Ф. Федорова: "Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли" [Семенова С.Г. Н.Ф. Федоров и его философское наследие // Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. – С. 6]. Принятие такого определения в условиях, когда происходили коренные преобразования в стране, когда во всю разворачивалась индустриализация, было уместно. Трудовой энтузиазм вызвали сводки об укращении рек, которые гидростроители заковали в бетонные плотины, о массовом производстве тракторов, автомобилей и т.п. По поводу здоровья и долголетия тоже можно было найти что-то положительное. Что же касается счастья жить на земле советской, то сам Горький, очевидно, немало знал о насилии над миллионами заключённых. Но с точки зрения духа горьковского определения, оно было верным. Ведь до тех пор, например, пока строители-заключенные Беломорско-Балтийского

канала були в стані "пожеждать силы природы", т.е. соединять моря, они могли рассчитывать на "великое счастье жить на земле".

Но важно понять философско-мировоззренческие основания и, соответственно, логику развития феномена соцреализма. Задуман он был его авторами как определенное направление позитивной эстетики, которая должна была прийти в новом общественном строе на смену эстетике буржуазного общества. Естественно, что любая эстетическая концепция опирается на некоторую совокупность философско-мировоззренческих стереотипов и предпочтений. В одном случае такую совокупность может представлять материализм вкупе с сенсуализмом, в другом – объективный идеализм, в третьем – субъективный идеализм вкупе с волюнтаризмом и т.д. А. Гангнус исходит из того, что субъективный идеализм, восторжествовавший в идеологии "левизны", проявившейся ещё при жизни Ленина, и стал основой соцреализма в эстетике, лысенковщины в биологии и соответствующих течений в других сферах научной и общественной жизни. Гангнус отмечает, что дорвавшийся до власти субъективный идеализм – это своего рода мистическая религиозность, вменяемая в обязанность, подменяющая собой традиционные общедемократические ценности науки и культуры: свободу исследования, преемственность идей, непрерывность развития [*Гангнус Александр*. На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина // *Новый мир*. – 1988. – № 9. – С. 148]. Но главный стимул появления метода соцреализма – это утверждение в практике правящей партийной верхушки идеологии утопического социализма, предпочтение субъективного объективному, воли – закону, приказа – исследованию. А отсюда вполне обоснованным, полагает А. Гангнус, представляется возникновение авторитаризма и культа личности после победы "волевого начала" в социализме. Правда, Ленин увидел опасность левого уклона в партии, предупреждал о такой опасности, но ничего для преодоления этого сделать уже не смог по причине развившейся болезни и смерти.

К.М. Ващенко, асп., ИВО АПН України, Київ

АКСІОЛОГІЗАЦІЯ ОСВІТИ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ЇЇ РЕФОРМУВАННЯ

Проблема професійно-педагогічних ціннісних орієнтацій переважно досліджується на рівні визначення та аналізу всього аспекту цінностей сучасного педагога, шляхом порівняння з характеристиками з представників інших професій, спроб класифікації вищезгаданих орієнтацій педагога. Питання ціннісних пріоритетів педагога до цього часу розглядалися недостатньо, що, ймовірно, пов'язано зі складністю, міждисциплінарністю, поліфункціональністю, динамізмом самого явища ціннісної орієнтації.

Необхідне практичне обґрунтування аксіологічної підготовки сучасного вчителя, аксіологізації професійно-педагогічної діяльності, розробки інваріантного ядра ціннісно-орієнтованих якостей особистості вчителя, розгляд специфіки ціннісних орієнтацій у процесі його підготовки.

Представники різних філософських шкіл (натурфілософія, неокантіанство, позитивізм, феноменологія, екзистенціалізм тощо), різнобічно оцінюючи

сутність цінностей, в основному розглядають це явище як стрижень стратегії життя, що формує його зміст.

У сучасних науково-педагогічних дослідженнях стверджується, що засвоєння наукових і культурних понять повинно здійснюватися через розвиток певних життєвих уявлень дитини та піднесення їх до рівня загальнокультурних і національних проблем і цінностей. Отримані знання мають бути не нагромадженням понять, законів, фактів, а виступати відображенням дійсності в мисленні особистості як продукт її духовної діяльності. На основі таких знань учні вироблятимуть моральні принципи, оволодіватимуть у період навчання у школі соціальним досвідом (О. Бондаревська, Т. Бутківська, О. Лещинський, О. Михайлова, О. Савченко, О. Сухомлинська, І. Якиманська та ін.). Конструювання змісту освіти, проведеного з ціннісних позицій, визначає необхідність створення таких навчальних предметів і курсів, основна мета яких – формування позитивних мотивів діяльності, інтересів і потреб учнів, надання науковим і культурним поняттям життєвої конкретності, особистісного смислу. Інший ціннісний аспект побудови змісту освіти полягає в тому, що у змісті навчального предмета враховується відображення науки не тільки з раціонального, а й з особистісного боку. Адже наука, людський пошук уміщують такі цінності, як благоговіння перед світом, здивування, жадобу пізнання, які не можуть бути передані у змісті як поняття. Передбачається, що з науковими поняттями, законами, теоріями вчені будуть знайомитись не безпосередньо, а через особистість ученого, образ якої олюднює процес наукового пошуку, та пов'язані з ним факти, поняття, теорії. Адже науки в широкому руслі культури поєднуються не тільки за допомогою спільних понять, а крізь особистісні зв'язки конкретного вченого, котрий живе і діє в контексті певної культури та історії. Саме через такий зміст, що проходить крізь інтереси, почуття, досвід учня, здійснюватиметься інтеграція чужого та власного ціннісного досвіду. Виходячи з цих позицій, під час розробки загально-теоретичного уявлення про зміст освіти ціннісний компонент у його складі має розглядатися як визначальний. Основні компоненти змісту шкільної освіти виділяються відповідно до мети, функцій, принципів сучасної освіти, основних тенденцій розвитку змісту в педагогічній теорії та практиці на основі аналізу структури діяльності, структури особистості, різнобічно розвиненої, підготовленої до життя в суспільстві. Ці компоненти повинні містити такі основні складові: інформаційно-діяльнісну (її складові – пізнавальна, ціннісна, технологічна, розвивальна) – досвід здійснення пізнавальної діяльності, у процесі якої засвоюються знання, уміння, навички, учень входить у світ загальнолюдських і національних цінностей, оволодіває методами наукового пізнання, відбувається його розвиток; комунікативну – досвід міжособистісного спілкування; рефлексивну – досвід самопізнання особистості. Кожний компонент виконує у змісті освіти свої специфічні функції і, разом із цим, вони щільно пов'язані між собою – так, як різні сторони особистості, котрі підлягають розвитку, які тільки у своїй єдності визначають її цілісність. Взаємозв'язок і співвідношення між компонентами змісту освіти виражається в тому, що засвоєння кожного впливає на рівень і якість засвоєння інших.

Цінності спрямовують, організовують, орієнтують поведінку людини на визначені цілі. Людина пізнає світ через призму цінностей. Цінності регулюють соціальну поведінку людей. Перед молодого людиною постає дилема: бути таким, як усі, чи бути самим собою? Як людині розумно розпорядитися собою в мінливій аксіологічній тріаді: "хочу – можу – треба".

У сучасній Україні відбуваються зміни у багатьох сферах життя суспільства, трансформуються суспільні відносини, переглядається система цінностей і пріоритетів. Поступово наша країна вступає на шлях формування демократичної, правової держави і становлення громадянського суспільства. Успіхи в цих процесах залежать не лише від розвитку економіки, удосконалення законодавства і модернізації правових відносин, але й від готовності особистості жити в нових економічних та соціально-політичних умовах.

Ф.П. Власенко, асист. КНУТШ, Київ
VLASENKOF@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Будь-яка соціальна система пред'являє свої вимоги до формування соціального типу особистості як продукту складної взаємодії економічних, політичних і особливо соціокультурних умов життєдіяльності людини на відповідному етапі суспільного розвитку. Українське трансформаційне суспільство сьогодні знаходиться у специфічних умовах соціального буття: з одного боку, відбувається завершення демократизації політичної системи держави, а з іншого – здійснюється поступове формування інформаційного суспільства.

За таких обставин закономірно виникає ситуація невизначеності, нестабільності, стан дезорганізації, хаосу. І як наслідок – втрата традиційних інститутів статусно-рольової соціальної ідентифікації. У такій ситуації частина населення може пристосуватися до нових соціальних цінностей і норм, одержати новий соціальний статус, місце в економічній і політичній структурі. Інша, як правило, більшість, не в змозі сприйняти нові соціальні цінності, норми і зразки поведінки.

Вказані умови розвитку українського суспільства висувають нові вимоги щодо передачі соціального досвіду та визначають особливості формування особистості з огляду на значні зміни умов первинної соціалізації індивіда, котрі пов'язані з зменшенням впливу на індивіда сімейних відносин і збільшенням впливу засобів масової інформації, неформальних об'єднань, організацій. Розширення масштабів і збільшення ролі вторинної соціалізації, висока динаміка суспільного життя обумовлює необхідність неперервного перенавчання і перекваліфікації – "навчання упродовж життя".

У трансформаційному суспільстві зростає роль особистісної ініціативи, відповідальність за напрямок і ефективність процесу соціалізації несуть уже не стільки соціальні інститути, скільки сама людина. Об'єднання людей в єдину міжнародну спільноту також додає елементи стихійності соціалізаційним процесам. "Відкриті суспільства" несуть руйнівні процеси своїй культурі і тим самим суперечать принципу єдиної соціалізаційної норми.

Сучасний стан українського соціуму характеризується тим, що він складається з поколінь, які виховувалися в радянські часи і тих, що виховуються в період соціальних змін. Як наслідок, спостерігається протиставлення двох типів свідомості: перший сформований в умовах соціалізму, а другий – пов'язаний зі свідомістю споживацького, гламурного характеру.

Ефективний розвиток особистості у нових соціальних умовах можливий при вирішенні соціокультурних протиріч та за наявності відповідних матеріальних і духовних передумов. Основними орієнтирами розвитку людини повинні стати цінності індивідуальності та безперервної освіти, які необхідно культивувати і підтримувати всією системою суспільних інститутів. Наприклад, Е. Тоффлер говорить про такі вимоги до особистостей інформаційного суспільства, як здатність швидкого пристосування до змін, допитливість, підприємливість тощо. Швидкі суспільні зміни ставлять перед людиною завдання до розв'язання яких її не готували ні система освіти, ні система виховання, ні весь досвід минулого життя. Вона може успішно функціонувати лише маючи певні особисті якості і навички поведінки, серед яких слід виділити діловитість, активність, готовність до великої кількості варіантів розвитку подій, плюралізм, відповідальність, професіоналізм, компетентність, креативність.

Окреслені особливості процесу формування особистості в українських реаліях передбачають застосування оновлених засобів і способів соціалізаційного впливу на індивіда, що обумовлюється специфікою соціальної організації суспільства, яке знаходиться у принципово новій ситуації свого розвитку, вирішуючи одночасно декілька стратегічно важливих завдань подальшого поступу. Зокрема це створення демократичної, соціальної, правової держави (як це визначено в Конституції України) і перехід від індустріального суспільства до інформаційного. Формування особистості за таких умов відбувається під одночасною дією цілого "ансамблю" чинників, визначальними серед яких є політико-економічні й соціокультурні. При цьому слід враховувати щонайменше три ключові вектори: інноваційність, ідентичність й самоактуалізація, які відображають сучасні цивілізаційні вимоги щодо особистості і є важливими критеріями ефективного засвоєння і подальшого розвитку індивідом соціального і культурного досвіду, трудових навичок, знань, норм, цінностей, традицій, які необхідні для формування соціальних якостей та розвитку його індивідуальності.

Нові реалії українського суспільства обумовлюють необхідність зміни моделі соціалізації індивіда, оскільки по-перше, відсутні чіткі норми соціалізованості, що пов'язано, передовсім з втратою ідеалів радянського суспільства і розмитістю нових орієнтирів суспільного розвитку. По-друге, форми, норми і механізми соціалізації суттєво трансформуються у зв'язку з переорієнтацією на еталони інформаційного суспільства. Вирішити означену проблему можуть соціальні інститути, які на даний час хоча і не забезпечують ефективне формування особистості, однак містять необхідний потенціал для позитивного впливу на майбутнє українського соціуму.

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Феноменологічною редукцією Гуссерль називає процедуру виключення із розгляду буття світу, в наслідок чого він стає лише "претензією на буття". Це радикальне звернення до егологічного аналізу, який покликаний описати конституювання в нашому сприйнятті світу та інших людей. Про самі ж ці феномени мова не йде, тільки про їх інтенційне конституювання в трансцендентальному его. Феноменологія ставить собі за мету пояснити універсальні сутнісні зв'язки між его, *cogito* та *cogitatum*, проте який стосунок це може мати до "реального" світу? Передумовою та умовою можливості всіх "позитивних наук", і соціології в тому числі, є звернення саме до реального світу в його об'єктивному існуванні. Чи може тоді феноменологія, яка визнає єдиним можливим підґрунтям дослідження трансцендентальне его, бути якимось чином дотична до соціальної філософії? Неможливо, здавалось би, ігнорувати той факт, що феноменологія редукує до статусу феномену саме той навколишній для его світ, що є предметом аналізу соціальної філософії.

Соціальна філософія та феноменологія перетинаються у працях Альфреда Шютца – германо-американського соціолога, який, розвиваючи "розуміючу соціологію" Вебера, дійшов висновку про потребу застосування до вирішення проблем, поставлених Вебером, засобами феноменологічної методології. Хоча результати такого застосування визнаються більш ніж достатніми, виникають численні запитання стосовно самої його можливості. Дійсно, чи можна, по-перше, однозначно говорити про виключно методологічний характер феноменології? По-друге, як визначити конкретні складові цієї методології? Який із варіантів – феноменологію "Логічних досліджень", "Ідей", "Картезіанських роздумів", "Кризи європейських наук" – вважати остаточним варіантом феноменології? Як в цій методології визначити ті компоненти, що можуть бути застосовані саме в сфері опису соціального світу?

Відповіді на ці запитання частково можна виділити із критики Шютцом положень феноменологічної філософії, що складають значну частину обґрунтування феноменологічної соціології як окремої, самостійної галузі досліджень. Докладному критичному аналізу підлягає насамперед концепція інтерсуб'єктивності. Вона визнається вірною і навіть необхідною для соціальної феноменології за своїм задумом, але і невдалою у конкретній реалізації. Вказується на повну неясність конкретних процедур конституювання у трансцендентальному его інших трансцендентальних его, – а без ясності в цьому запитанні неможливо далі продовжувати аналіз конституювання інтерсуб'єктивності як такої. Але головне заперечення проти даної концепції Гуссерля стосується самого підходу до проблеми: "Передусім, – пише Шютц, – як може така трансцендентальна філософія, як конститутивна, намілитись стверджувати, що життєвий світ, який розглядається у природній настанові, залишається її смисловим фундаментом, притому,

* Рецензент – М.О. Шкепу, проф.

що одночасно необхідна болісна спроба феноменологічної редукції, щоб винести цей природний світ за дужки?" [Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом: Пер. с нем. и англ. – М., 2004. – С. 182]. Крім "болісності" самої процедури феноменологічної редукції, Шютц підкреслює несумісність трансцендентальної філософії та інтенції на опис природного і соціального світу. Соціолог стверджує, що вагомий вклад Гуссерля в розвиток соціальної філософії полягає головним чином у введенні поняття "життєвий світ", а феноменологічна соціологія спирається виключно на багатство його аналізу цього життєвого світу як світу природної настанови.

Саме ставлення до природної настанови Шютц вважає тим пунктом, що різко відрізняє його підхід від чисто феноменологічного. Якщо Гуссерль цю настанову прагне подолати, "зняти" в акті феноменологічної редукції, то Шютц таке зняття вважає "презирливим ставленням" до природного способу сприйняття світу, до некритичності повсякденного життя. З одного боку, таке тлумачення можливе, адже якби некритичне сприйняття світу в якості об'єктивного існуючого влаштовувало Гуссерля, він не описував би на противагу цьому феноменологічну настанову. З іншого боку, філософська настанова просто не може співпадати із буденною, інакше вона не має сенсу. Критика природної настанови, опис її як "наївної" потрібен феноменології для обґрунтування методичної необхідності редукції. І у зворотному напрямі: критика методичної необхідності редукції повинна бути обґрунтована "реабілітацією" природної настанови свідомості. Так, якщо головною темою феноменологічної соціології оголошується природна настанова з її укоріненістю в життєвому світі та неувагою до трансцендентальних питань, то "Подібна переорієнтація конститує феноменологію соціального світу як емпіричну дисципліну" [Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современность. – 1995. – № 1 – С. 132]. Тобто, соціологія розуміється у найбільш загальному вигляді як об'єктивний емпіричний опис явищ соціального характеру, тому феноменологічна соціологія повинна відкинути все те, що в самій феноменології вважається засобом переходу до її власного проблемного поля, області того нового досвіду, що відкривається феноменологічною редукцією.

Шютц, маючи намір описувати типові структури життєвого світу у їх комунікативних, соціальних вимірах, здається, зобов'язаний відмовитись від процедури редукції цього світу до статусу феномену. Проте, чи на його місці Гуссерль вчинив би саме так? Адже навіть в "Кризі європейських наук" не тільки згадується про трансцендентальне поле досліджень. Гуссерль запитує себе: "Яким же чином напередданість життєвого світу може стати власною та універсальною темою? Очевидно тільки через тотальну зміну природної настанови" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004. – С. 200]. Зрозуміти й описати природну настанову можна тільки відступивши на крок, проблематизувавши її фундаментальні припущення, щоб нарешті їх помітити. Тільки обравши філософську точку зору на противагу буденній можна експлікувати саму цю буденність, адже наївний не може пояснити ні власну, ні чужу наївність.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ СТРАХУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сьогодні тема екзистенціалів буття людини є досить актуальною для суспільства. В постіндустріальному суспільстві заради тимчасових інтересів політики та бізнесу приховано використовується страх з метою маніпуляції суспільною свідомістю та зміни ціннісних орієнтирів окремого індивіда. 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". У. Бек зазначає: "Рушійну силу класового суспільства можна сформулювати однією фразою: "Я хочу їсти!" Рушійна сила суспільства ризику виражається фразою: "Я боюся!" Місце суспільства потреби займає суспільство страху" [Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. – С. 60]. Відповідно, основною цивілізаційною кваліфікацією в політичному і біографічному плані стає здатність обходитися із страхом і невпевненістю.

Екзистенціал страху є невід'ємною частиною існування людини, він визначає межі соціокультурного існування та вільної самореалізації людини, міру пізнання глибин своєї психіки та свідомості, усвідомлення свого культурно-історичного шляху й найсуттєвіше, трансцендентний вимір своїх можливостей. Деякі мислителі вважали цей аспект людського існування одним з найбільш важливих в житті людини, зокрема французький філософ Альберт Камю зазначав: "Людина свідомо рівно настільки, наскільки не приховує від себе свого страху" [Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 64]. Нормальна людина обов'язково повинна мати почуття страху і здатність адекватно реагувати на об'єкт страху, мати установку на страх і діючі механізми психологічного захисту. Крім "емоції страху", людина повинна володіти "почуттям страху", яке, краще було б називати "почуттям небезпеки" котре повинно перебувати в свідомості як "установка до захисту". Страх визначає межі уявлення людини про саму себе, про її екзистенційні можливості. Страх як соціальний феномен виступає репрезентом масових форм людських взаємин. Він є універсальним показником динаміки різних соціальних змін, повідомляючи про можливі негативні наслідки. Безпосередні прояви страхів спостерігаються в політико-правовій, соціально-економічній, духовно-етичній і інших сферах суспільного життя і служать, відповідно, причиною для збільшення політичного екстремізму і насильства, інфляції і економічної депресії, деморалізації і зростання апокаліптично настроєних релігійних сект.

XX століття людство запам'ятає як гіркий досвід історії, як період великих і малих соціально-політичних потрясінь. Переживши дві світові війни і цілу низку регіональних, масові голодомори і репресії, атомні бомбардування і геноцид, техногенні катастрофи та природні катаклізми. Згадаймо події в Нью-Йорку у вересні 2001 року і жовтневі 2002 року в Москві. Терористичний

* Рецензент – М.А. Козловець, канд. філос. наук, доц.

акт в США демонструє зростання рівня страху, який в умовах високих технологій, взаємозв'язку економіки, політики, моралі, країн, регіонів, континентів, крайньої структурованості сучасного способу життя обіцяє стати особливо небезпечним для всієї земної цивілізації. Жовтневі події в Москві 2002 року з особливою силою виявили хиткість і незахищеність людини і людства загалом, крихкість і ненадійність всього того, що покликане протистояти страху, оберігати фізичне і духовне здоров'я людської особистості.

Людство ніколи не позбудеться страху тому, що він пов'язаний з життєвими процесами, з відчуттям плинності, незворотності людського життя, з постійним протиборством добра і зла, краси і ницості, любові і ненависті. Страх був, є і буде скрізь, де є люди з їх потребами, інтересами, бажаннями, де мають місце залежність, субординація, координація, перешкоди; трансформуватимуться тільки його причини і форми, наслідки і засоби їх усунення. Тому ми повинні говорити не про припинення страху, що практично неможливо, а часом і непотрібно, а про з'ясування його причин; передбачати його "хвилі" і по можливості знешкоджувати страхітливе як в оточуючій людину дійсності, так і в самій людині, не допускаючи, щоб вона впадала в апатію або у відчай, в нігілізм або в конформізм, в бунт або в небажання жити.

Як доводять дослідження в Україні ще не створено умов ліквідації причин страху. А навпаки, існує думка, що, якщо не відбудеться суттєвих змін в державному устрої, в державних структурах, у законодавстві, то така система завжди діятиме за схемою посилення страху. Страх в таких умовах для політичної влади вкрай необхідний, бо цілі і забаганки одних досягаються за рахунок покори та слухняності інших.

Сьогодні українське суспільство живе в тривозі і страху через соціально-політичну нестабільність, неухильність падіння рівня життя, незахищеність від політичних, службових, побутових, правових, психічних та інших негараздів. Люди бояться втратити роботу, збідніти, захворіти, бути пограбованими, скривдженими, ображеними, приниженими. Середовище, в якому живуть люди, особливо громадяни міст, багато в чому стало не лише шкідливим, а й агресивним і ворожим: людина майже постійно вимушена захищатись від грубості і хамства, невігластва і зарозумілості, від нерозуміння і відчуження. Сучасні люди живуть в стані щосекундної готовності до змін, не чекаючи від них нічого корисного: технізація, комп'ютеризація, мілітаризм, тоталітаризм, катастрофи, війни, кризи, беззаконня – все це лякає їх.

Екзистенціаль страху, його різні види та форми є необхідними в повсякденному житті практично кожного індивіда, групи та суспільства. Біологічно "безстрашна людина" була б іншою істотою, оскільки страх, подібно до фізичного болю, служить сигналом небезпеки. Його виникнення сигналізує про можливі й реальні загрози добробуту і навіть існуванню людей, груп або суспільства. Водночас страх як сигнал потенційно негативного розвитку подій або процесів є постійним компонентом життя людини. Невпевненість людини в майбутньому, страх перед завтрашнім днем, збитками в бізнесі чи втратою зайнятості зробили страх онтологічною, тобто властивою буттю, характеристикою людини.

ГУМАНІТАРНА ОСВІТА ЯК: ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ КАПІТАЛІЗАЦІЇ

Сьогодні ми перебуваємо в процесі зміни уявлень про здатності, потенціал і цілі людини. Народжується нове бачення можливостей людства в цілому, формується новий погляд на людську природу як цілісну, єдину, складну систему. А коли змінюється філософія людини, тоді змінюється все: філософія політики, економіки, історії, змінюється й філософія освіти, особливо її гуманітарний аспект.

У сучасному світі гуманітарна освіта стикається з двома суттєвими групами проблем: по-перше, як готувати молоде покоління таким чином, щоб воно могло захистити і розвинути цивілізаційні надбання; по-друге, як знайти відповіді на питання, життя в світі хаосу, небезпеки і несправедливості, як успішно реалізовувати сенс життя? Ці дві групи проблем не є відокремленими. Соціальний статус гуманітарної і природничої освіти постійно змінюється в залежності від потреб суспільства. Вдосконалення цивілізації та виконання програми продовження гуманістичної ідеї в суспільній людській думці очевидне. Програма гуманізації світу і людства, безпосередньо пов'язана з освітою.

Предметом гуманітарної освіти є не стільки зв'язки між явищами, скільки сенс, що виникає при пізнанні дії цих зв'язків. Сенс не може бути привнесений ззовні, тому значущим визнається пізнання смислового змісту таких зв'язків, причин, цінностей, в яких "людина, що знаходиться в світі, намагається з'ясувати собі світ, і самого себе" (Н.Гартман) [Культура, культурологія, образотворення (матеріали "круглого стола") // Вопросы философии. – 1996. № 11. – С. 23–31]. Гуманітарна освіта з необхідністю соціально капіталізується.

Роберт Патнам визначав наступні складові "соціального капіталу": довіру, норми та мережі зв'язків, завдяки яким члени суспільства можуть більш ефективно співпрацювати. Тобто спільноти з більш розвиненим соціальним капіталом, більшою мірою здатні до кооперації у справах вирішення проблем, до взаємодії і впливу на владу та до покращення інститутів [Патнам Р. Творення демократії. Традиції громадянськості в сучасній Італії. – К., 2001]. Гуманітарна освіта формує один з найголовніших показників форм довіри до політичного і соціального обов'язку людини. Аналізуючи гуманітарну освіту, ми стикаємося з соціальними ефектами цієї освіти. Наприклад, люди які мають вищу освіту за гуманітарним профілем можуть примножувати свій рівень за рахунок високого соціального значення міжіндивідуальних зв'язків та соціальної адаптації і діяльності. Соціальний статус людини, безпосередньо пов'язаний з її освітою, тому за рівнем освіти можна визначити напрямок розвитку людини і в цілому суспільства. Наприклад людина з вищою освітою в 60-80 роках ХХ ст. мала дуже високий соціальний статус, зараз вища освіта стає необхідною нормою для успішного життя людини.

Поведінка людини визначається не тільки її освіченістю, але і з тим що навколо неї. Її цікавить застосовність власної освіти, до участі в політичному, соціальному та економічному житті суспільства. Якщо навколо людини, знаходяться більш освічені особи ніж вона, це є стимулом до її власного

самовдосконалення. Освіта може збільшити пізнавальні навички однієї людини без пониження їх у іншої. Окрім академічного інтересу до освіти, є і практичне значення. Освіта для багатьох дій особи створює механізм, використовуваний для цілого ряду можливостей прибуткової участі у соціально-економічному житті. Тому високий рівень гуманітарної освіти для індивідуума робить його більш пристосованим і більш конкурентним на ринку праці. Але учбовий ефект залежить від власної освітньої ініціативи індивідуума та від учбових рівнів самої освіти.

Для політичного, культурного, економічного життя суспільства гуманітарна освіта створює кумулятивний ефект соціальної значимості. Люди будь-якого рівня освіти більше вірять красномовним гаслам майбутнього, чим сухим економічним розрахункам. Віртуальний світ який створюють інформаційні технології показує пересічній людині світ який повинен бути, в недалекому майбутньому. Внаслідок цього встановлюється рівень довіри, який скорочує витрати до поставленої мети. Ми знаходимо великі позитивні ефекти збільшення рівня довіри і участі у громадському житті за рахунок підвищення рівня гуманітарної освіти.

Отже, можемо зробити оптимістичніший висновок, що гуманітарна освіта дійсно є соціальним капіталом який сприяє збільшенню ніж просто перерозподілу соціального досвіду суспільства.

Н.Г. Діденко, канд. філос. наук, доц., ДонДУУ, Донецьк
ngdidenko@mail.ru

СОЛІДАРНІСТЬ І СОЦІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ

Werbung und Bewährung (випробування та схвалення) так називає Ж.Бодрійяр зміни відносин, де функціональна сумісність є прагненням знайти контакт з іншими, отримати їх схвалення, турбуватися про їх оцінку, позитивну близькість до них, але не передбачає відповідальність. Отже, на його думку, фундамент нової моралі засновується на тому, що індивідуалістські або ідеологічні цінності поступаються місцем загальній відносності сприйняття і зв'язку, тобто цінностям оточення [Бодрійяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и прим. Е.А. Самарской. – М., 2006. – С. 217–218].

Це актуалізує питання про солідарність як багаторівневу структуру постійно діючої суспільної комунікації, принцип співбуття людей, заснований на раціональній домовленості і колективній ідентичності, яка здатна впливати на об'єднання громадян заради оптимізації структури національної економіки, орієнтуючи виробництво на задоволення соціальних потреб населення, підвищення їх добробуту; у політичному житті – спонукати до спільних дій, узгоджених рішень гострих проблем, подолання кризових ситуацій; як морально-етичний постулат – виражати єдність буття нації, формувати патріотизм, національну гідність, сприяти інституціоналізації правового порядку.

У сфері міжіндивідуальних та групових стосунків механізм солідарності, за Т.Парсонсом, є процесом, у якому поведінка людей орієнтується на досягнення цілей або задач і є умотивованою, тобто такою, що відповідає певний

ситуації і виражається у пошуку і узгодженні спільної мети – спільних друзів – спільних ворогів [Парсонс Т. Система современных обществ / Пер. с англ. Л.А.Седова и А.Л.Ковалева; Под ред. М.С.Ковалевой. – М., 1998. – С. 334, 458]. Такі солідарні відносини визначають індивідуальну і групову поведінку людей, встановлюють моральні та етичні межі, поза якими може відбуватися інверсія людських відносин.

Створення умов для формування солідарності вбачається в функціонуванні індустрії моніторингу, соціологічного опитування, поширення громадської думки, що дає змогу забезпечити зворотний в'язок між суб'єктом і об'єктом управління і сприяє формуванню солідарних відносин, в рамках яких суспільство узгоджує спільну позицію щодо тих чи інших реформ. Це, з одного боку, підвищує життєву активність та участь громадян у суспільному житті, з іншого боку, направляє на посилення взаємодії громадян і управлінських структур, що дає можливість впливати на процеси суспільного розвитку на основі колективної ідентичності і раціональної домовленості.

Особливою формою солідарності у сучасному суспільстві споживання є, за Ж.Бодрийяром, меркантильна солідарність, коли бюрократична "любов до людей", механізм колективної солідарності, які є соціальними надбаннями, діють, використовуючи ідеологічну процедуру перерозподілу як механізм суспільного контролю. Це приводить до заміни індивідуалістських або ідеологічних цінностей цінностями функціональної сумісності, контактів з іншими, отримання їх схвалення, турботи про інших, позитивної близькості з ними. Кожний турбується про інших і маніпулює, кожен є об'єктом турботи і маніпуляції [Бодрийяр Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. – С. 204, 217].

Прикладом ефективного використання солідарності владою є досвід уряду Великобританії, реалізований у програмах, направлених на ефективність роботи виконавчої влади і взаємодії з громадянами: 1982 р. – "Ініціативи в управлінні фінансами", 1987 р. – "Удосконалення управління роботи уряду: наступні кроки", 1991 р. – Хартія громадян, 1999 р. – Біла книга "Модернізація уряду".

Посилення солідарності означає самоусвідомлення конкретним громадянином власного громадянського статусу, можливості брати участь у суспільному житті, висловити своє ставлення до тих чи інших подій, законів, рішень, його небажання відчувати себе об'єктом масового впливу і маніпулювання, "одновимірною людиною".

Ф.Фукуяма наголошує, зокрема, на важливості впливу соціальних чеснот – чесності, відповідальності, здатності до співробітництва, почуття обов'язку щодо інших – на формування індивідуальних чеснот [Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: Пер. с англ. – М., 2004. – С. 79]. Вважаємо, що значною мірою такий вплив пов'язується з ментальним станом людини. Зокрема, сприйняття людиною спільних з іншими зобов'язань засновується на тому, що цілі кожного індивіда співвіднесені з цілями партнерів і спільна готовність до дій, яку потім може ініціювати будь-яка сторона, є об'єктивною даністю. Далі в залежності від послідовності і активності дій розподіляється взаємна відповідальність, у якій кожний індивід виконує не лише частину своїх зобов'язань, але й сприяє виконанню дій партнера. Тому так важливо враховувати в управлінні ментальні риси українських громадян, до яких, за М.Поповичем, слід віднести:

- ✓ незалежність у соціальному плані;
- ✓ утвердження індивідуалістичного начала, прагнення розв'язати свої проблеми власними силами, хоч би й ігноруючи закон;
- ✓ козацька культура, яка свідчила, що бути козацького роду – означало бути внутрішньо вільним, здатним на самостійний вибір своєї долі і суворо дотримуватися кодексу своєрідної лицарської честі;
- ✓ національна солідарність – це віра в те, що майбутнє принесе такий лад, в якому буде панувати лад і самовіддана любов між людьми [Попович М. Українська національна ментальність // Проблеми теорії ментальності. – К., 2006. – С. 232–271].

Т.В. Дідиченко, магістрант, ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси*
hond-da86@mail.ru

ПРО ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ В ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

Методологічні засади, що закладаються філософією визначають напрям розвитку історичної науки. Яскраво це можна прослідкувати на прикладі функціонування гуманітарної науки в умовах тоталітарних політичних режимів, де пріоритетною стає світоглядна функція філософії і перетворює її саму в ідеологію. Такій філософії складніше реагувати на зміни у культурі, суспільстві. Вона сама прагне продукувати ці зміни. А нові альтернативні теорії, що зачіпають базові підвалини її буття, тлумачаться як ворожі.

Яскравим прикладом є історична наука в Радянському Союзі, правонаступницею якої є сучасна українська історія. Багато сучасних українських дослідників вказують саме на застарілість методологічної бази історичної науки: "Сучасна вітчизняна історична наука і досі перебуває в полоні марксистсько-ленінських стереотипів..." [Ганаба С.О. "Людиновимірність" історичних процесів: проблеми методології // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007. – № 2. – С. 8]. На необхідність оновлення методологічних підходів вказують такі вітчизняні науковці як В. Табачковський, І. Бойченко, І.П. Проценко, В. Ярошовець, С.О. Ганаба та ін.

Мислення людини не єдина і послідовно протікаюча думка, а швидше, певним чином, хаотичне мереживо спогадів, бажань, завдань тощо. І наша культура є сукупністю певних фрагментів, що їх інколи неможливо поєднати ні за якою логікою: кожен фрагмент вартісний сам по собі. Це провідна думка постмодернізму, що впливає із головної методологічної настанови – деконструкції, визначеної Ж. Дерріда, який виходив з необхідності подолання логоцентричної ієрархії цінностей доби Модерну. Так легітимізуються в науці моменти дійсності, які раніше ігнорувалися, бо не витримували критеріїв відбору.

В історичній науці та філософії історії це були вимоги, що В.Г. Табачковський визначив, як перевагу родового над індивідуальним та сутності над існуванням: "Традиційний підхід до тлумачення історії був пов'язаний з так званим

* Рецензент – В.Р. Дуйкін, д-р філос. наук, проф.

картезіанським репрезентаціанізмом, націленим на пошук свого роду абсолютичних сутностей буття загалом та людського буття. У руслі такого пошуку склалися уявлення, котрі можна назвати есенціальними" [Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – С. 8]. Відтак пропонується екзистенційний метод, сенс якого можна виразити через поняття "подієвості".

Історик "пише" історію як роман, де кожна подія має своє місце у структурі усього тексту і має сенс лише як частина цілого; настанова на всезагальність історії, культивування "прогресистської" лінійності – це її спрощення, адже багато подій, людських доль, переживань тощо, залишаються якби "за кадром".

Отримуємо парадоксальну ситуацію, суть якої у тому, що прагнення утвердити об'єктивність історичної методології, яка б забезпечила відповідність історії дійсності, приводить до неочікуваних протилежних результатів. Через бажання зберегти теоретичну цілісність, за допомогою якої історична система захищає себе, довелося нехтувати тими фактами які не працювали на дану систему; і чим ближча вона до ідеології, тим більші маємо її викривлення. Такі колізії вказують на необхідність нових методологічних підходів.

Спроба філософії Постмодерну вплинути на культуру та мистецтво (К. Леві-Стросс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Дерріда та ін.), призвела до певної фрагментаризації у подачі тексту, у якому глибина і особливий драматизм ситуації стає схожим на саме життя. Реципієнт вже не спостерігач – він перебуває "в ситуації". Історія не розповідається автором, а "проживається" самим реципієнтом. Вона не має вступу, зав'язки, розв'язки тощо, а перетворюється на безліч фрагментів, розрізнених подій, що їх в єдине звела лише одна певна ситуація: "Це та історія, яка створює майбутнє, а не осідає в минулому. Здійснюючись "тут і тепер", вона здійснює все, що здійсниться коли-небудь" [Савельєва М.Д. Введение в метатеорию сознания. – К., 2002. – С. 326]. Так отримуємо нове розуміння самого поняття "цілісність".

Історична наука позиціонує історію як певну цілісність, що об'єднана спільним початком та метою – минулим та майбутнім. Теперішнє також є спільним, але є лише перехідним моментом для перших двох.

Постмодерн пропонує нове розуміння цілісності, як певного довільного моменту, що ввібрав у себе усі можливі на цей час події, які не підкоряються жодній ієрархічній системі: "Світ фрагментів, "часткових об'єктів" – і є світ без ієрархій" [Жеребкіна И. "Прочти мое желание...". Постмодернизм. Психологический анализ. Феминизм. – М., 2000. – С. 25]. Тепер будь-яка подія має свій сенс і є рівноцінною решті. Так реалізується одна із найголовніших настанов сучасної науки, і історії зокрема, – гуманізація. Цю тенденцію в історичній науці С. О. Ганаба позначив терміном "людиновимірність" [Ганаба С.О. "Людиновимірність" історичних процесів: проблеми методології. – С. 11].

Таким чином історик позбавляється "генеральної ідеї історії" і має розглядати кожен факт, подію чи процес виходячи саме з їх внутрішньої логіки. Відсутність такого критерію відбору дозволяє розглядати ті факти які б раніше не бралися до уваги. Це робить історію "відкритою", але не у тому сенсі, як це поняття розкриває нам К. Ясперс: "... історія відкрита в минуле та майбутнє. Її неможливо обмежити ні з тої, ні з іншої сторони, щоб отримати таким чином замкнену картину..." [Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М., 1991. – С. 28]. Тепер вона "відкрита" не лише в минуле чи

майбутнє, але такою є у більш широкому сенсі – відкритою для будь-кого, тепер людина, народ, нація тощо, не мають себе "вписувати" в історію, вони вже в ній перебувають як, рівноцінні іншим, суб'єкти.

Так виходячи із принципу деконструкції, що скерований на фрагментацію дійсності, в підсумку маємо формування певної цілісності. І як цілісність історії іншого роду, вона утворюється не спільною метою чи витоками, а лише теперішнім, яке має досить неповторний калейдоскоп подій, фактів, характерів, почуттів, емоцій і ще багато чого іншого, що не вписується у жодні межі традиційної методології системності.

Т.Г. Дворецкова, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва
dv-siren@yandex.ru

РОЛЬ РАЗВЛЕЧЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

За формирование общечеловеческих ценностей и мировоззрения каждого отдельного человека, как известно, по большей части отвечает культура. На сегодняшний день это – культура развлекательная.

Развлечения известны человечеству с незапамятных времен. Начиная с Нового времени роль развлечений в жизни общества существенно меняется, наряду с массовыми развлечениями для простого народа возникают массовые виды развлечений для аристократии, такие как балы, мюзик-холлы, театры, рестораны.

На сегодняшний день можно говорить о всеобъемлющем влиянии развлечений на все сферы общественной жизни. Сегодня, когда диктатура общества потребления, о которой говорил еще Маркузе, не ставится под сомнение, массовая культура характеризует специфику производства и распространения ценностей. Она задается с помощью развлечений, так как сама форма подачи информации в СМИ, литературе, становится развлекательной. Некоторые мыслители, например Тоффлер, ставят под вопрос дальнейшее усиление влияния массовой культуры в связи с трансформацией массового общества в "постэкономическое". В таком "постэкономическом" обществе индивиду будет возвращена автономия, свобода. Однако мы видим, что речь идет об экономической свободе, свободе выбора в рамках общества потребления. Роль массовой культуры как механизма формирования предпочтений потребителя отнюдь не уменьшается. Массовая культура навязывает разного рода ценности, среди которых фигурируют и развлечения.

Развлечения играют двоякую роль: с одной стороны, они сами представлены в качестве ценности, а с другой – они призваны навязывать определенные ценности. Развлечения на сегодняшний день выполняют очень широкую функцию в обществе. Они не только развлекают, они помогают формированию личности, что нельзя назвать позитивным, поскольку развлечения могут сформировать только потребительскую идеологию. К тому же развлечения формируют некий воображаемый мир, мир мечты, к которому нужно стремиться, но которого невозможно достичь. Развлечение становится целью: ты должен хорошо развлекаться. Самоопределение человека зависит теперь не от того, какое образование он получает, а от того, в какие клубы он ходит.

К тому же развлекательный формат преподнесения любой информации предполагает направленность на то, чтобы заинтересовать как можно большую аудиторию, что может вести к фальсификации фактов в СМИ. Что ж, мы живем в мире развлечений, иллюзорном на самом деле, но вполне реальном для современного человека.

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

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНОСТІ ОСВІТЯНСЬКОЇ ПРОДУКЦІЇ

Пропоноване розуміння конкурентоспроможності знання, фахових навичок, вмінь тощо спирається на досвід та специфіку здобуття конкурентних переваг в ринковому просторі. Вказані досвід та специфіка означаються в термінах так званого брендингу. Серед провідних чинників успішного брендингу (тобто, ефективного означення та позиціювання конкурентних переваг), – в тому числі, освітня продукція та набутих фахових навичок – треба, в першу чергу, відзначити можливість позиціювання пропонованого в конкурентному середовищі та надання позиційованому якості того, що сприймається.

У окресленому ракурсі розуміння конкурентоспроможності викривається підхід до сфери сприйняття в статусі реального соціально-філософських засад здобуття конкурентних переваг таких освітняських продуктів, як фахові знання, вмінь та навички. В основі розуміння, про яке йде мова, постає наступне.

По-перше, сприйняття ринку та бренду як типових прикладів ситуації діалектичної єдності суб'єктивної та об'єктивної реальностей.

По-друге, констатація ринку як тієї тотальності, яка: відіграє роль провідного чинника саморегуляції соціальних процесів на макроструктурному рівні; в термінах царини здобуття конкурентних переваг, є абсолютно актуальною; змушує кожного – в термінах пошуку шляхів до набуття належної ефективності людського капіталу – до визнання фахових здібностей, навичок, вмінь, знань тощо головним чинником конкурентних переваг, влади та успіху не тільки в сфері бажаної самореалізації особистості, але й ідей, підприємницьких структур, громадських інституцій, державних та наддержавних утворень системної безпеки, національної економіки тощо.

По-третє, осягнення того, що успішність бренду є цариною, в якій статусом очевидного володіє онтологічний контекст існування як дійсності того, що сприймається свідомістю виробників, споживачів продукції і суб'єктів практики інфраструктурної соціальної взаємодії.

На підставі пропонованого бачення шляхів вирішення проблеми конкурентоспроможності освітняських продуктів актуалізується практичне використання результатів вирішення такої проблеми соціальної філософії, як співвідношення думки та соціального контексту, в якому вона виникає та набуває статусу визначника об'єктивної реальності як такої. У сфері проблематики соціальної філософії підлягає виявленню той вимір об'єктивної реальності, що не лише має велику теоретико-методологічну вагу, але й може стати в нагоді при визначенні стра-

тегії панування в ринковому просторі, а значить в кожному соціальному полі домінування-підпорядкування. У контексті пропонованої тематики домінування-підпорядкування розглядається в термінах "визнання"- "невизнання" [Бурдьє П. Начала. Choses dites: Пер. с фр. – М., 1994. – С. 68–69].

У прагматичному вимірі актуальності – соціально-філософської складової конкурентоспроможності, в тому числі, освітянської продукції – чільне місце належить поняттям "реальність" та "знання". В термінах названих понять вирішення проблеми зміцнення соціально-філософських засад конкурентоспроможності освітянських продуктів набуває наступну перспективу. "Достатньо визначити "реальність" як якість, що притаманна феноменам і стосується їх спроможності мати буття, яке не залежить від нашого прагнення та бажання ("ми не можемо їх позбутися"), а "знання" – як впевненість у тому, що феномени є реальними та володіють специфічними характеристиками" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 9].

Автори "Соціального конструювання реальності", завдячуючи поняттям "реальність" та "знання", об'єктивують царину взаємозумовленого зв'язку між суб'єктивною та об'єктивними складовими соціальної реальності як такої. В їхній інтерпретації суспільство постає як діалектичний процес, а саме: інтерналізації об'єктивності соціального упорядкування в змісті свідомості та екстерналізації цього змісту в практику соціальної взаємодії [Там же. – С. 101–103].

У теорії інституціалізації Бергера і Лукмана роль об'єктивації зв'язку між об'єктивною та суб'єктивною реальностями виконує соціальна взаємодія, що закономірно інституціалізується. Будь-яка соціальна реальність підлягає витлумаченню в термінах інституціалізації, яка породжує соціальний (інституційний) лад. Соціальне упорядкування – це, водночас, і те, що ми мислимо в термінах соціально-структурних чинників реальності суспільства як такого. Об'єктивності соціальної структури надають ролі, інституційні та традиційні норми та правила, які є визнаними та яких мусить дотримуватися кожний соціальний актор.

Норми та правила соціальної взаємодії – це те, що мусить знати кожний про спільну для всіх реальність. Відтак, норми та правила – це визначальна складова того буденного (повсякденного) знання, яке є набагато вагомішим за теоретичні надбання науковців. Це означає, що соціально розподілені буденні знання, а не теоретичні конструкти становлять фундамент тієї очевидності соціального упорядкування, яка й сприймається свідомістю соціальних акторів в статусі належного, само собою зрозумілого, бажаного чи якби можливого. Надбання очевидності соціального ладу свідомістю постає наслідком неминучої соціалізації людського індивіду. Соціалізація, соціальний контроль та легітимація – функції інституціалізації соціальної взаємодії.

Остаточне виявлення соціально-філософських засад – конкурентоспроможності освітянських продуктів – здобувається на теренах аналізу пізньої, розвинутої тощо сучасності (Е. Гідденс). Динамічним моментом сучасності постає рефлексивність [Питцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб., 2002. – С. 488–490]. У зв'язку з останньою обставиною самореалізація особистості здійснюється у вигляді рефлексивного проекту побудови власних тіла, іміджу, зв'язків з природним та соціальним оточенням

тощо. Так соціально-філософські знання закономірностей, якими визначаються механізми зв'язку між об'єктивною та суб'єктивною реальностями, стають обов'язково необхідними для набуття конкурентних переваг проєктів, в тому числі, і тих, що стосуються самореалізації особистості. Успішність проєктів самореалізації – очевидна похідна вторинної соціалізації людського індивіда засобами та інститутами освіти.

В.Є. Дзівідзінський, асп., НУБіП України, Київ*
Vladusic@ukr.net

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТА ФІЛОСОФІЇ ПРАВА В УМОВАХ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ХАРАКТЕРУ НАУКИ

Філософія права, становлячи частину філософії взагалі, не повинна відрізнятися від цілого ні по своїх завданнях, ні по своїх методах. Серед юридичних наук філософія права покликана грати в мініятурі ту ж роль, яка випала на частку філософії у відношенні всього людського знання.

Однак на філософію права вплинуло одна стороння, але важлива обставина, – це історичне роз'єднання між філософією права й правознавством. В той час як юристи займалися винятково тлумаченням і систематизуванням норм позитивного права, філософія права розроблялася особами, мало причетними до правознавства. Одні вивчали право, як воно є, не думаючи про те, яким воно повинне бути й навіть чи може воно бути іншим, а філософи створювали ідеальне право, не знаючи, що воно таке, і яке воно в дійсності. Ця роз'єднаність триває, на жаль, і донині. У Німеччині, країні, що має повну підставу пишатися своєю філософією, найвидатніші філософи, що дивують просторістю своїх пізнань в області наук, як, наприклад, Вундт, зовсім ігнорують правознавство, що, у його сучасному вигляді, дійсно мало здатне дати матеріал для філософії [*Шершеневич Г.Ф. Учебник торгового права (по изданию 1914 г.). – М., 1994*].

Юристи ж, що надовго прикували себе добровільно до римського права, у якому готові були бачити ідеал права, тільки останнім часом стали усвідомлювати необхідність філософського висвітлення в їхніх роботах.

В результаті вийшла крайня однобічність філософії права в постановці завдання, незатягнута користність для правознавства й повна роз'єднаність між філософією права й окремими юридичними науками у розробці основних питань правового порядку.

І дотепер філософії права прагнуть відвести область дослідження, далеку якій-небудь юридичній науці. Таку спеціальну область повинна скласти теорія пізнання права, що досліджує питання не про те, що таке право, а про те, як ми його розуміємо і як вивчаємо [Там же. – С. 1–20].

Відповідно до цієї точки зору створюється дуалізм права: з одного боку, позитивне право, що історично склалося, з іншого боку – природне право, що досягається розумом. Так як це величини різних вимірів, то правом може бути визнано тільки одне з них. Представники розглянутого філософського

* Рецензент – Л.А. Чекаль, канд. філос. наук, проф.

напрямку не замислюються й заперечують правовий характер за тими нормами позитивного права, які суперечать положенням природного права. Але заперечення дійсності не є рішення наукового питання. Таке ігнорування досвідченого матеріалу позбавляє філософію можливості з'ясувати сутність права, як явища дійсного соціального життя.

Самі ідеали, створювані філософами а priori, по дивній випадковості, нагадують середовище, близький тому або іншому мислителеві. Значення таких ідеальних побудов визначається історичним моментом. В час змін суспільного настрою, напередодні великих соціальних переворотів, ці ідеали сильніше підкреслюють незадовільність сформованого порядку і вірою в абсолютний ідеал підтримують енергію боротьби. Зате в реакційну епоху проповідь про природжені права, що зневажають щодня в дійсному житті, здатна нагнати тільки тугу й розпач [Жоль К.К. Философия и социология права: Учебное пособие. – К., 2000. – С. 105].

Таким чином, завдання філософії права двояке: теоретичне й практичне. Воно повинно досліджувати всі ті поняття, які лежать у основі окремих юридичних наук, і виробити за допомогою цих понять на ґрунті історичного досвіду загальний ідеал правового порядку. Окремі юридичні науки будуть користуватися догмальними встановленими філософією теоретичними поняттями, а в політиці займуться питанням про втілення цих норм, кожна у своїй області, ідеалу, написаного філософією права. Тоді відновиться загальне уявлення про правовий порядок, як про щось ціле, що нині зовсім випадає з уваги, внаслідок вивчення права розгалужено. Тоді встановиться правильне співвідношення між філософією права й окремими юридичними науками, а тим часом між останніми немає ні зв'язку, ні єдності в постановці завдань, у методології, у принципах.

З усього сказаного з'ясовується також відношення філософії права до загальної філософії. Це, насамперед, відношення частини до цілого, від якого вона не може відрізнитися власне кажучи. Проблеми філософії права для з'ясування своєї сутності вимагають твердого теоретичного ґрунту, що може дати тільки філософія. З іншого боку, філософія, зайнята створенням загального світогляду на підставі висновків окремих наук, і ще не в змозі, при сучасному розвитку знання, вступати в безпосереднє зіткнення з кожною наукою. Філософія є в цьому випадку посередницею. Це як би міст, перекинутий від філософії до правознавства, по якому частково провозиться оброблений юридичний матеріал для того, щоб потім повернути його з тієї сторони цілком обробленим за допомогою таких знарядь, якими правознавство не володіє.

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

ВЗАЄМОВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ КЕРІВНИКА ТА ЗГУРТОВАНOSTІ КОЛЕКТИВУ

Будь-які узагальнення цього питання на рівні трудового колективу, не можуть бути визнані такими, що повністю відповідають статусу цих категорій

* Рецензент – Б.В. Новіков, проф.

в рамках соціальної єдності, але вони можуть слугувати поштовхом до філософської думки, оскільки саме невирішеність питань нашого повсякденного життя часто призводить до її активізації. Тим більше, що виникнення, зародження філософської думки є головною подією суспільного творення, оскільки на основі ідеї відбувається подальший розвиток суспільства.

Будемо виходити з переконання, що життя людини побудоване за принципом функції з альтернативною ознакою, значення якої розподіляються на: "так" чи "ні" (або "1" чи "0", або "+" чи "-" і т.п.). Тому ми, як безвихідь, повинні усвідомити неминучість існування протилежних складових (значень альтернативної ознаки) будь-якої сфери життєдіяльності людини. Іншими словами, вони створені один для одного, вони будуть існувати вічно, забезпечуючи вічне існування суспільства, і з цього треба виходити як при складанні філософських побудов, так і при визначенні заходів з вдосконалення і оптимізації діяльності цих сфер.

Справа ускладнюється супротивом (опором) цьому усвідомленню, причому незалежно від рівня, на якому розглядається це питання.

Отже, організація суспільства побудована на принципі існування протилежностей, тому виходячи з її структурного складу, можна без сумніву визнати, що трудовий колектив і підприємство (організація, установа) побудовані на тому ж принципі.

Саме на підприємствах, в організаціях, установах відбувається "боротьба" між такими сторонами, як індивід і колектив, інтереси колективу і корпоративні інтереси, індивідуальність керівника трудового колективу та згуртованість колективу тощо.

Сама по собі індивідуальність керівника може мати позитивний характер в силу своєї вираженості високим рівнем його освіти, культури, вмінням організувати роботу очолюваного їм структурного підрозділу, наявності у нього таких рис, як комунікабельність, креативне мислення, інтуїція, але наряду з цим вона може діяти не на підтримку згуртованості колективу організації в цілому в силу психологічного несприйняття запроваджуваних керівництвом організації ледве не насильницьких дій у вигляді проведення вечорів, культпоходів і т.п., а також несприйняття варіантів будь-яких нечесних вчинків на захист корпоративних інтересів. При цьому сила цього психологічного несприйняття виходить зі значимості і сили індивідуальності керівника.

Для вирішення питання збалансованості індивідуальності керівника трудового колективу та згуртованості колективу організації – необхідно, по-перше, відмовитися від так званих "пережитків минулого" у постановці роботи з формування і підтримки почуття корпоративності працівників, а, по-друге, звернути увагу на важливість цього питання, оскільки воно споріднене з ідеологічною роботою, без якої не може обходитися будь-яке починання, будь-яка справа, на кшталт значення філософської думки як ідеї для подальшого розвитку суспільства.

Необхідна регламентація у цій роботі, яка забезпечить приведення у відповідність інтересів і цілей організації з мотивацією до праці працівників, а особливо керівників, від успішної роботи яких залежить робота трудових колективів і, в свою чергу, робота організації в цілому.

ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ЯК ЕВРИСТИЧНИЙ МЕТОД ПРОГНОЗУВАННЯ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

З розвитком соціальної прогностики зростає кількість методів прогнозування, яких сьогодні нараховується понад 140 за рівнем, масштабами та науковою обґрунтованістю. Серед означених методів чільне місце займає екстраполяція, в основі якої лежать уявлення про відносно незмінну дію певної тенденції у майбутньому, оскільки не очікуються зміни зовнішніх і внутрішніх факторів, які визначають механізм тієї тенденції. Суть методу екстраполяції – вивчення історії об'єкта, що прогнозується, і перенесення закономірностей його розвитку в минулому і теперішньому на майбутнє. Екстраполяція передбачає поширення якісних характеристик з однієї предметної галузі на іншу, з минулого і сучасного на майбутнє; кількісних характеристик однієї галузі предметів на іншу, одного агрегату на інший на підставі спеціально розроблених для цієї мети методів; деякого рівняння на інші предметні галузі у межах однієї науки або на інші галузі знання, що пов'язане з їх певною модифікацією.

Екстраполяція побудована на тому, що всі процеси в природі, суспільстві і мисленні ритмічні. Поняття ритму є таким же фундаментальним, як і поняття "інформація", "система", "ентропія", "кругообіг". В природі ритми відомі давно. Суспільство – частина природи, на розвиток якої впливають її загальні закони, в тому числі певна ритмічність просторово-часового розгортання подій. Розвиток суспільства, що здійснюється по спіралі, в певних точках на новому, вищому ступені ніби повторює уже раніше пройдені етапи.

Загальну кількість методів екстраполяції, що використовуються у соціальному прогнозуванні у наш час, підрахувати важко, але той факт, що всі вони мають деякі загальні засади дозволяє об'єднати їх у п'ять основних груп: 1) проста екстраполяція тенденцій базисного періоду на який-небудь часовий інтервал; 2) екстраполяція часових рядів на основі кривих, що виражають різні тенденції; 3) екстраполяція часових рядів на основі їх регресивного і кореляційного аналізу; 4) морфологічно-сценарна екстраполяція; 5) екстраполяція на основі історичних аналогій.

У соціальному прогнозуванні широко використовуються також методи морфологічно-сценарної екстраполяції. Морфологічна екстраполяція здійснюється немов від майбутнього до сьогодення, від нормативної проблеми, яку необхідно вирішити в майбутньому, до виявлення невивантаючих ланок у екстраполюючому інтервалі для пошуку їх у сьогоденні і минулому. Зворотнім методом є "написання", розробка сценарію. Сценарна екстраполяція полягає у визначенні логічної послідовності подій на основі існуючої чи певної заданої ситуації з метою відстеження її розгортання у майбутньому часовому інтервалі. Якщо морфологічний метод – це екстраполяція від передбаченого майбутнього до сучасного і минулого, то сценарний метод – екстраполяція від минулого і сучасного до майбутнього, обмеженому часовими координатами. Сценарний метод широко використовується в економічному, політичному прогнозуванні, а морфологічний – у науково-технічному, соціо-

логічному. В останні роки сценарний метод доповнюється синоптичною ітерацією, яка полягає у тому, що сценарії, розроблені у різних галузях з різним ступенем достовірності і інформаційного забезпечення (наприклад, в галузі демографії, психології, соціології, політики, економіки), об'єднуються шляхом розробки узагальненого сценарію.

Екстраполяція може також здійснюватися методом історичної аналогії. У суспільному розвитку спостерігається повторюваність, обумовлена діями загальних історичних закономірностей. Тому стає можливим передбачати певні соціальні процеси для країни, що знаходиться на більш низькому рівні розвитку, за аналогією з країнами, більш розвинених в тому чи іншому відношенні. В історичних дослідженнях широко використовується синхроністичний метод співставлення історико-культурного і соціально-економічного рівнів розвитку окремих країн. Особливо ефективний означувальний метод у порівняльному аналізі національних культур.

Методи екстраполяції тенденцій розвитку ефективно застосовуються в соціально-економічному прогнозуванні. Якщо для певної економічної системи в минулому був характерний розвиток (зростання чи спад) із постійною швидкістю або прискоренням, то є підстави вважати, що ця швидкість чи прискорення залишаться незмінними деякий час і в майбутньому. Таким чином, можна графічно чи аналітично (за допомогою спеціальних математичних функцій) продовжити криві зростання чи спаду процесу на певний часовий інтервал і обчислити кількісні характеристики майбутнього стану об'єкта прогнозування. Проте необхідно бути дуже обережним у виборі часових інтервалів прогнозування. Необґрунтоване продовження на майбутнє тенденцій минулого часто призводить до абсурду. Річ у тім, що на певному етапі розвитку внаслідок дії закону взаємного переходу кількісних і якісних змін починається уповільнення зростання або зменшення, яке потім взагалі припиняється, і система переходить у стаціонарний стан. Крива розвитку має у цьому випадку S- подібну форму і називається експонентою (логістичною кривою). Більшість глобальних процесів, що викликають сьгодні занепокоєння громадськості (зростання населення, забруднення навколишнього середовища, зростання кількості вуглекислого газу в атмосфері планети, зростання "озонових дірок" тощо), теж можна описати логістичними кривими. Однак дуже важко визначити на якому етапі почнеться уповільнення процесів і коли настане стабілізація.

Л.Г. Дротянко, д-р філос. наук, проф., НАУ, Київ

МОВА ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ

Мова є не лише засобом спілкування, але й одним з найважливіших проявів буття людини в культурі. Через мову виявляється внутрішній стан людини, її прагнення, ідеали, цілі, мрії, сподівання, вірування та інші виміри її духовного світу. Соціокультурна природа людського буття дозволяє виявити сутність мови і спосіб її функціонування в соціальній системі як атрибуту та міри соціальності людини.

Як і будь-яка інша реальність (об'єктивна чи суб'єктивна), мова виступає в єдності змісту та форми. Формою в даному випадку виступає мова як цілісна

система знаків і правила користування ними, а змістом – безпосередня мовленнєва діяльність, процес говоріння, в якому форма себе виявляє (промовляє, висловлює). В цьому процесі органічно поєднуються, переплітаються духовне і матеріальне, об'єктивне й суб'єктивне, колективне та індивідуальне, логічне й історичне, складаючи діалектичну цілісність духовного життя суспільства у взаємодії його суперечливих частин. Тобто мова в найзагальнішому значенні слова уособлює культуру певного народу в певний період його історичного буття.

Історія розвитку людства засвідчує, що в усі епохи жодна мова не залишається незмінною. На неї впливають як внутрішні чинники її становлення та функціонування, так і зовнішні, які зв'язані з процесами міграції окремих людей і цілих соціальних груп, війнами й поневоленням одних народів іншими і т. д. В результаті цих процесів "мігрантами" стають самі слова, словосполучення й терміни, які впливають на мову, до обігу якої вони входять. З одного боку, через взаємопроникнення мов різних народів відбувається взаємне збагачення їх культур. Але разом із тим некритичне засвоєння іншомовних слів і словосполучень веде до засмічення рідної мови.

Такі явища характерні для сучасних умов, коли процеси міграції великих груп людей набули всепланетарного характеру, що зумовлюється глобалізацією економічного, соціально-політичного життя народів земної кулі, й посилюється повсюдним застосуванням інформаційно-комп'ютерних технологій, поширенням низькопробної продукції американської кіноіндустрії, засобів масової інформації, стандартів масової культури. Це є зворотнім боком впливу мови на культуру відповідних народів, які виявляються безсилими протистояти такій експансії.

Перенесення слів і термінів відбувається не лише з однієї мови в іншу, але й з однієї сфери соціально-культурної діяльності людей – в іншу: з позанаукового знання – в наукове, з філософії – в науку й навпаки, з політики та права – в мораль і навпаки, з конкретних наук – у побутову мову й т. д. Причини "міграції" слів і термінів з однієї сфери життєдіяльності в іншу криються в тому, що змінюються світоглядні та методологічні орієнтири самого наукового знання, яке в попередні епохи різко встановлювало свої кордони, відкидаючи все, що не стосувалося наукової раціональності. В умовах формування постнекласичної раціональності й постмодерної культури наука розглядає донедаве та ненаукове знання як своє соціокультурне оточення, перевіряючи їхню істинність власними засобами.

Терміни й слова, якими оперує наука, формуються не самим лише науковим мисленням, а частіше за все виникають у цілком визначеній культурі, яка характеризується певною системою цінностей і світоглядних орієнтирів конкретного суспільства. Культурне перенесення термінів і слів зумовлює піднесення духу творчості в самих науках. Тип всієї культури соціуму визначає рівень і характер суспільного виробництва, систему наявних політичних інститутів, правові норми, моральні засади, тип виховання, рівень освіти, стан розвитку мистецтва, релігійну ситуацію, побут, звичаї народу тощо. А вони, в свою чергу, акумулюють історично накопичений соціальний досвід і складають деяку систему світогляду, через яку людина певної культури оцінює, осмислює й переживає світ. У процесі соціалізації кожен індивід засво-

ює й "привласнює" ці слова та терміни, використовуючи їх як світоглядні орієнтири у своїй діяльності. Оскільки наукова діяльність виступає одним із видів соціокультурної діяльності, то вона неодмінно зазнає певного впливу з боку сукупного суспільного досвіду.

Суттєві суспільні трансформації завжди викликають революційні зміни в умонастроях людей, переосмислення та переоцінку ними тих раніше пануючих світоглядних орієнтирів, які вичерпали свої можливості як глибинні програми людської життєдіяльності. Ця теза стосується не лише нашого бурхливого й такого нестійкого сьогодення, а будь-якого періоду в історії людства, охопленого революційними змінами. У такі епохи соціального розвитку відбувається переоцінка існуючих слів і термінів, які здавалися раніше очевидними й безсумнівними. Це викликано тим, що будь-яке сприйняття людьми реальності відбувається через певні "культурні фільтри". У перебудові термінологічного апарату науки й культури особливу роль відіграє експлікація їхнього змісту, зіставлення цього змісту з реаліями буття.

Різні сфери культури в періоди становлення нових соціальних ідей отримують різний резонанс, відповідаючи на зміни у суспільному житті появою певних слів і термінів, які репрезентують нові ціннісні орієнтири. Причому визначення цих термінів не завжди адекватно передають зміст соціальних явищ, які виникають на гребені корінних змін у суспільстві. В такому випадку, як слушно зазначає Р.Порті, "найкраще, що ми можемо зробити, це пояснити, яким чином даний термін використовували різні автори, яких ми прочитали..., і що вони говорили, застосовуючи його" [*Порті Р.* Американская философия сегодня // Аналитическая философия: становление и развитие. – Новосибирск, 1997. – С. 445]. Можливо, це надасть сенс якимось новим альтернативам, новим контекстам, новим мовам.

Значна частина нині широко вживаних у різних галузях культури слів потребує філософської рефлексії, адже саме культурфілософський аналіз мови здатний вилучити архаїчне з неї, зберегти все цінне й актуальне для майбутнього, звичайно, піддавши попередні навички слововживання відповідній інтерпретації у нових соціокультурних умовах. На цьому ґрунті певним чином перехрещуються завдання філософського й лінгвістичного аналізу відповідної мовної культури.

А.Ю. Дудчик, асп., ФФСН БГУ, Минск*

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ВОЗМОЖНОСТЬ ГЛОБАЛЬНОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Если говорить о философии Гегеля, и, прежде всего, о его политической философии, то можно отметить, что она регулярно вызывает к жизни самые разные, вплоть до противоположных интерпретаций (начиная от расхождения между младогегельянами и до использования гегелевских идей теоретиками неосоциализма, неолиберализма и неоконсерватизма). Другой особенностью обращения к гегелевской философии является стремление ис-

* Рецензент – Т.Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф.

ходить из реалий современности, что заставляет исследователей вновь и вновь задаваться вопросом (сформулированным еще Б. Кроче в одноименной работе) о том, "что живо и что мертво в философии Гегеля".

Некоторые современные исследователи склонны рассматривать гегелевскую политическую философию как своего рода философское предвосхищение современных процессов глобализации (например, С.В. Хикс, подчеркивая амбивалентный характер гегелевских построений, все же говорит о нем как о "либерале и интернационалисте...", который вполне обоснованно может быть рассмотрен как далекий предтеча идеи ЕС" [*Hicks S.V. International Law and the Possibility of a Just World Order: An Essay on Hegel's Universalism.* – Amsterdam; Atlanta, 1999. – P. 49]) или, по крайней мере, говорят об эвристической значимости гегелевских идей и категориально-понятийного аппарата для понимания глобализации.

Если обратиться к современному пониманию глобализации (несмотря на всю его вариативность), то мы увидим, что многие исследователи отмечают если не приоритет, то очень существенную роль экономической составляющей глобализации. Именно экономика первоначально выступала своего рода движущей силой глобализации (единый мировой рынок, международное разделение труда) и одним из его важнейших оснований.

В гегелевской философии область деятельности, связанная с производственными и экономическими отношениями в широком смысле относится к сфере гражданского общества. Гражданское общество в понимании Гегеля является "ареной борьбы частных индивидуальных интересов, борьбы всех против всех" [*Гегель Г.В.Ф. Философия права.* – М., 1990. – С. 330] (Ш. Авиенери, например, интерпретирует гегелевское понятие гражданского общества как "универсальный эгоизм"). Не случайно состояние гражданского общества рассматривается философом как состояние природное, натуральное. Кстати говоря, вполне возможно проведение определенных аналогий между понятиями рынка и гражданского общества, как его политическим коррелятом. В частности, польский исследователь А. Новак отмечает, что "гегелевское определение гражданского общества в некоторых аспектах достаточно близко к классической модели свободного рынка" [*Nowak A. Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy // Filozofia polityczna Hegla / Red. Przyłębski Andrzej.* – Poznań, 2007. – S. 122]. Гражданскому обществу присущ ряд проблем и противоречий, разрешение которых силами и в рамках самого гражданского общества кажется Гегелю маловероятным. Поэтому гражданскому обществу требуется соответствующее правовое оформление и контроль, осуществляющийся в гегелевском понимании при помощи современного национального государства.

Кстати говоря, именно в параграфах, посвященных экономической сфере в "Философии права" вводится тема международного взаимодействия и рассматривается идея космополитизма, т.е. та проблематика, которая позволит современным исследователям говорить о философии Гегеля как своеобразном предвосхищении глобализационных процессов. Таким образом, используя гегелевский категориально-понятийный аппарат, можно проинтерпретировать глобализационные процессы как распространение состояния граждан-

ского общества до мировых масштабов. Отметим, что, в рамках гегелевской системы, просто расширение гражданского общества до мировых масштабов не может способствовать снятию его имманентных противоречий: как пишет по этому поводу Х. Оттманн, "ни одна из проблем гражданского общества не оказывается разрешенной в результате его универсализации" [Ottmann H. Realizm polityczny Hegla // Filozofia polityczna Hegla / Red. Przyłębski Andrzej. – Poznań, 2007. – S. 34]. Напротив, именно глобальный характер глобального гражданского общества больше не позволяет разрешать эти противоречия за счет его самотрансценденции и экспансии вовне.

Как мы видим, вполне возможна и эвристична интерпретация современной ситуации глобализирующегося мира в терминах гегелевской политической философии. При таком подходе одной из основных проблем можно назвать то, что глобализационные процессы происходят прежде всего в области экономики, опережая политико-правовое развитие. Однако расширение гражданского общества до мировых масштабов не означает разрешения его имманентных противоречий, а, напротив, способствует их накоплению. С точки зрения гегелевской философии, эти противоречия могут быть решены в области политики.

А.М. Ерёменко, канд. филос. наук, доц., ЛГУВД им. Э. Дидоренко, Луганск
event59@yandex.ru

КРАТКОЕ И ЯСНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

1. Что такое состояние?

Это наличие определённых возможностей воздействия и претерпевания данного объекта в данный момент времени. Соответственно другие воздействия и претерпевания оказываются невозможными для данного объекта в данный момент времени.

2. Что такое событие?

Это изменение состояния объекта. То есть, событие – это когда возможности А, В, С ... исчезли, а возможности D, E, F ... появились. Соответственно изменились и невозможности. Здесь возможны разнообразные варианты. Например, в состоянии N существовали возможности А, В, С, а в состоянии N' возможность А перешла в модус невозможности, но к В и С добавилась возможность D. Или: сохранилась возможность С и к ней добавились возможности E и F. Может быть и так: сохранились все возможности состояния N (А, В, С) и добавилась возможность D. Это и будет означать, что N сменилось N'.

Переход объекта от возможностей А, В, С к возможностям D, E, F есть субстанциальная основа движения времени от t^1 к t^2 .

3. Благодаря чему происходят исторические события?

Благодаря человеческим действиям, которые бывают двух видов: действия-реакции и действия-интенции.

4. Что такое событемы?

Событемы есть основные разновидности событий, то есть, основные виды изменений состояний общества.

5. Необходимо уразуметь, что изменения происходят не хаотично. Любое сущее может изменяться такими-то, но не такими-то способами. Подобно

тому, как существуют различные типы, виды, классы сущего, существуют различные типы, виды, классы изменений. Поясним ещё и так: если принять, что универсалии существуют, то отсюда следует, что существуют не только универсалии вещей, но и универсалии событий. Существуют не только универсалии типа: "человек", "лошадь", "звезда", -- но и универсалии типа: "битва", "встреча", "изобретение". Последние универсалии и будут событиями.

Виды изменений отчасти зависят от особенностей сущего, которое изменяется, отчасти имеют самостоятельную природу. Изменения не могут происходить как угодно. Они всегда происходят определённым образом. Обращаем внимание на то, что, подобно тому, как разновидностей вещей намного меньше, чем самих вещей, так же и разновидностей изменений меньше, чем самих изменений. Если мы определим событие как существенное изменение, то событием окажется ещё меньше.

6. В аспекте прошлого событием есть резервуары произошедших событий. В аспекте будущего событием есть резервуары возможных событий.

7. Чрезвычайно важны также основные способы человеческих действий, продуцирующих события. Эти способы можно считать аспектами событием, а можно ввести категорию способа событийствования. Второй вариант предпочтительнее.

8. История есть заполнение событием событиями, которое осуществляют индивиды и социальные группы, действуя теми или иными способами событийствования.

9. Одни события являются общими для всех эпох и для всех цивилизаций, другие характерны для тех или иных эпох, третьи – для тех или иных цивилизаций.

10. То же самое справедливо относительно способов событийствования.

11. Если рассмотреть исторических деятелей как осуществителей событий (актантов), то одни актаны способны осуществлять события одних событий и не способны осуществлять события других событий. Другие -- события других событий, но не события первых событий. Некоторые актаны способны осуществлять события многих (в пределе -- всех) событий, некоторые -- лишь одной событием.

12. То же самое справедливо относительно способов событийствования.

13. Если классифицировать события, способы событийствования и разновидности актантов, то формируется новая научная дисциплина -- структурная история. И это будет принципиально новым пониманием истории.

В этом сущность предлагаемой мною философии истории.

В.О. Жолдоков, асп., НАУ, Кирг

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ВЗАЄМОДІЇ ЕТНІЧНИХ КУЛЬТУР

Двадцять століття виявилось чи не "найбагатшим" на пролиття крові на між-етнічному ґрунті як за географічними масштабами, так і за кількістю принесених жертв. Особливо значні людські й матеріальні втрати прийшлися на дві світові війни, в яких вагому роль відіграли міжетнічні суперечності. Проте людство не винесло з них уроків, оскільки й після закінчення найкривавішої другої світової

війни то в одному, то в іншому регіонах земної кулі постійно спалахували й продовжують спалахувати криваві сутички, які несуть все нові людські жертви. Навіть існування міжнародних організацій, які покликані вирішувати або хоч би приглушувати взаємну неприязнь певних етносів, які через культурно-історичні обставини опинилися поруч (етнічні й релігійні спільноти – на Балканах, араби й євреї – на Близькому Сході, індійці та пакистанці – в Індії тощо).

Як зазначають дослідники, після закінчення "холодної війни" у світі мали місце понад тридцять кровопролитних конфліктів, більшість з яких відбувалися через міжетнічні суперечки. Причому, якщо в період 1945–1960 років серед таких конфліктів збройну сутичку займали трохи більше половини від усього їх загалу, то в 1960–1990-х роках їх частка зросла до трьох четвертих. Особливістю цих конфліктів є їх надзвичайно руйнівні наслідки для цивільного населення, а також посилення нетерпимості представників етнічних груп, втягнутих у збройний конфлікт, після закінчення бойових дій. Небезпечність її полягає в тому, що ця нетерпимість всотується новими поколіннями конфліктуючих етносів.

Саме тому втілення принципу толерантності як загальнолюдської цінності, яка сприяє встановленню миру та добросусідських стосунків між різними етнічними, національними, релігійними спільнотами в окремих регіонах і у всепланетарному масштабі, має стати турботою міжнародних організацій і кожної держави. А дослідження варіативності дії цього принципу в різних соціальних практиках і специфічності його виявів у реальних відносинах між етнокультурними утвореннями є актуальним завданням суспільних наук, в тому числі й соціальної філософії.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть у зарубіжній і вітчизняній філософсько-соціологічній літературі зазначеній проблемі приділено немало уваги. Достатньо назвати роботи С.Хантінгтона, Ф.Фукуями, Й.Хейзіни, В.Іноземцева, В.Лекторського, В.Толстих, С.Кримського, Ю.Павленка та інших. На наш погляд, у контексті феномену глобалізації розробка теорії толерантності у поєднанні останньої з принципами гуманізму й плюралізму в міжнародних, міждержавних, міжконфесійних, міжетнічних стосунках найповніше представлена у працях Ф.Фукуями, В.Лекторського та В.Толстих.

У соціально-філософських концепціях зазначених авторів не лише виявлені причини конфліктів між спільнотами, що сповідують різні, а то й протилежні духовні цінності, а й окреслені теоретичні засади безумовності принципів толерантності, гуманізму та плюралізму в сучасних геополітичних умовах. Зокрема, В.Лекторський показує, що терпимість сьогодні більшою мірою, ніж будь-коли раніше в історії людства, є не просто абстрактним філософським ідеалом, а абсолютно практичною умовою виживання [Лекторський В.А. Толерантность, плюрализм и критицизм // Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. – С. 22]. І разом з тим її втілення в реальні стосунки між народами супроводжується численними труднощами, зв'язаними з абсолютизацією кожним соціокультурним утворенням власних духовних цінностей, а також значним впливом політичної, релігійної тощо ідеології на свідомість відповідного етно-національної чи релігійної спільноти.

Проте толерантність не можна розглядати як байдужість, оскільки в такому разі неможливо встановити відносини взаємодії, що ведуть до взаємного збагачення культур різних соціальних груп і народів. Фундаментом для

змістовної, а не формальної толерантності може стати погодження ними на теоретичному й практичному рівнях основних моральних норм, сповідувannya принципів, вироблених ООН, ЮНЕСКО та іншими авторитетними міжнародними організаціями. Адже не випадково ЮНЕСКО було оголошено 1996 рік роком толерантності. Цей факт зайвий раз підкреслює важливість дотримання цього принципу як керівного у міжнародних відносинах.

Принцип толерантності не можна співвідносити і з неможливістю порозуміння між етнічними культурами чи релігійними конфесіями. Незважаючи на суттєву відмінність у менталітеті, мовах, релігійних віруваннях, звичаях, традиціях і т.д., у людських взаєминах існує немало точок дотику, які можуть слугувати підставою для взаємного визнання цінностей іншої культури. Важливо, щоб остання не розумілася як чужа, з якою необхідно боротися аж до знищення.

Для наповнення принципу толерантності реальним змістом важливо спиратися на визнання того факту, що плюралізм релігійних, політичних, моральних, естетичних тощо цінностей є природним для існування людства як цілісної системи. А спроби фізичного знищення чужих культур, як свідчить історія, приводять лише до пониження й самознищення культури народів-завойовників. Принцип плюралізму вказує на однакову цінність для світової спільноти всіх існуючих на землі етно-національних культур і заперечує будь-які переваги одних культурних форм над іншими. Звідси випливає безпідставність тлумачення принципу толерантності як поблажливості.

При всій відмінності культур різних народів, їм доводиться спільно вирішувати економічні, екологічні, науково-технічні й інші проблеми, які мають глобальний характер, а отже, необхідна концентрація чималих матеріальних і фінансових зусиль для їхнього вирішення. У свою чергу, цього неможливо досягнути без взаємного толерантного ставлення до цінностей кожної культури.

Отже, в умовах глобалізації, яка передбачає взаємну залежність усіх локальних спільнот і їх культур, принцип толерантності найбільше відповідає природному бажанню кожної спільноти не лише вижити, але й зберегти свою культурну ідентичність. Він вимагає взаємної поваги до матеріальних і духовних цінностей кожної етнічної культури, а також критичного перегляду власних поглядів і позицій щодо абсолютизації уявних переваг культури свого народу. Лише на таких теоретичних і практичних засадах людство не лише виживе, а й зростатиме матеріально і духовно.

А.М. Журавльова, студ., КНУТШ, Київ*
anna.zhuravlova@gmail.com

РЕАКТУАЛІЗАЦІЯ ПОНЯТТЯ "ВИЗНАННЯ" У КРИТИЧНІЙ ТЕОРІЇ СУСПІЛЬСТВА

У суспільстві все частіше стає наявний такий стан особистості, коли індивідуальна самосвідомість витісняється і замінюється різними формами групової свідомості (індивід живе у вихорі постійних інтеракцій, сприймаючи наві'язані йому ролі), тобто здійснюється певне знеособлювання особистості.

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

Плюралізм у культурній реальності, як зазначали представники критичної теорії суспільства у Франкфуртській школі – це не означає можливість власного вибору, це є лише набір альтернатив, що пропонує система. У представників всіх поколінь критичної теорії суспільства приділяється особлива увага "метафізиці влади", яка контролює самоідентифікацію індивіда, тим самим відбувається деформація прагнень індивіда. Габермас як представник другого покоління критичної теорії суспільства так само веде мову про відмову від панування у комунікації, становлення вільної ідеальної комунікації та системи взаєморозуміння. Особливістю останнього періоду Франкфуртської школи є Габермасівська відмова від суб'єктивізму та включення спільнісного життєвого світу. Габермас вводить поняття комунікативної дії для позначення процесу самоідентифікації індивіда.

Для Габермаса в комунікації відбувається спільна актуалізація сенсу різними індивідами. Сенс сенсу полягає у тому, що він має бути розділений інтерсуб'єктивно, що уможлиблюється тотожністю значення. Така тотожність для Габермаса зводиться до інтерсуб'єктивного визнання правил. Габермас спираючись на теорію Д.Міда намагається прояснити поняття значимості через взаєморефлексивність очікувань, це забезпечує єдиний горизонт очікувань для всіх суб'єктів. Через поняття взаєморефлексії Габермас і виходить на поняття взаємовизнання суб'єктів. Така "схематична" позиція Габермаса спирається на інтеракціоніську позицію Гегеля, який у своїх Йенських лекціях визначив, що взаємодіючі індивіди визнають один одного, спричиняючи тим самим моральний характер їх відносин. Від Гегелевої позиції діалектичності моральності Габермас виводить "боротьбу за визнання" – як постійну репресію та подальше встановлення ситуації як морального відношення. "Боротьба за визнання" уможливлюється залежністю тотожності мого Я від визнання тотожності іншого Я, що попередньо визнає моє Я. Габермас постулює, що людина як соціальний індивід формується тільки в процесі комунікації і суто гуманізованим Я – є "комунікативне Я". Комунікативне Я, що поміщується у комунікативний простір в процесі соціалізації за допомогою мовних компетенцій, які формуються на основі визначеної системи правил. "Нормативний зміст моралі необхідно роз'яснити за допомогою визначених форм взаємовизнання: те, що ми думаємо, коли кажемо про моральну "точку зору" співвідноситься перш за все з бажаними або необхідними якостями відношення, якими суб'єкти підтримують один одного. Один з фундаментальних доказів того, що можливість моральності висходить з інтерсуб'єктивності життєвої форми індивіда: індивід зобов'язаний своєю ідентичністю встановленню такого практичного відношення з собою, яке з першої миті залежить від сприйняття інших і позитивного відношення з їх боку" [Хабермас Ю. Етика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер.с нем. – СПб., 2000 – С. 67–81]. Через комунікативну взаємодію Габермас виводить поняття сенсу, який за Габермасом є ідентичним значенням у взаємній рефлексії очікувань суб'єктів, які взаємно визнають один одного. Поняття визнання у Габермаса стосується інтерактивного простору – визнання відношення між своїм Я та іншим. Аксель Хоннет представник останнього покоління критичної теорії реактуалі-

зує це поняття у тотальному вимірі розгляду інтерсуб'єктивності, чим розширює межі. Якщо у Габермаса головним є "комунікуючий індивід", то Хоннет концентрується на "індивіді, що визнає".

Проблема визнання є передумовою соціального у індивіда чи все ж такі результуючою силою. Чи створює індивід сам собі умови визнання чи визнання є функцією соціального? Хоннет висуває свою гіпотезу на основі поняття визнання. У якості "внутрішньосвітової трансценденції" Хоннет розглядає концепт "боротьби за визнання", яка є детермінантою формування багатомірної особистісної ідентичності. Хоннет обґрунтовує свій концепт визнання як генетично, так і категоріально пріоритетним перед пізнанням. Визнання базується на аффірмативності – що є первинним проявом самої людськості, яка вказує на людське "так". Така установка є інтелектуальним та психологічним способом вираження нашої благонадійності, відкритості для себе та іншого. Установка визнання – це умова формування особистості, яка здатна здійснювати когнітивні акти та зорієнтуватись на епістемологічну здатність. Хоннет також реактуалізує центральний концепт критичної теорії суспільства – уречевлення, що виступає у позиціях Хоннета – як "забуття визнання" (*Anerkennungsvergessenheit*), що є соціальним витоком уречевлення. У "відчуженні" визнання Хоннет вбачає виникнення соціальних патологій – розрізняючи уречевлення та деперсоналізацію. Один з прикладів соціальної патології для Хоннета є інституалізація практики, яка детермінує ізоляцію цілі споглядання. Забуття визнання ставить все теж проблемне питання про реїфікацію, як і в попередніх поколіннях критичної теорії суспільства, але вже реїфікацію комунікації. На комунікативні акти накладаються системні інтерпретації, які невідлужно поняття визнання, воно стає безкорисним. Комунікуючи за таких умов стає просто ментальним конструктом, який вкладається у рамки систем інтерпретації (таких наприклад як опитування). Визнання за Хоннетом є багатовимірним, та притаманне будь-яким міжсуб'єктивним взаємовідносинам. Хоннет також висуває поняття взаємовизнання – яке є визначальним для обох суспільних суб'єктів. Взаємовизнання по-перше конструює повноцінну ідентичність суб'єкта – самоусвідомленість, по-друге відіграє значну роль у інтегральних процесах становлення суспільства. Головною думкою Хоннета постає те, що суспільство конструюється як спільність саме завдяки взаємовизнанню його членів. Хоннет застосовує свою власну типологію визнання, розділяючи його на емоційне, правове та соціальне. В основі емоційного визнання лежить принцип любові чи турботи. На цьому рівні визнання виражається у безперервній взаємній емоційній увазі, та базується на балансі між залежністю та самостійністю, між симбіозом суб'єктів та самоствердженням особистості. Наступним рівнем визнання є правове визнання, яке базується на принципах правової рівності. На цьому етапі визнання суб'єкт визнає норми суспільства шляхом інтерналізації генералізованого іншого, який імпліцитно нагадує суб'єкту про його обов'язки по відношенню до іншого. Правове визнання дає вихід на наступний рівень, де засадничою умовою є поява морального суб'єкта, що уможливорює соціальне. "У контексті етики дискурсу під визнанням обов'язково мається на увазі взаємовизнання одночасно у особливостях кожного та рівності кожного. У межах

подальшого розвитку комунітаризму категорія визнання на сьогодні використовується для того щоб охарактеризувати такі форми оцінки інших, які типовим чином формуються у горизонті суспільної солідарності" [Хоннет А. Между Аристотелем и Кантом: Очерки морали признания // Хора. – 2008. – № 3. – С. 91–105]. Остання фаза визнання концентрується у сфері соціального – а саме підпорядкована реалізації суспільних цілей. Хоннет зазначає, що суб'єкти одного суспільства можуть поважати та визнавати один одного, коли вони визнають цінності та цілі даного суспільства. Тут мова вже йде про субординацію індивідуальних якостей і внутрішньо-ціннісних характеристик суспільства. На відміну від правового визнання роль вже грають саме специфічні індивідуальні якості індивіда, які можуть принести унікальну практичну користь суспільству, на відміну від правового визнання, де головним виступають якості, які присутні у кожного індивіда і підпорядковуються нормі. Саме завдяки своїй специфічності індивід може досягнути соціального визнання, та перейти на найвищий рівень самовизнання. Всі етапи визнання ведуть до формування кінцевої я-ідентичності. Натомість антагоністичне визнання як не-визнання може призводити до бар'єрів на шляху формування позитивної ідентичності. Такі форми не-визнання не є негативними, адже вони я необхідними для появи визнання як такого, що взагалі уможливлює боротьбу за визнання – яка на думку Хоннета є рушійною силою суспільного розвитку.

М.С. Захарченко, студ., КНУТШ, Київ*
Marysiatooowise@ukr.net

КОНЦЕПЦІЯ К. ГІРЦА – ІДЕОЛОГІЯ ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ

Щоб побудувати концепцію ідеології як інтеграції чи ідентичності, необхідно звернутися до К. Гірца. На даному етапі досягається рівень символізації – рівень у межах якого відбувається спотворення, і в царині якого має місце процес легітимізації. Основним ставленням тут є не підозра, а розмова. У розмові криється інтерпретативне ставлення. Це ставлення пов'язане з концептуальною системою, що має семіотичний характер. Цікавою видається спроба Гірца розглянути концепцію ідеології, використовуючи інструментарій сучасної семіотики. Концепція символічної діяльності є центральною для Гірца, оскільки й саму культуру він тлумачить як семіотичний процес. Діяльність сама по собі є символічною у тому розумінні, що вона витлумачується, виходячи з фундаментальних символів. Слід зауважити, що Гірц прагне продемонструвати, що діяльність керується символами зсередини, а називає ці символи зовнішніми – на противагу типу символів, що застосовуються генетиками, де коди включаються до живого організму. Це розрізнення між зовнішньою та внутрішньою моделями є спробою встановити межу між моделями, які використовуються у біології і тими, що стосуються культурного життя. Позиція Гірца полягає у тому, що біологічна пластичність та гнучкість людського життя не дає нам вказівок щодо поведінки у різних культурних

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

ситуаціях. Отже, нам потрібна система символів та моделей іншого ряду, котрі є вже не природними, а культурними. Культурні моделі є програмами, що забезпечують, на думку Гірца "шаблон чи копію для організації соціальних або психологічних процесів, майже так само, як генетична система забезпечує такий шаблон для організації органічних процесів" [Гирц К. Идеология как культурная система // Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 216]. Семіотичний процес забезпечує план.

Аналіз, проведений автором, приводить до висновку про можливість порівняння ідеології з риторичними засобами дискурсу. На думку Гірца, "не маючи уявлення про те, як функціонують метафора, аналогія, іронія, двозначність, гра слів, парадокс, гіпербола, ритм та усі інші елементи того, що непереконливо зветься "стилем" ... надаючи особистому ставленню загальнодоступної форми, "ми не можемо керувати "запровадженням ідеологічних суджень" [Там же. – С. 209]. Дійсно вражає Гірцева спроба поєднати аналіз не лише із семіологією у широкому розумінні цього слова, але й з тією її частиною, яка має справу з риторичними засобами. Можливість того, що риторика може бути інтегративною і не обов'язково оманливою, виводить нас до позитивного розуміння ідеології. Ідучи цим шляхом, можна сказати, що залишається щось незмінне у цьому понятті. Відкинувши два інші рівні ідеології (рівень ідеології як спотворення та рівень ідеології як легітимізації, інтегративна), функція все ж залишиться.

На підставі аналізу ідеології як інтегративного явища, необхідно наголосити на наступних моментах. По-перше, трансформуючи спосіб витлумачення ідеології, з необхідністю робиться наголос на тому факті, що не існує такої соціальної діяльності, яка не була б вже символічно опосередкованою. Таким чином, вже буде надоречним твердити, що ідеологія є чимось на зразок суперструктури. Відмінність між суперструктурою та інфраструктурою повністю зникає, оскільки символічні системи вже належать до інфраструктури. Другий момент – це кореляція між ідеологією та риторикою. Тут ідеологія виступає не спотворенням комунікації, а риторикою базової комунікації. Існує ж риторика базової комунікації, бо неможливо виключити риторичні засоби з мови, оскільки вони є її внутрішньою складовою. У своїй інтегративній функції ідеологія так само є базовою та невідворотною. Необхідно додати ще один позитивний момент ідеології як інтеграції. Він полягає у тому, що вона підтримує інтеграцію не лише у просторі, а й у часі. Ідеологія існує як у синхронному, так і у діахронному вимірі. У другому випадку пам'ять щодо основних групових подій є надзвичайно важливою, оскільки повторне програмування цих базових подій є суто ідеологічним актом. У такому разі дана постійна пам'ять групи є ідеологічною структурою, що може функціонувати позитивно в якості інтегративної структури.

На завершення буде доречним сказати, що поняття інтеграції є припущенням двох інших головних понять ідеології – легітимізації та викривлення, однак воно все ж функціонує, спираючись на попередні два терміни. Ідеологія хоч і зберігає ідентичність, але водночас вона прагне законсервувати існуюче, а тому є опором. Ідеологія спрацьовує на межі між інтегративною функцією та опором.

ЕТНОНАЦІОНАЛЬНЕ ЯК ЧИННИК СОЦІАЛІЗАЦІЇ ІНДИВІДА

Якщо говорити про етнонаціональне як об'єктивно існуюче явище, то воно, з одного боку є процесом, а з іншого його можна розглядати як категорію.

В категоріальному сенсі етнонаціональне – це природно-соціальна визначеність духовної спорідненості людей.

Коли ж етнонаціональне розглядати як процес, то тут ми маємо справу з джерелом соціокультурної адаптації особистості, розвитком індивіда, а далі і соціуму взагалі.

Етнонаціональне – це реальність органічної єдності природного і соціального. З точки зору природи підґрунтям етнонаціонального є етнос, якщо ж брати до уваги штучне, соціальне то – нація.

Якщо висловитись мовою В.Вернадського, то етнонаціональне – це своєрідний ноосферний процес, тобто розумна оболонка Землі.

Під соціалізацією, в буквальному сенсі цього слова, розуміється процес формування особистості, тобто, коли штучно створюються системи, умови, шляхом яких змінюється не тільки людина, а й суспільство взагалі. Даний процес можна розглядати передусім як становлення базових людських якостей – мислення, свідомості, самосвідомості, певних норм соціальної поведінки.

Людина при народженні не є людиною в повному сенсі цього слова, нею вона стає в процесі соціалізації, шляхом залучення людини до культурних цінностей, які виробило суспільство протягом свого історичного розвитку.

В зв'язку з тим, що в процесі етнізації залучається дуже великий об'єм інформації, який постійно збагачується, даний процес триває все життя. Кінцевою метою етнізації є особистість як представник певного етносу з набором психологічних, моральнісних, ціннісних тощо констант, які відображають належність даного індивіда до тієї чи іншої соціальної структури.

Етнонаціональність є іманентною сутністю особистості, завдяки якій ми відчуваємось співпричетними до своєрідного суспільного організму. Етнонаціональні представники не просто ідентично діють і мислять, вони перш за все, свідомі своєї співпричетності до даної етнонаціональної спільноти, тобто ідентифікують себе з даною етнонацією. В такий спосіб відбувається поділ на "своїх" та "чужих".

Жодна людина не може існувати поза етносом, нацією, таким чином, для вивершення етнонаціональної особистості останній необхідно, насамперед, долучення та оволодіння етнонаціональним простором даної культури.

Становлення людини не може відбутися поза етнонаціональною спільнотою і навпаки, етнонаціональний розвиток є результатом людської творчості, етнічної енергії, культури, національної свідомості.

Таким чином ми бачимо, що розгляд даного питання є актуальним у будь-якому плані, оскільки саме етнонаціональне відіграє неабияку роль у становленні правильно орієнтованої, повноцінної особистості, яка повинна йти цивілізованим шляхом.

УКРАЇНА ХХІ СТОЛІТТЯ: ОСНОВНІ ПРОГНОСТИЧНІ СЦЕНАРІЇ РОЗВИТКУ

Перехідний період, який переживає сучасне українське суспільство, супроводжується конфліктами, пов'язаними з формуванням нових соціальних структур. Відбувається ціннісна переорієнтація, усвідомлення і формування особистісних, групових, національних інтересів, зміна комунікативної структури (створюється відкрите суспільство), руйнування старих і створення нових схем легітимізації (постсоціалістичне суспільство перебуває у пошуках ідеології).

Перші десятиліття ХХІ століття для України – це час завершення формування демократичної системи влади, національної політичної еліти, дієвої багатопартійності. Реалізація перетворень у цих напрямках можлива на основі забезпечення прав і свобод людини і громадянина, викорінення корупції, подолання впливів кримінальних кланів на формування політичного курсу держави. Без політичної, адміністративної, судової реформ, які б забезпечили збалансованість гілок влади, створили б систему противаг у відносинах між ними, неможливо позбутись авторитарних тенденцій. Щодо соціальних реформ, то їх здійснення необхідно підсилити інституціональними перетвореннями. Пріоритетне завдання останніх полягає у тому, щоб створити ефективну систему управління майном, що залишилось в руках держави.

Вихід України з фінансово-економічної кризи, модернізація економіки, підвищення продуктивності праці хоча б до рівня центральноєвропейських держав охопить період щонайменше до 2015 року. Досягнення таких цілей може відбутися за двома сценаріями. Перший передбачає ефективну економічну реформу на базі поєднання ринкових механізмів і державного стимулювання. Другий може бути пов'язаний з подальшою централізацією державної влади і посиленням її тиску на користь прискорення економічних реформ. Найреальнішим, на наш погляд, буде змішаний сценарій. Такий сценарій може дати 3-5 % зростання внутрішнього валового продукту, але якість життя населення, особливо його бідної частини, зростатиме повільніше, ніж ВВП, оскільки значна частина доходів витрачатиметься на вирішення проблем, що виникли за роки незалежності України або залишились ще від попереднього розвитку.

Велику загрозу для поступального розвитку української держави у ХХІ столітті становитиме демографічна криза. Посилюватимуться тривожні тенденції зменшення кількості населення, скорочення тривалості життя, зростання показників розлучень і самогубств. До 2015 р. Україна "постаріє": на 1000 осіб працездатного віку припадатимуть 438 пенсіонерів. Останні становитимуть 21, 7 % населення країни. Інша демографічна проблема – еміграція населення України. Усього до 2008 р., за даними уповноваженого з прав людини Верховної Ради, з України емігрувало понад 7 млн. людей. Якщо рівень еміграцій у світі становить 2,5 % населення світу (150 млн. емігрантів), то емігранти з України становлять 10-12 % до населення України або 20 % її працездатного населення.

Подальший розвиток України як незалежної і впливової держави світу можливий на основі сильної та ефективної політичної влади. У контексті зазначеного

є проблема, що сьогодні, безумовно, загострюється: – як зробити так, щоб незалежність України могла бути джерелом гордості для всього нашого народу. Українське суспільство і сьогодні не має чітких уявлень про шляхи подальшого розвитку країни. Відсутня мрія (ідея), що могла б згуртувати народ України. В силу очевидних історичних і соціальних причин ні намагання адептів націоналізму і повного розриву з радянською спадщиною, ні ідеї повернення до старого – не можуть сьогодні стати прийнятими і зрозумілими для всього народу.

Такою об'єднуючою "народною мрією" могло б стати культурне лідерство України в цивілізованому просторі життя і діяльності братерських слов'янських народів – українського, російського, білоруського. Україна ХХІ століття у такому випадку може стати одним із цивілізаційних центрів-центром виробництва нових змістів, цінностей, творчих форм діяльності.

Однак досягти даної мети буде нелегко. Доведеться зазнати відвертого і прихованого тиску тих сил, які найменше зацікавлені у відродженні могутності народів розваленого Союзу, їх успішному розвитку. Потрібно, переборюючи прорахунки минулого та сьогоднішні помилки, починати реставрувати поруйноване, створювати справжню незалежність для народу України. Незалежність від свавілля політиканів, від пограбувань "демократичних" верховодів та їх спільників; від горя, злиднів, безправ'я в ім'я утвердження людяності, добра, справедливості.

О.М. Зелінський, студ., КНУШ, Київ

ЕКОНОМІЧНА СВІДОМІСТЬ: СУТНІСТЬ ТА МЕХАНІЗМ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Теоретичний аналіз різних вимірів соціально-економічної діяльності актуалізує необхідність дослідження економічної свідомості – важливої категорії сучасного соціогуманітарного знання. Означена категорія входить до системи понятійних координат науки і відображає результати сприйняття суб'єктом тієї частини оточуючої дійсності, яка пов'язана з економікою, а також його свідомі дії та стани, нею обумовлені.

Економічна свідомість, будучи образом економічної дійсності, орієнтована на відображення і перетворення даної дійсності, піддає її емоційній оцінці, забезпечує економічну діяльність, попередньо проектує дії та передбачаючи їх наслідки. Це дозволяє моделювати процеси прийняття рішень, контролювати і керувати економічною поведінкою, виступати в якості раціональної основи суб'єктивних її механізмів.

Традиційно у структурі економічної свідомості виділяють три основні форми – масову, групову та індивідуальну. У першому вимірі економічна свідомість визначається як масова свідомість суспільства стосовно економічних питань, що мають важливе значення для різних категорій населення та далекосяжні економічні наслідки. При цьому вона розглядається як особлива підсистема зі своїми специфічними механізмами детермінації і відносною автономією, охоплюючи рівень сподівань людей та оцінку ними своїх можливостей впливати на економічну систему; соціально-економічні цінності великих груп людей (стабільність, рівність, економічна та соціальна справедли-

вість); швидкозмінні думки та настрої, пов'язані з оцінками існуючого економічного становища в країні, регіоні та на окремому підприємстві.

У другому вимірі економічна свідомість розглядається як узагальнена свідомість організованих конкретних груп людей, як сукупність думок та уявлень, що визначають основний зміст та напрямки їх економічної активності. У третьому (індивідуальному вимірі) вона розглядається як особлива якість окремих особистостей, здатних адекватно сприймати економічну ситуацію, більш-менш точно її оцінювати та цілеспрямовано діяти.

Серед структурних її компонентів виділяють економічні емоції та почуття; перцептивну сферу економічної поведінки (ставлення до грошей, товарів, послуг, реклами, методів продажу тощо); економічні уявлення (як функціонує економіка, як створюється економічний суб'єктивний образ – здатність розуміти економічні явища, засвоювати та співставляти економічні теорії з імперативами економічних законів) та економічне мислення (система поглядів на закономірності економічного розвитку, сутність економічних явищ та процесів). Останнє є структурним елементом мислення кожної людини, зміст якого зумовлений типом суспільних відносин, місцем індивіда у соціальній структурі, умовами його життя й праці, рівнем його інтелекту й потреб, отже, певною системою поглядів на сутність його господарювання та економічних процесів взагалі.

Визначальними елементами економічного мислення є вміння знаходити оптимальні рішення для підвищення економічної ефективності окремого підприємства, галузі та народного господарства, оволодіння новітніми методами технологічних, проектно-конструкторських розробок; запровадження сучасних інформаційних та телекомунікаційних технологій; орієнтування на раціональне використання економічних і природних ресурсів.

Важливим структурним елементом економічного мислення є економічне знання як основа формування економічного світогляду (активного чи пасивно-приспосовницького як на індивідуальному, так і на загальносуспільному рівнях), загальних засад стратегії соціального менеджменту, від успішності якої залежить ефективність соціально-економічного розвитку суспільства. Економічне знання – це засвоєна суб'єктом (одержана ззовні або самостійна вироблена ним) економічна інформація. Творче економічне знання (як і економічне мислення в цілому) ґрунтується на практичному використанні розуму.

Майбутнє нашої ринкової економіки, тип соціально-економічного розвитку багато в чому неясні. Серед населення існує негативна реакція на намагання встановити в Україні капіталізм, адже радянська економічна школа мала не тільки прорахунки, але й досягнення. Поки що не знайдено адекватних теоретичних альтернатив, прийнятих для становлення і подальшого розвитку української ринкової економіки. А шляхи вирішення соціальних питань взагалі залишаються відкритими, враховуючи те, що характерною особливістю нашої громадської думки є розуміння економіки як однієї із сфер життя, пронизаного духовним і моральним началами.

Ще одним елементом економічної свідомості є вольовий компонент, який включає економічні норми, економічний інтерес, економічну діяльність.

Основним механізмом функціонування економічної свідомості є активне відображення оточуючої дійсності відповідно до потреб та інтересів суб'єкта.

Означена свідомість функціонує у системі безперервних прямих та зворотних зв'язків з оточуючою дійсністю: перші забезпечують отримання адекватної економічної інформації, а другі – дають можливість діяти, використовуючи ці дані. Відображення є підґрунтям для економічної поведінки, результати якої, в свою чергу, забезпечують подальше відображення реальності, що змінилася.

М.В. Ілляхова, асп., КНУТШ, Київ*

СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС ЯК ФАКТОР ВИНИКНЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Час сутнісно пов'язаний з людською культурою, становленням соціально-го космосу, створення ціннісних параметрів буття. Час є тим першопочатком, що передбачає появу культури, визначає та формує її специфіку.

Виокремлення часу з буттєвого контексту саме і є витоком культури, ривком первісної людини поза межі біологічного. Цей ривок вимагав підтвердження щойно здобутої реальності її сутнісного статусу. І часова реальність знаходить опору у сакральності таїни ритуалу. Завдяки ритуалу людина стверджується у власному бутті та формує смисловий контекст сумісної діяльності. "Потреба у соціальному співробітництві – є основою соціальних систем часу" – зазначає П.Сорокін та Р.Мертон. [Pitirim A. Sorokin, Merton K. Robert. Social time: A methodological and functional analysis // American Journal of Sociology. – Vol. 42, Iss. 5. – P. 615]. Таким чином, якість соціального часу визначається у віруваннях та звичаях, що є спільними для групи.

Відтак, вираження часу відображають соціальне життя групи. Назвами днів, місяців, років фіксуються ритми життя колективу. Однорідність соціальної діяльності не потребує астрономічних рамок. Кожна група зі своїми власними спільними зв'язками відраховує свій час відповідно своїй поведінці. За словами Артемова В.А соціальний час – це "час суспільного буття людей, тобто їх матеріальної діяльності та відношень, в які вони вступають у процеси своєї діяльності" [Артемов В.А Социальное время. Проблемы изучения и использования. – Новосибирск, 1987. – С. 9]. Таким чином, соціальний час фіксує єдність тривалості, послідовності, здійснення обсягу духовно-практичної діяльності та її результатів.

В даному випадку йдеться про утворення спільного світосприйняття та появу соціальної інтерпритації людьми категорій часу, що проникає у всі сторони суспільного та індивідуального життя. Так, завдяки появі спільного соціального контексту людина долає первісний жах перед смертю, саме це і "визначає виникнення історії як цивілізаційного процесу" – зазначає С.Кримський [Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 34].

Таким чином, історія починається з події, яка відображає спільні дії групи, що мають важливе соціальне значення. Так виникає соціальна необхідність забезпечення регулярності та координації таких соціальних дій. Дану функцію забезпечує календар, але він не є лише фіксацією астрономічного часу,

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

оскільки вимірювання часу залежить від організації та функцій групи. Образ життя визначає феномени, що репрезентують початок та кінець пір року. У свою чергу вибір даних феноменів залежить від корисності та цінності їх для групи. Відповідно, структура часу змінюється з соціальною структурою суспільства. П.Сорокін та Р.Мертон зазначають, що "час – це поняття, та воно конструюється кожною людиною під впливом суспільства, в якому вона живе" [Pitirim A. Sorokin, Merton K. Robert. Social time: A methodological and functional analysis. – P. 619].

У всіх систем календаря є одна спільна характеристика – вони виникають з соціальних потреб. Всі періодичні події у суспільстві потребують певний спільний засіб для визначення часу, який був би зрозумілий для всіх. Релігійні церемонії, ритуали тощо потребують складної взаємодії багатьох людей у фіксований час. Так з'являється спільна темпоральна схема, що синхронізує та координує людські дії. Як наслідок, спільна основа була віднайдена в астрономічних явищах, що і створили уявлення про неперервність та незворотність часу. Так соціальна функція відліку та позначення часу як необхідного засобу координації соціальної діяльності стала імпульсом для появи систем астрономічного часу.

Таким чином, саме соціальний час, що відображає ритм спільної життєдіяльності лежить в основі категорії часу, оскільки лише у суспільній формі людським розумом могли бути схоплені часові відношення. Так осмислюючи час, ми відкриваємо логіку світового руху, що репрезентований історією, та віднаходимо сенс творення культури. Саме тому аналіз соціального часу дозволяє дати відповідь як на суттєві світоглядні питання сучасності, так і вирішення конкретних методологічних питань, що пов'язані з упорядкуванням та пошуком перспектив розвитку культурного буття людства.

А.М. Іщенко, асп., НТУУ "КПІ", Київ
kuchma_anna@mail.ru

ПРИНЦИП КОЛЕКТИВІЗМУ VS ПРИНЦИПУ КОРПОРАТИВІЗМУ

Міжособистісні відносини і соціально-психологічний клімат, притаманний колективу, мають визначальне виховне значення для членів колективу, відтак принцип колективізму на всіх рівнях освіти, в тому числі і у вищій освіті має посідати чільне місце. Людина повинна формуватися як спеціаліст і як власне людина, особистість в атмосфері дійсної колективності, щоб навчитися потім, – в дорослому житті, у професійній кар'єрі, – жити в таких умовах, відтворюючи отриманий під час навчання спосіб співжиття на виробництві.

З філософської точки зору все просто: особистість є суспільним продуктом, а тому й соціалізуватись повинна у суспільстві, в колективі, в групі. На жаль, останніх часом створення колективного духу в студентському середовищі почало щоби́льш набирати рис корпоратизації. Навіть в повсякденній мові "колективний дух" все частіше називають "корпоративним духом". Добре, якщо це є лише за формою (або назвою), даниною моді, бо за сутністю корпорація та колектив мають протилежний освітній та виховний вплив. Ма-

ють протилежну сутність. Корпорація – це сукупність атомізованих індивідів. Кажучи словами Маркса: "суррогат колективності" [Маркс К., *Енгельс Ф.* Соч. – 2-е изд. – Т. 3. – С. 75] Діяльність колективу завжди спрямована на досягнення цілей, що є корисними не тільки самому колективу (або окремим його членам), а й суспільству в цілому. Тоді як корпорація поєднана цілями лише своїми власними, внутрішніми, утилітарними. Приносити користь ще комусь для корпорації не є обов'язковим, а носить лише побічний ефект. Такий підхід, на нашу думку, не є продуктивним, бо здатен навчити жити лише за формулою "людина людині...конкурент", вишколити виключно почуття загостреної конкуренції. Він не дозволяє людині в процесі навчання відчувати весь благодатний та благотворний, – гуманітичний, – потенціал колективності, наприклад: взаємну підтримку, що формує цілеспрямованість, обмін думками, що дозволяє поглянути на будь-яку проблему різнобіч, вміння ефективно працювати навіть без визначеної індивідуальної вигоди, на користь іншим людям, ініціативно, творчо, креативно. В колективі кожний член його віддає, для того, щоб отримати ще більше: збагатити свій досвід досвідом інших членів колективу, допомогти збагатитися колезі заради мети, що стане в пригоді не тільки самому колективу. Говорячи про колектив, варто особливо відмітити, що місце педагога в ньому є не "над ним", а "в середині його". Не керувати повинен педагог, а співробітничати зі студентами, створюючи і розвиваючи особливу атмосферу взаємодії.

Певна річ, такий підхід не означає виключення індивідуальної складової у вихованні та навчанні. Виховання колективності повинно проходити в постійному пошуку оптимальної взаємодії колективного та особистісного, суспільного і індивідуального. Студентський колектив повинен стати ніби моделлю майбутньої соціальної спільноти, в рамках якої розвивається механізм саморозвитку і самоорганізації. Зрештою – самодіяльності. Творчості. До речі, багато в чому цей колектив орієнтується на колектив дорослих – тобто колектив педагогів, що їх навчають. Студенти завжди дуже гостро відчують ставлення педагогів до свого предмету: байдужість до нього, або навіть відразу, і тоді вже про ефективність навчання не йдеться. За зразок студенти схильні приймати роботу атмосферу та культуру ділових відносин, що панує на факультеті, і в своїй професійній кар'єрі відтворювати її.

На жаль, в сучасній освіті всіх рівнів незрідко принцип колективізму підміняється просто груповою роботою. Тоді той, хто навчається, потрапляє в умови, що різко обмежують її можливості, а отже і здатності до спільної діяльності. Навіть із введеними педагогічним формами колективної роботи, людина потрапляє в ситуацію "разом", а повинна – "спільно". Разом можна робити кожний для себе, спільно – для спільної користі і не тільки членів групи. Таким чином, можна визначити системну рису притаманну колективній роботі як освітній технології: колективна діяльність повинна мати спільну мету, і мета ця повинна виходити безпосередньо за інтереси групи. Назвемо й інші особливості колективної активності студентів: кожний учасник групи вносить свій вклад в досягнення спільної мети, а також допомагає іншим учасниками групи; позитивний освітній ефект приносить різноманітність поглядів, що розширює пізнавальні можливості групи в цілому. На жаль, нині майже зруй-

нована система справжньої практики на виробництві, що допомагала відчутти студентам справжність виконуваної роботи, відчутти своє місце у великому колективі і свого вкладу в спільну діяльність. До слова, спільна діяльність – давно відкритий механізм передачі знань, умінь та навичок наступним поколінням. З малих літ у селах, промислових містах навіть маленькі діти були включені в спільну діяльність, це найшвидше допомагало не лише пройти соціалізацію, а й набути певних навичок, навчитися основним видам діяльності.

Таким чином, і особистість, і група як закриті системи можуть функціонувати, проте не можуть розвиватися. Не може розвиватися група, якщо не розвиваються й її члени. Відтак, корпорація є таким закритим, обмеженим і нежиттєспроможним утворенням, групою, яка, на протизавагу колективу – відкритій системі, що виносить мету своєї діяльності за свої межі, а тому постійно отримує ресурси для подальшого свого розвитку.

Н.В. Ішук, канд. філос. наук, НАУ, Київ

СУЧАСНІ ВИМІРИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ ПІДПРИЄМНИЦЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Лібералізація українського суспільства своїм наслідком має не лише суспільно-політичні, але, насамперед, економічні трансформації. Економічним виявом ліберальних цінностей є підприємництво – специфічний вид діяльності, принципи якого найбільш повно відображають дух сучасного ринкового суспільства. Як тип поведінки підприємництво містить в собі: по-перше, елементи ініціативи; по-друге, організацію чи реорганізацію соціально-економічних механізмів задля максимального досягнення вигоди; по-третє, покладання на себе відповідальності за можливу невдачу, тобто готовність ризикувати [Журженко Т.Ю. Бизнесмен: стяжатель, игрок или творец? Становление предпринимательского этоса. – Харьков, 1993. – С. 8–9].

Загальновідомо, що етос підприємництва – продукт розвитку етики протестантизму. Феномен підприємництва виник на основі секулярного синтезу традиційних моральних цінностей цієї релігії: працелюбності, професіоналізму, прагнення зробити кар'єру, соціальної відповідальності, самовіддачі, чесності тощо. Значну роль у легітимації підприємництва в Україні мали б відігравати православні цінності, які тривалий час були основою господарської діяльності в країні. Звідси випливає важливість дослідження цих перспектив з огляду на іммобілістську та соборну компоненти соціальної парадигми православ'я.

Зазначимо, що реалізація соборної парадигми в економічному житті передбачає культивування різних "общинних" форм господарювання та розподілу суспільного продукту й навіть існування колективної власності тощо. Соборний світогляд вважається передумовою "господарського служіння" людини суспільству, що унеможливорює перетворення самозбагачення (своєрідного служіння собі) на самостійну господарську мету, а також індивідуальне збагачення одних людей на тлі економічних поневірянь інших. Економічний вияв іммобілістської парадигми означає: по-перше, зневагу до матеріального статусу, а відтак невизнання матеріального комфорту значущою, й тим більше

єдиною метою економічної діяльності; по-друге, підпорядкування економічної діяльності метафізичній меті; по-третє, визнання меншовартості будь-якої активної економічної діяльності, порівняно з активністю духовною.

З вищезазначених особливостей випливають можливі складнощі православної легітимації підприємницької діяльності. Серед найбільш вагомих перепон назвемо: орієнтацію підприємця на матеріальний статок та активну діяльність задля досягнення цієї мети (що суперечить імобілістській складовій етосу православ'я); розрахунок підприємця насамперед на себе і власну ініціативу, а не на допомогу держави (що суперечить симфонічній складовій етосу православ'я); визнання закономірності й "нормальності" майнового розшарування людей, яка виступає показником різних ділових якостей людини (як заперечення соборної складової етосу православ'я).

Відмінними є антропологічні акценти православної та "західної" економічної діяльності. Якщо ліберальна модель економічної діяльності випливає з ідеї свободи та самореалізації особистості, то в православному вченні свобода, в тому числі й економічна, розуміється як свобода співпраці, підкорення і наближення людини до Бога. Таке розуміння свободи "знімає" будь-які можливості сакралізації багатства, жадібності, жорсткого поводження з конкурентами. З цього випливає, що православ'я не створює специфічних, схожих на протестантські, стимулів для розвитку підприємницької діяльності, тобто воно, говорячи словами С. Булгакова, відмовляється розуміти "світ як господарство й життя як насамперед господарчий процес" [Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990. – С. 8]. Натомість воно закликає створити систему протигага та моральних корелятив надкорисливим орієнтирам підприємницької діяльності, пропонує тим самим шлях гуманізації ринкової економіки.

Виходячи із соборної традиції, способами легітимації підприємницької діяльності можуть стати: культивуація почуття відповідальності підприємця не лише за долю "ближніх", але й за долю "дальніх" людей та бажання "служити" суспільству. *На мікрорівні* це може виявлятися в забезпеченні гідних умов праці й гідної заробітної платні для найманих робітників та підтримці бізнесом соціальних програм, благодійництва в межах локальної групи (наприклад, на підприємстві). *На макрорівні* це повинно виявитися в усвідомленні представниками бізнесу неприпустимості гіпертрофованого розшарування людей на багатих та бідних; визнанні ганебності споглядального ставлення багатого до проблем бідного. Важливим завданням виступає також залучення бізнесу до виконання "мегамети", наприклад, прискорення економічного зростання всієї країни та створення держави добробуту. До цілком соборних умов можна віднести й вимогу створити рівні для всіх людей умови ведення бізнесу; наблизити спосіб життя різних майнових груп тощо.

З огляду на імобілістську складову православної соціальної парадигми, легітимації підприємництва сприятиме: розуміння другорядності матеріального прибутку та його підпорядкування якщо не метафізичним, то, принаймні, етичним цілям; розуміння праці не як самодостатньої величини, а як способу духовного розвитку, морального самовдосконалення, а також співтворчості з Богом; розуміння праці як насамперед творчості, спрямованої на реалізацію ідеї; наголос на трудовому походженні власності, яка стала винаго-

родою за тривалу роботу людини над собою; прагнення вести простий спосіб життя та неможливість публічної демонстрації розкоші.

Отже, православна церква повинна визнати: по-перше, наявність антиімобілістських прагнень у суспільстві; по-друге, існування жорсткого розшарування суспільства й неможливості мінімізації цього розшарування до рівня "бідності всіх" (соборний вигляд імобілістського ідеалу). Православна легітимація підприємництва можлива за умов визнання релігійного смислу та джерела господарської праці, коли вона набуває морального виміру й стає творчим процесом та виявом любові до людей.

О.А. Касаткіна, асп., НТУУ "КПІ", Київ
olena-kasatkina@ukr.net

КРИЗА СПОЖИВАЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ТА МІСІЯ УНІВЕРСИТЕТУ

Сучасний етап розвитку суспільства з наростаючим темпом змін у всіх сферах його життєдіяльності змушує людину замислюватися про своє ставлення до світу, що її оточує. І, безумовно, це питання зачіпає не тільки сферу відносин, що окреслюється, як правило, формулою "людина – природа". Системна криза, що нині набирає обертів, яскраво демонструє, виставляє навіч ті помилкові шляхи, які обрала "людина епохи споживання". Надмірне споживання матеріальних благ, що стало девізом кінця ХХ – початку ХХІ століть, призводить до трагічних результатів, до незворотних негативних наслідків. Яскравий приклад цього – практично безрезультатні спроби окремих співтовариств, що часто мають свої відділення та філії в усьому світі, боротися проти екологічно, м'яко кажучи, необачливого та далекоглядного поведіння сучасного суспільства. Як слушно відзначають експерти, скороченню техногенного тиску на природу й подоланню сучасної екологічної кризи заважає сам спосіб життя споживацького суспільства, що він нестримно стимулюється ринком і рекламою. Такий спосіб життя визнає надспоживання матеріальних благ як духовну цінність, зміст і мету життя. І в цьому випадку мова йде не просто про споживання, без якого, зрозуміло, неможливо обійтися. Під надспоживанням, – споживацтвом, – варто розуміти споживання продуктів матеріального виробництва у кількості, що вона істотно перевищує необхідне й достатнє для безперешкодного прояву сутнісних сил і повної самореалізації, – в ідеалі: повного само здійснення, – людини як біологічної істоти та творчої духовної особистості. До того ж: споживання без розпредметнення.

Безумовно, проблеми, що вони накопичилися за ці роки, необхідно вирішувати на фундаментальному рівні, викорінюючи, усуваючи причини, а не лише прояви та наслідки. Одним із універсальних інструментів, що він дозволяє проникнути у сутність рушійних процесів у суспільстві, є вплив через концентровану форму соціалізації – освіту. Очевидно, що від такого впливу не варто очікувати результату "тут і зараз", результату негайного. Проте, він, як хірургічний інструмент, дозволяє позбавити хворого страждань через муки та довгий реабілітаційний період. Відомо, що функція справжнього університету не вичерпується освітою у вузькому, суто повсякденному її розумінні.

Окрім вузької спеціалізації, що вона прокладає випускникові вузький шлях у професійному розвитку, університет покликаний сформувати та зростити цілісну (в цілісності знята гармонійність) особистість, а саме тому найважливішими рисами університетської освіти є універсальність та ґрунтовність програмного матеріалу, що пропонується під час навчання. Відомо, що найкраща школа найбільше, на що може претендувати, це навчити вчитись. Все життя. Адже кредо справжнього, – дійсного, – університету: "від освіти на все життя до освіти все життя".

Безумовно, ряд факторів суттєво перешкоджають як відстоюванню вже суцільних, – класичних, – позицій університету, так і напрацюванню нових. Серед них – стрімке зростання кількості знань практично у всіх галузях науки, яке спостерігається з часів XIX століття і тенденції якого проявляються сьогодні ще наочніше. Очевидно, що це явище для освіти та науки загалом було позитивним. Разом з тим воно передбачає, що для збереження на певному рівні цілісності та універсальності освіти вченим необхідно докладати все більш значних зусиль. Таку тенденцію влучно підмітив В.Вернадський: "Зростання наукового знання у XXст. швидко стирає межі між різними науками. Ми усе більше спеціалізуємось не з наук, а з проблем. Це дозволяє, з одного боку, значно заглибитися в досліджуване явище, а з іншого – розширити його огляд з усіх точок зору" [Вернадський В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. – С. 48]. Тож, прискорення накопичення наукових фактів примушує науковців займатися цілком спеціальною галуззю, та, внаслідок цього, залишати "незайманими" усі інші.

Інша потужна сила, що ставить під удар глибину та універсальність університетської освіти – часто безоглядна та необачна переорієнтація навчальних закладів на, – до того ж незрідка: звulгаризовані, – ринкові відносини. Сьогодні можна спостерігати цілий ряд свідчень перетворення освіти у товар, а університетів – у непримиренних конкурентів. Серед них: зростання приватного фінансування освіти, зниження долі коштів, які виділяються державою в бюджет на підтримку та розвиток освіти, невиправдано загострене, – в режимі естрадності, – звернення уваги ВНЗ на свої рейтинги та їх підвищення, стрімке зростання кількості приватних навчальних закладів та ін. Ми всі є свідками втрати самодостатності та стрімкої девальвації самоцінності вищої освіти, на противагу якій з'являється необхідність "продати знання" та "задовольнити покупця".

Утилітарний або ж суто ринковий підхід до вищої освіти є наслідком трансформації девіацій споживацького суспільства у його норми. Він означає, що ВНЗ "виробляють" лише той продукт, який буде користуватися попитом на ринку. А, отже, такий підхід націлений виключно на отримання прибутку. Якщо покупець висуває вимоги щодо спеціалістів у вузькій сфері, система продукуватиме саме таких фахівців. Буде потреба в ідіотах – будуть ідіоти... Інша крайність такої системи, яка становить глобальну загрозу успішності розвитку суспільства – це посилення конкуренції дипломів на ринку праці безвідносно якості освіти, яку вони покликані гарантувати. У першому випадку суспільство ризикує отримати "армію" першокласних фахівців, здатних працювати лише на власній ділянці роботи – так званих "гвинтиків" у

глобальній системі виробництва, фахівців, "подібних до флюсу, повнота яких однобічна", як охарактеризував би їх К.Прутков.

У другому випадку ВНЗ готові боротися з конкурентами за клієнтів, одночасно, прагнучи звести витрати до мінімуму. За таких обставин ціль кожного окремого навчального закладу також зводиться до отримання максимального прибутку, проте цього разу ВНЗ не відповідають перед роботодавцями за якість підготовки випускників, адже сам бізнес не висуває таких вимог до освіти. В такому разі навчальні заклади "продають" освіту будь-кому, хто здатен заплатити запропоновану ціну. За таких умов не варто дивуватися перегонам вітчизняних ВНЗ за звання "університету", що свідчить про суто утилітарне, корисливе ставлення до самої ідеї універсальності освіти. Цілий ряд колишніх інститутів вельми пересічного рівня нині пишається назвою "Університет", підвищуючи тим самим цінність дипломів, які вони пропонують абітурієнтам, але підриваючи авторитет звання Університету в цілому, адже відбулася лише елементарна зміна вивіски. За таких умов не повинно викликати здивування те, що студенти поповнюють лави ВНЗ, які пропонують популярні спеціальності, але не гарантують якості освіти.

Сучасна університетська освіта потребує корінних, – якісних, – змін, які не повинні зводитися до елементарної корекції навчальних планів і програм. Освіта, як і саме суспільство, динамічно розвивається й вимагає адекватних змін, що відповідають викликам сучасності та майбуття. Маскування недоліків, прогалин у системі не може призвести до вагомих результатів, а може лише віддалити трагічний кінець. Такі заходи та зусилля не досягнуть ефективності в тому разі, якщо сама освіта не буде рішуче виведена з того штопору, у якому вона нині знаходиться. Нова освіта повинна давати людині можливість цілісно саморозвиватися та гармонійно, на гуманістичних засадах розвивати світ довкола. Лише обравши магістральною ціллю "культивацію" особистості, яка є повноправним спадкоємцем всього прогресивного вселюдського досвіду і повноцінним суб'єктом новаторського розвою цього досвіду, система вищої освіти може стати інструментом перетворення суспільства на засадах дійсного гуманізму, суцього в формі практичної всезагальності.

М.Г. Кімов, доц., НУХТ, Київ

ГЕНЕТИЧНИЙ СОЦІАЛІЗМ ПРО РАСОВІ ВИМІРИ ЗМІСТУ РУСЬКОЇ ІДЕЇ

Для розуміння специфічних ознак руської національної філософії надзвичайно багатий матеріал дають новітні пошуки руських науковців, зокрема представників генетичного соціалізму. Група російських філософів, генетиків, біологів, істориків, лінгвістів, антропологів видали серію книг, присвячених філософській розробці руської національної ідеї через призму расової теорії. Базуючись на доказах біологічної науки, що поведінка людини лише на 20 % залежить від навколишнього середовища, а 80 % від генотипу вони прагнуть створити нову ідеологію побудови суспільства. *"Ми пропонуємо усупільнити увесь генофонд нації і на основі цього усупільнення побудувати суспільство ГЕНЕТИЧНОГО СОЦІАЛІЗМУ з усіма соціокультурними і расово-*

біологічними наслідками, які випливають з цього. Держава, побудована на основі генетичного соціалізму, буде по своїй формі і суті евгенічною державою" [Авдеев В.Б. Генетический социализм // Расовый смысл Русской иде: Сб. ст. – Изд. 2-е, испр. / Предисловие Авдеева В.Б., Савельева А.Н. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 447], – декларує сутність генетичного соціалізму В.Б. Авдеев. Якщо комуністи і ліберал-демократи пропонували цивілізувати людину за рахунок покращення оточуючого середовища, освіти, гуманізації відносин між людьми у суспільстві, то представники руської расової ідеології – за рахунок оновлення і реконструкції генетики руської людини. *"Комуністична і ліберально-демократична доктрини еволюційні, а доктрина генетичного соціалізму революційна. На місце сучасної людини вона передбачає створити надлюдину, із сучасної раси – надрасу"* [Там же], – продовжує автор. Відмінності між сучасною людиною і майбутньою надлюдиною будуть такі *"як між середньою цивілізованою людиною наших днів і людиноподібною мавпою"* [Там же]. Через призму расової теорії представники руського генетичного соціалізму переглядають всю літературу з руської ідеї, адже попередні автори нехтували расовою теорією і *"не прагнули раніше мислити категоріями раси"* [Там же. – С. 448]. Для цього існували певні підстави, адже як гуманісти так і *"тирани в нашій державі, напрочуд одностайно впроваджували свої утопії, ніколи не звертали ніякої уваги на те, чи вистачить людей, яких потрібно принести в жертву їхнім фантазіям"* [Там же]. Тирани збирали армії, а святоші вербували натовпи паломників і на все знаходилися люди, яких ніхто ніколи не цінував. Шляхом принесення великих жертв руським народом створили руську православну монархію, вийшли на світову арену при Петрові І, боролися за світове панування при більшовиках, підкорили космос, вели конфронтацію з усім капіталістичним світом. *"Покоління руських воїнів, першопрохідців і заложників великих ідей щедро поливали своєю кров'ю ґрунт руської ідеї, але всіх цих потоків жертвовної крові до цього часу було мало, щоб нарешті зійшла сама ідея крові. Ідея руської крові, ідея руської раси"* [Там же], – пише В.Б. Авдеев. На долю представників руського генетичного соціалізму, на його думку, *"випала велика місія – створити Руську расову ідею, в котрій ідея крові нарешті візьме реванш над ідеєю середовища"* [Там же]. Руська ідея стане завершеною і самодостатньою. Ця місія – це не подарунок Божого Провидіння, а сувора реальність, оскільки руський народ вироджується як в якісному, так і кількісному вимірах. Він вперше відчуває, що неспроможний утримувати такі велетенські простори. Ідея середовища підірвала ідею крові через непомірну розтрату Руської ідеї. Тому глобальний перегляд всього комплексу проблем, пов'язаних з Руською ідеєю, є суворою вимогою часу. Головне полягає в тому, що руський світ з цього дня повинен утверджуватися не на єдності середовища, як було раніше, а на єдності крові.

Які ж основні практичні дії має виконувати держава генетичного соціалізму? Насамперед вона бере на себе контроль і управління демографічною політикою, зокрема політикою клонування найбільш повноцінних у фізичному, духовному і моральнісному відношенні людей, що дозволить у надзвичайно короткий термін укріпити генетичну міцність руської нації. Тому утвер-

дження ідеології по створенню умов для народження максимальної кількості расово-чистих громадян стає першочерговим обов'язком руської держави. Таким чином, в умовах євгенічної держави природний відбір відмінюється і замінюється відбором штучним. Право дітонародження отримують лише здорові люди, а елітні та еталонні матимуть виключне право нести батьківство безкінечну кількість разів. Генетично ж небажані елементи позбавляються такого права медичним шляхом. Євгенічна держава матиме єдине завдання: піклуватися про репродукування на світ у максимальній кількості лише представників класичної руської раси. Расовим змістом буде пронизана і зовнішня політика руської євгенічної держави. В основу своєї зовнішньої політики вона покладе принцип надання всім бажаним іноземцям не політичного притулку, а притулку генетичного. Хто з іноземців побажає увіковічити свій генофонд, то руські підуть йому назустріч.

Які ж виникають думки при ознайомленні з теоретичними розробками представників руського генетичного соціалізму? Генетика досягла значних результатів у розкритті генотипу людини. Ці досягнення можуть бути використані у практиці боротьби з спадковими хворобами тощо. Відносно поширеною може стати практика донорства і сурогатного материнства. Можна передбачити, що подібна практика буде поширюватися, а тому досить актуальною буде проблема установа "генетичного паспорта" донора. Проект створення людини із наперед заданими параметрами *"іншими словами задум конструювання людини (в англійськомовній літературі це називають desqner babi) цілком можна назвати певною надідеєю, котра виражає сутність біотехнологічної революції. Цей задум, дійсно виступає як нове, сучасне виявлення поглядів, котрі акцентують головну роль біологічних, генетичних начал у визначенні природи людини"* [Юдін Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. – 2004. – № 2. – С. 25], – підкреслює Б.Г. Юдін. Але досягнення генетики мають слугувати гуманістичним цілям, а не створенню новітньої руської імперії.

І.Ю. Клевец, асп., СумДПУ ім. А. Макаренка, Суми
ivanklevec@rambler.ru

РИЗИКОГЕННІСТЬ СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТІВ

Катастрофи, кризи, конфлікти – явища суспільного життя, що супроводжують розвиток соціуму протягом всієї історії. Особливо актуалізуються вони в практичному житті та загальнонаукових дослідженнях в період кардинальних трансформацій. Саме такими слід вважати процеси структурно-функціональних трансформацій останніх десятиліть в українському суспільстві. Актуалізація теоретичного інтересу до даних суспільних явищ детермінована сьогодні, не скільки інтересом до осмислення їх структури чи функцій, стільки їх ризикогенності в соціальному середовищі.

Е. Гідденс розглядає ризик як атрибутивну характеристику сучасності, котра демонструє принципову неможливість управління цілим рядом ситуацій та процесів, що загрожують не тільки окремим індивідам, а й людству загалом.

лом [Гиденнс Э. Судьба, риск и безопасность // TESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 109]. Соціальні ризики спровоковані катастрофами та кризами звичайно значні і непередбачувані, однак порівняно з ризиками в наслідок соціальних конфліктів вони опосередковані, розпорошені в часі. Катастрофи завжди миттєві, можуть паралізувати життєдіяльність деяких регіонів країни, однак соціальні ризики і наслідки катастроф проявляються з часом. Зміни в житті суспільства, що настають одразу після катастрофічних подій не можуть знищити соціальну основу життя суспільства. Кризи як прояв розгортання накопичених протиріч соціальної системи, визрівають і проявляються протягом тривалого часу, а зміни в кризові періоди як правило логічні і не сприяють раповим базовим трансформаціям соціуму.

Соціальний конфлікт розгортається безпосередньо в соціальному середовищі, на відміну від катастроф, що можуть мати як природне, так і технологічне походження. Кризи як такі накопичуються і розгортаються в рамках соціального середовища, однак кризи постають як опосередкований результат певних соціальних явищ і процесів. В соціальному конфлікті беруть участь безпосередні суб'єкти взаємодії. Ризики опосередковані соціальними конфліктами визначаються як міра можливих втрат в результаті вибору певного варіанта діяльності суб'єктами конфліктної взаємодії: непривабливого, але дієвого або привабливого та ненадійного. Ризики соціального конфлікту проявляються швидше, оскільки і сам конфлікт явище динамічне. Проаналізуємо ризикогенність конфліктів в основних сферах соціуму – політичній, соціальній та духовній.

В політичному ракурсі актуалізується такі ризикогенні процеси:

1. Протистояння двох протилежних тенденцій світогляду. Індивідуалізму, що базується на прагненні панування, необмеженому споживанню обмежених ресурсів біосфери, техносфери та колективізму, що ґрунтується на прагненні встановлення і підтримки активних соціальних відносин, що враховують обмеженість ресурсів та інтереси майбутніх поколінь.

2. Активізація етнічних, релігійних протистоянь при обмеженій стримуючій функції глобальної етики та засад громадянського суспільства.

3. Розмитість політичних установок, апатія, аполітичність, що не сприяють вирішенню важливих політичних процесів.

4. Ризик політичного, економічного, правового, культурного відставання від розвитку інших країн внаслідок неадекватного вирішення базових, стратегічних проблем українського суспільства.

В соціальній сфері:

1. Маргіналізація, депривація, аномія, що породжують устремління досягти соціального блага і статусу експрес методами, при цьому про моральність чи законність часто не згадують.

2. Відчуження суспільства від владних структур через нездатність державних органів своєчасно сприяти вирішенню соціальних конфліктів.

В культурній сфері: основним ризикогенним фактором, на нашу думку, слід розглядати можливість втрати індивідом національної, аксеологічної (ціннісної) та культурної ідентичності.

Вищезначені ризикогенні процеси в даному випадку слід розглядати як результат конфліктологічних процесів сучасного українського суспільства.

Вони є індикатором, свідченням невирішеності багатьох проблем в кожній зі сфер соціальної взаємодії. Ми з вами є свідками відсутності чіткої стратегії розвитку нашого суспільства, суперечливих процесів реформування політичних інститутів держави, відсутності соціальної підтримки населення з боку органів державної влади, різкої диференціації населення за соціальним та майновим статусом, культурної та ціннісної дезорганізації сучасного українця. Зазначені процеси іманентно ризикогенні за умови їх невирішеності в майбутньому. Тому, на жаль, наше майбутнє видається не таким вже оптимістичним. На даному етапі утримаємось від всяких прогнозів. Однак, зрозуміло одне, що за ситуації наростання суперечливих тенденцій в даних процесах ми станемо свідками нових соціальних конфліктів з невідомими наслідками.

Ризикогенні процеси виділені нами досить умовно в кожній зі сфер соціальної реальності, оскільки вони стосуються єдиної соціальної системи. Тому теоретичну проблему ризикогенності соціальних конфліктів слід розглядати комплексно і системно. Якісно нового евристичного потенціалу дана теоретична проблема набуває у світлі синергетичного осмислення. Перш за все синергетична методологія надає можливість осмислити ризики опосередковані соціальними конфліктами через співвідношення організаційних та самоорганізаційних механізмів їх розв'язання. На нашу думку, більшість окреслених ризиків базуються на самоорганізаційній основі, без врахування якої неможливо вирішити більшість суперечностей, що іманентно містять в собі значні ризики в майбутньому розвитку суспільства.

О.М. Кожемякіна, канд. філос. наук, доц., ЧДТУ, Черкаси
oksniiko@mail.ru

КУЛЬТУРА ДОВІРИ: СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ

Не новою є думка, що в сучасному глобальному світі, ядром якого є ідея всезагальної залежності, все більшої ваги набувають саме культурні чинники, які багато в чому і визначають економічний та політичний розвиток. Взаємозв'язок і взаємозалежність викликають до життя такі цінності, як взаємність, відповідальність, солідарність, довіра, рівень яких в різних суспільствах різний. Проблема довіри тісно пов'язана зі специфікою функціонування демократичних інститутів, а також з процесом становлення громадянського суспільства та правової держави. В останні роки саме довіра розглядається як суспільний феномен, що володіє потужною інтегративною силою. Як зазначає Ф.Фукуяма, вивчаючи економічне життя багатьох країн, "благополуччя країни, а також її змагальницька здатність на фоні інших країн визначаються однією універсальною культурною характеристикою – наявнім в її суспільстві рівнем довіри" [Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2004. – С. 21].

Довіра розуміється нами як очікувана реалізація надійності об'єкта взаємодії. Довіра виникає в ситуації, коли людина повинна діяти, покладаючись на інших та враховуючи ризик, який природно виникає через недостатню інформованість, непевність, неможливість контролю над розвитком подій.

Довіра – це завжди ризик, але цей ризик приймається як такий, що уможливорює підґрунтя соціальної взаємодії в сучасному плюралістичному суспільстві. Рівень довіри в суспільстві позначає, наскільки людина може розраховувати на допомогу інших, на якісне виконання професійних обов'язків, зважаючи на потреби інших. Культура довіри також відображає міцність соціальних зв'язків та ступінь поширення довіри в суспільстві (так званий "радіус довіри", за термінологією Ф.Фукуями) від близьких міжособистісних стосунків до абстрактних орієнтацій щодо різноманітних соціальних суб'єктів, що є особливо актуальним в сучасній ситуації ускладнення статусно-рольових відносин. На думку Ю. Габермаса, все більший диференціації структур життєвого світу відповідає "зв'язок зростаючого самовизначення індивіда зі зростаючою інтеграцією в розмаїття соціальних залежностей. Чим далі прогресує індивідуалізація, тим далі вплутується окремий суб'єкт у чимраз щільнішу й водночас тоншу мережу взаємної незахищеності і необхідності потреби в захисті" [Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 330]. Ціннісний потенціал довіри дозволяє розглядати її в якості потужного джерела соціального капіталу, під яким розуміється комплекс неформальних норм або цінностей, що уможливлюють горизонтальну взаємодію як добровільні колективні дії представників різноманітних соціальних груп.

Виокремлюючи в довірі інформативний, психологічний та культурний рівень, звернемо увагу саме на останній. Культурний вимір довіри, з одного боку, враховує колективний, історичний досвід суспільства, а з іншого – наявний стан моральності. Найбільш точно специфіку функціонування довіри в суспільстві відображає саме поняття "культура довіри", на чому наголошує польський дослідник П.Штомпка, розглядаючи культуру довіри як частковий прояв загального процесу соціального становлення [Sztompka P. Trust: a sociological theory. – Cambridge, 1999]. Мова йде про культуру довіри як ціннісно-нормативні системи, що мають незалежний вплив: або заохочуючи довіряти іншим і вимагаючи бути гідним довіри, або, навпаки, провокуючи недовірливе відношення до інших. У культурах довіри переважаючи досвіди акумулюються і кодифікуються в правила. Культура довіри як елемент громадянської культури являє собою сукупність етичних, політичних, ментальних позицій, що сприяють формуванню громадянського суспільства. Основою культури довіри є умова співучасті, взаєморозуміння, що реалізується через принципи поваги, порядності, солідарності, чесності, відповідальності. На думку П.Штомпки, якщо переважає позитивний досвід, то для різних сфер соціального життя довіра з великою вірогідністю стає характерним правилом, складається культура довіри. І, навпаки, у разі розповсюдження негативного досвіду формується культура недовіри.

Проблема довіри особливо ускладнюється в суспільствах так званого "перехідного типу", де зазвичай переважає недовіра. За всіма показниками, в сучасному українському суспільстві має місце скоріше "культура недовіри", ніж культура довіри. Про дефіцит довіри свідчать такі явища, як корупція, невпевненість в соціальному захисті, гіперконтроль, хронічне розчарування та незадоволення, патерналізація та ін. Соціологічні дослідження доводять,

що українці мають досить високий рівень міжособистісної довіри (близько 60 – 70 %), в той час як рівень довіри до різноманітних інституцій (особливо політичних) надзвичайно низький. Слід зазначити, що саме інституційна (узагальнена) довіра, як потенційна готовність довіряти абстрактному Іншому, є важливою умовою формування громадянського суспільства і характеризує стан моральності на загальносуспільному рівні. Для викорінення фундаментальної недовіри і формування культури довіри, на думку П.Штомпки, потрібні наступні умови: наявність обґрунтованих переконань у тому, що зміни безперервні, постійні і незворотні; значне економічне зростання; нова якість і рівень життя; консолідація політичної демократії і конституціоналізму: ухвалення нової конституції, успішна зміна влади через виборні процедури, практична верифікація демократичних інститутів; становлення ринку і приватної власності; реальна перспектива вступу до західних військових, політичних і економічних альянсів; розширення особистого і соціального капіталу; зміна поколінь: поява нових поколінь, що вирости в інших умовах. Отже, культура довіри формується паралельно з формуванням дієвих інститутів громадянського суспільства та правової держави.

*Н.В. Козло, асп., ЗНУ, Запоріжжя
nataliukr@ukr.net*

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПОНЯТТЯ "СОЦІАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ОСОБИСТОСТІ"

Актуальність розгляду філософського осмислення поняття "соціального потенціалу особистості" перш за все зумовлена наявністю на сучасному етапі розвитку суспільства особливої уваги з боку суспільства до особистості її життєдіяльності, та її соціального потенціалу, це пояснюється тією роллю, яку особистість відіграє у функціонуванні суспільної системи. Становлення особистості та використання "соціального потенціалу" виступає як проблема самореалізації та саморозвитку особистості. Кожен з нас прагне самореалізації з тим, щоб виконати себе, а від так знайти притаманне лише своїй власній природі місце у суспільній ієрархії. Становлення особистості та розвиток "соціального потенціалу" викликає не аби який інтерес. Він зумовлений, насамперед, внутрішніми потребами розвитку самої теорії, в першу чергу, соціальної філософії, як методології гуманітарного знання.

Філософське осмислення поняття "соціального потенціалу особистості" зароджуються ще в Античній філософії. Осмислення поняття "соціальний потенціал особистості" починається ще з Сократа, який розглядає людину, як самодетерміноване суспільне явище. Людина здатна до постійного розвитку за рахунок, насамперед власних потенцій. В роботах учня Сократа Платона простежується дослідження соціального потенціалу особистості через державоцентризм [Платон. Государство. Сочинения: в 3 т.: Пер. с древнегреч. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М., 1971. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 89–454]. Аристотель визначав призначення людини у розумінні діяльності. В залежності від того, яку життєву мету ставить перед собою людина, змі-

нюється і її соціальний потенціал [Антропология мировой философии: в 4 т.: Методологический сборник философских текстов / Сост.: М.А. Парнюк, В.И. Даниленко. – К., 1991. – Т. 1. – Ч. 1]. Філософ західноєвропейського середньовіччя А. Августин приділяє увагу проблемі становлення особистості, яке веде до самознищення, самозаперечення, відмову від власної оригінальності, індивідуальності. Епоха Відродження кардинально змінює принцип взаємовідносин "людина – суспільство", з'являється пошук індивідуальності. Н. Макіавеллі висловив застереження, сенс яких полягає у тому, людина, яка прагне державної влади, не може вивільнитись повноцінно, та знайти свою індивідуальність. І.Кант акцентує увагу, на дослідженні свободної волі людини, як фундаментальної умови свободної життєдіяльності особистості, її самореалізації та розвитку соціального потенціалу. Теорія свободної волі І.Канта справила величезний вплив на подальші філософські пошуки перспектив становлення особистості. Існують два шляхи теоретичного конституювання цієї проблеми. Перший шлях – філософія життя, А. Шопенгауер пропонує особистості звільнитися від власного егоїзму, Ф.Ницше, говорить про надлюдину – ідеал до якого прийде людина відкинувши наявні цінності. Другий шлях – ґрунтується на ідеї І.Канта про розум, як універсальний імператив індивідуального буття людини та суспільних відносин в цілому [Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 69–799]. Серед філософських доктрин ХХ століття слід виділити екзистенціалізм. Його різні напрямки в контексті становлення особистості демонструються через аналіз поглядів М. Хайдеггера, К. Ясперса, А. Камю (песимістичні, безнадійні мотиви), Ж.-П. Сартра, М. Бердяєва, С. Франка (оптимістичні настрої). [Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Извлечения // Человек и его ценности: в 2 ч. – М., 1988. – Ч. 1. – С. 98–117]. Засновник теорії класичної української філософії Г.Сковорода, говорить про значимість максимального співпадання ества людини з тією галуззю діяльності, якою вона займається. А. Маслоу формулює поняття "самореалізація особистості". Представники етики самореалізації особистості, відомі автори як Б. Бозанкет, Дж. Ройс, Б. Кроче, Е. Мунье. Другий напрямок склала теорія політичної самоактуалізації особистості, засновниками якої є К.Роджерс, С. Леншон, Р. Інглхарт. І все ж найбільшої популярності набула доктрина становлення особистості завдяки її самореалізації в дозвіллі [Философский энциклопедический словарь / Главная редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Ф. Федосеев. – М., 1983].

Таким чином, становлення особистості як вузловий елемент її формування виступає фундаментальною соціальною проблемою розвитку суспільства, який має свій соціальний потенціал.

В.В. Колотило, доц., КНУТШ, Київ
v_kolotilo@ukr.net

ПРИНЦИПИ ІДЕОЛОГІЧНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ

Дієва ідеологія – завжди вираження "відчуттів" тих чи інших соціальних спільностей на мові пояснення теперішнього і програми створення майбут-

нього, яка одухотворена привабливою мрією. Пояснення і програмування є раціоналізація "соціальних відчуттів". Здійснювати таку раціоналізацію – специфічна задача інтелектуалів-ідеологів. Визвати її "обернений резонанс" в середовищі "соціальних відчуттів" – справа тієї соціальної організації, яка виступає носієм даної ідеології.

На наш погляд, сутність відповідного соціального механізму ідеології полягає передовсім у проясненні людям їх власних "відчуттів", "інтуїцій". Лише резоновані ідеєю "відчуття" організовуються і вибудовуються таким чином, щоб перетворитися на установки колективної дії. Ідея перетворює розрізнену множинність світо- і життєвідчуттів у пояснюване і більш чи менш зв'язане ціле, згідно якого можлива ціленаправлена колективна дія. У подальшому раціоналізація забезпечує поєднання людей в інтегрований соціально-політичний суб'єкт. Але люди чи групи людей, навіть при подібності "відчуттів" щодо тих чи інших соціальних явищ, можуть так суттєво відрізнитися "переживаннями", що будуть не здатні до організованої дії. Тому ідея, ієрархізуючи та пояснюючи, стягує подібні елементи в єдність і робить її соціально дієвою через формування прихильників загальної справи. Іншими словами, раціоналізація формує мову соціальної комунікації, тобто такий набір знаків і символів, за допомогою яких носії даної ідеології розпізнають один одного і утворюють культурний і соціальний блок. Знову ж раціоналізація (ідея) фокусує "прояснені" відчуття на певну ціль. Важливість цього моменту полягає не стільки в тому, щоб вказати на практично досяжну ціль, скільки в тому, щоб переконати людей у можливості дії певного роду. Звичайно, кінцева мета будь-якої ідеології ніколи не здійснювалася – чи мова йде про комунізм, про "свободу – рівність – братерство", чи про "невідчужувані права людини", – але дії, мотивовані такими цілями, змінювали світ і часом суттєво.

Тому ідеологія проявляється як специфічна форма раціоналізації світу і життя (через світоглядний та комунікативний прояви), яка дозволяє окремій людині зокрема, і різноманітним соціальним групам загалом, віднайти "стійкі" координати орієнтації для своєї індивідуальної чи соціальної діяльності. Звідси спільність цілей та цінностей забезпечують можливість "взаємовпізнання" і спілкування.

Ідеологія часто ототожнюється із такими поняттями як "хибна свідомість", "система маніпулювання ідеями", як дещо, що виступає в якості "теорії прихованих інтересів" тощо, але всі ці прояви, на нашу думку, можна звести до єдиного принципу – принципу ідеологічної деформації різноманітності і багатомірності суспільного буття. Він не був предметом детальних розвідок, оскільки є очевидним атрибутом ідеологічного способу відображення.

Німецький дослідник У. Матц зазначає, що ідеологія є, по суті, картину світу, яка склалася в процесі систематичної редукції складностей дійсності [Матц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху Модерна // Политические исследования. – 1992. – № 1–2. – С. 133]. Редукціонізм, у даному випадку, характеризує специфічність ідеологічного відображення та полягає "...у зведенні соціального буття до абстрактних схем" [Редукция // Современный философский словарь / Под ред. д-ра. филос. наук, проф. В.Е. Ке-

мерова. – Бишкек, 1996. – С. 405]. Наприклад, у соціальних теоріях ідея прогресу є настільки ідеологічною, наскільки вони не враховують можливість суспільного регресу і занепаду. Яскравим прикладом виступають соціальні теорії тотального конфлікту, наприклад, расизм і марксизм, згідно із якими стани інтеграції і консенсусу або взагалі відсутні, або вони сутність конфліктної ситуації, яка отримала насильницьке врегулювання. Тут проявляється двоступінчатий редуccionізм, коли складна феноменологія конфліктів зводиться до одного єдиного фундаментального конфлікту, наприклад, расового чи класового. Поряд із редукуванням горизонту сприйняття присутня й ідеологічна техніка редукування складності того, що належить сприймати через універсалізацію якого-небудь окремого фактору дійсності.

Оскільки ідеологія є дещо більше, ніж хибна теорія, а саме проявляється як вчення, що спонукає до життя певну соціальну практику, то і редукування здійснюється не довільно, а таким чином, що ідеологія отримує функцію наділяти смыслом (сенсом) дію в межах індивідуального і соціального буття. Тому вона постає як специфічна ідеологічна техніка утворення смыслу (сенсу), за допомогою якої "світ" отримує таку інтерпретацію, в результаті якої з'являється високе покликання "священного" ґатунку. За своїм значенням і масштабом ця "висока справа" перевищує будь-який індивідуальний чи груповий інтерес, навіть ворожо протистоїть йому, ставлячи всіх і все собі на службу. Ідеологічний спадок приніс такі приклади "великих справ" як прогрес людства, світове панування раси панів, олюднення людини в комуністичному суспільстві тощо.

Російський політолог М. Ільїн, підтримуючи традицію розгляду ідеології як дискурсу, яка склалася в англо-американській школі аналізу історичних трансформацій дискурсу, пропонує розглядати її як операційну редуccionі світогляду, яка полегшує взаємодію акторів [Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии // Политические исследования. – 2004. – № 4. – С. 49]. Дякуючи їй будь-яка соціальна взаємодія не вимагатиме пояснення свого світогляду. Достатньо пред'явити певну редуковану схему, за якою суб'єкти взаємодії будуть впізнавані і, яка буде відразу презентувати їх цілі, цінності і моральні принципи соціальної практики. У результаті можна налагоджувати певний діалог.

Потрібно зважати і на іншу обставину в контексті розуміння ідеології і ідеологічних технік. Ідеологія як редукована схема світогляду може мати різні прояви в межах буденної та теоретичної свідомості. Цю тезу підтверджує результат аналізу М. Ільїним таких праць К. Маркса і Ф. Енгельса як "Маніфест комуністичної партії" та "Німецька ідеологія". З одного боку, "Маніфест комуністичної партії" побудований на бінарних опозиціях, що є переконливим свідченням установки на конфронтацію і ворожнечу. Текст роботи, який ґрунтується на відношеннях "ми-вони", "свій-чужий", "чорне-біле" виключає будь-яку можливу альтернативу. З іншого боку, "Німецька ідеологія" представлена витонченими діалектичними переходами, які в гегелівській традиції постають як "зняття". Тобто, фіксується побудова принципово різних світоглядів, двох альтернативних комунікативних проєктів. Один тип розрахований на філософів і загалом освічених людей, інший – на пересічних громадян.

ОСВІТА І КУЛЬТУРА ЯК БАЗОВІ ЦІННОСТІ БУТТЯ

Освіта виступає невід'ємною частиною суспільного розвитку і розглядається сьогодні як один із найважливіших ресурсів, який має формуватися і використовуватися свідомо і найбільш ефективно. У сучасному соціумі, якому властиві глобалізація та інформатизація усіх сфер життя, роль і вплив освіти та суміжних з нею інститутів духовної культури безперервно зростає.

Освіта, якщо вона формується під впливом цінностей національної культурно-історичної традиції, є головним засобом підготовки людини до життя в майбутньому відкритому суспільстві. У цьому зв'язку є актуальною думка Г. Гегеля, що "неосвічена людина не йде далі безпосереднього споглядання. Її очі відкриті, і вона не бачить того, що лежить біля її ніг. Це тільки суб'єктивне бачення і осягнення. Вона не бачить суті, вона лише приблизно знає, яка річ, та й то не як слід, тому що тільки знання загальних аспектів направляє людину на те, що треба розглядати головним чином" [Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. – М., 1973. – Т. 2. – С. 63].

Освіта, як дійсність духовності, постає фундаментальним чинником становлення особистості і визначає шлях подальшої діяльності молоді людини. Ідеї освіти, охоплюючи матеріальну, соціально-політичну, духовну й культурно-побутову сфери суспільного життя містять підготовку до істини, до потенції високого в особистості у формі вдосконалення внутрішнього світу (світогляду) як свідомого духовного життя людини. Світогляд своєю чергою спрямовує до цілого, універсального і містить не тільки знання, а й оцінки.

У сучасному полікультурному соціумі базовим виступає новий тип культури, зорієнтований на гідність, професійну компетентність і комунікативну відкритість, оскільки світова спільнота має проблему з екологічною кризою, з поглибленням безодні між першим і третім світом, спалахами терористичних актів, а корисливість постає основою моральності та критерієм людських вчинків. Єдиною ж моральною нормою, за визначенням В. Гьосле, повинна стати комунікативна відкритість [Гьосле Вікторіо. Практична філософія у сучасному світі / Пер.з нім., примітки та післямова А. Ермоленка. – К., 2003. – С. 21, 70], котра реально забезпечується освітою. Цілком очевидно, що сама дійсність вимагає нового типу культури й нової парадигми освіти, докорінних змін у змісті та організаційних формах всієї освітньої системи.

Освіту і культуру визначаємо також як спосіб передачі знань і досвіду між поколіннями. Дж. Дьюї наголошував якраз на тому, що суспільство існує у передаванні досвіду і спілкуванні. Для спілкування необхідний приблизно однаковий емоційний та інтелектуальний заряд. Відповідно суспільне життя ототожнюється не тільки зі спілкуванням, але і з освітою, вимагаючи навчання й виховання для поглиблення досвіду, стимулювання й збагачення уяви,

формування відповідальності за точність, неповторність тверджень і думок [Дьюї Джон. Демократія й освіта. – Львів, 2003. – С. 9–10, 22].

Великий гуманістичний потенціал має містити у собі ідея гармонізації зовнішнього й внутрішнього "Я" як мети розвитку, коли культура й освіта взаємопроникаються й взаємодоповнюються. Отже, нова освітня парадигма має базуватися на принципах гуманізму, дотримання традицій й універсальності.

Культура, виступаючи об'єктом, зокрема, соціального пізнання, одночасно є і особливим способом організації життєдіяльності людини як результат матеріальної і духовної праці, як генетичний спосіб передачі інформації, як особлива форма знань. Саме завдяки знанням і культурному розвитку особистість здатна проявляти розуміння і самовияв, розвивати аналітичні здібності, здатність експериментувати і робити логічні висновки. Передумовою розуміння є духовна природа людини, а також визнання духовного буття у суспільстві. Сучасною проблемою людини і суспільства якраз і є брак культури духовності. У зв'язку з цим необхідне збагачення будь-якої діяльності культурою. Культура має стимулювати ініціативу, самостійність і відповідальність. Для цього потрібне подолання консерватизму свідомості, перетворення усієї духовно-мотиваційної сфери, підготовка інтелектуальних, духовно багатих працівників, і в першу чергу – працівників освіти. Характер соціокультурного простору вирішує культура індивідуальна, загальнолюдська, національна. Об'єднувальними чинниками і регулюючими механізмами у цій проблемі виступають мова, старі й нові культурно-історичні традиції, звичаї, обряди, мораль, релігія, політика, право, держава, що створюють національний характер соціокультурного простору.

У зв'язку з поширенням так званої масової культури, головні елементи культури, якими є наука, освіта, література, театр, музика, музеї, кіно тощо, опинилися в кризовому стані. Необхідний глибинний аналіз культуротворення та його перцепції народом у сучасному соціальному просторі і часі. Розв'язання цієї проблеми може вирішитися шляхом зміцнення культурно-аксіологічної, світоглядної архітектоніки українського суспільства через ідею патріотизму, державо-, культуротворення та людської гідності. Адже культура – це шерех історій як індивідуальних, так і суспільних. Згідно з концептуальним підходом, людина за певних соціокультурних умов трансформується в особистість. Передумовою розуміння є духовна природа людини, а також визнання духовного буття у суспільстві.

Культура й освіта виступають тим єдиним стрижнем, без якого неможлива самореалізація особистості. Великого значення має контекстуальний зміст освіти, коли вона розглядається як цілісність і цінність єдиного цілого, яким виступає категорія людського буття й самоусвідомлення. Особливого значення в цьому зв'язку набуває освітньо-виховна функція культури, котра характеризує людське суспільство в цілому. Однак культура й освіта не зводяться до цінностей як готових результатів, а є постійною творчою потенцією.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ КНУ ТА КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ НТУУ "КПІ": ТРАДИЦІЇ СПІВРОБІТНИЦТВА

175-річчя філософського факультету Київського Національного університету ім. Т. Шевченка – знаменна дата. Таким давнім філософським традиціям може позаздрити чи не кожен вищий навчальний заклад як в Україні, так і в цілому світі. І цей ювілей – свято не лише суто філософського факультету КНУ. Перелік видатних випускників, аспірантів, викладачів факультету напевно чи може вміститися в формат тез. Серед них, переходячи до розповіді про істотно скромніші філософські традиції Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут", варто пригадати Копніна Павла Васильовича та Босенка Валерія Олексійовича. Копнін Павло Васильович – видатний філософ радянської доби, фахівець з діалектики, гносеології, методології наукового пізнання, історії логіки, член-кореспондент АН СРСР, академік АН УРСР. Він був засновником і першим завідувачем кафедри філософії Київського політехнічного інституту (1957–1958 рр.). В.О. Босенко ж у 1996 році прийняв запрошення стати професором кафедри філософії новоствореного факультету соціології НТУУ "КПІ", куди приніс багато чого з традицій філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка.

Загалом, історія кафедри філософії НТУУ "КПІ" вже налічує 61 рік. Важливою історичною віхою став саме 1996 рік, коли, на базі кафедри філософії був створений факультет соціології. До цього часу кафедра була лише загальноінститутською (з 1992 р. – загальноуніверситетською). Справедливо говорять, що дорога в мільйон кроків починається з першого кроку, і заснування факультету стало початком плідної і непростой роботи, пріоритетним напрямом роботи якої став розвиток кращих філософських традицій вітчизняної вищої школи.

Серед наукової проблематики, що ось вже понад два десятиліття розробляється на кафедрі філософії НТУУ "КПІ", чільне місце займає проблема творчості. Ще в 1987 році, завідувачем кафедри філософії НТУУ "КПІ" Новіковим Борисом Володимировичем (нині – деканом факультету соціології і права НТУУ "КПІ" – правонаступника факультету соціології НТУУ "КПІ") проведена перша Міжнародна науково-практична конференція з питань дослідження феномену творчості, ролі творчості в сучасній освіті, яка вже стала візитівкою кафедри – в травні 2009 року буде проведена ювілейна (десята) конференція з цього циклу. Більшість учасників (навіть, з інших країн) із року в рік приїжджають в Київ для обговорення теоретичних надбань та обміну досвідом, що свідчить про те, що кафедру знають як ключову установу, яка займається дослідженнями в цьому напрямку. Завважимо, що на факультеті є три фахових видання, аспірантура, докторантура з філософії, в 2003 р. відкрита спецрада з правом присудження наукового ступеню кандидата філософських наук, щорічно проводяться мінімум три міжнародні наукові конференції...

В роботі кафедри зі студентами завжди ставилися високі вимоги до дійсної "просвіти" (професійної освіти), яка має включати не лише якісне виконання освітніх функцій, але й творчий розвиток, – формування креативного потенціалу та створення всіх умов для його актуалізації, постійну участь у науково-дослідній роботі, формування високої світоглядної та методологічної культури випускників НТУУ "КПІ". В перший же рік існування факультету соціології на ньому пройшли "Дні Науки" (які тепер стали щорічними і в 2008 році стали подією вже університетського, а не суто факультетського масштабу), що стало вдалим продовженням досвіду студентсько-аспірантських конференцій, започаткованих на філософському факультеті КНУ ім. Т. Шевченка у 70-х роках ХХ ст. Такі широкі філософські традиції, постійні творчі пошуки, сумлінна робота кафедри не залишається непоміченою. Ректор НТУУ "КПІ" Михайло Захарович Згуровський, небезпідставно, назвав кафедру "лінією духовного захисту університету", адже її роль в формуванні майбутніх фахівців з усіх спеціальностей дійсно важко переоцінити.

Звісно, робота гуманітарної кафедри в університеті технічного профілю не може проходити без негараздів. Каталізатором негативних змін в останні роки стало повномасштабне приєднання України до т.з. Болонського процесу. Гуманітарна складова в підготовці фахівців технічних спеціальностей – інженерів, техніків, конструкторів тощо – завжди мала неабияке значення ще з часів формування радянської освітньої системи. Як це не сумно констатувати, але входження України в єдиний європейський освітній простір є призвідником скорочення (до рівня, "нижчого за ватерлінію") гуманітарної підготовки студентів технічних спеціальностей. "Стимуляція" української освіти тут відбулась буквально у давньоримському значенні слова "стимул". Такі зміни не можуть не викликати зниження загального рівня якості освіти, адже спрямовані на свідоме руйнування якісної, універсальної системи підготовки фахівців. Замість неї приходить "вузька" спеціалізація, "американізація" та, – як похідна – деградація вітчизняної освіти.

Можливі наслідки такої руйнації важко переоцінити, особливо, в умовах системної кризи, пікова фаза якої насувається на Україну саме зараз. Для нових розробок, відкриттів, зрушень в науці та техніці, молодий фахівець має, першочергово, точно визначити свої точні координати в сучасному суспільстві, свою роль та місце в ньому. Кожному надзвичайно важливо мати змогу визначити для себе, яка мета його творчої діяльності. Без сильної гуманітарної (і, в першу чергу, філософської) підготовки у ВНЗ – в рамках лише самоосвіти (якою не кожен захоче та може займатися) – зробити це буде дуже важко.

Сподіваймося ж, що важкі часи вітчизняної освіти минуть, хоча для цього потрібна злагоджена та скоординована робота. В першу чергу, освітянські ініціативи мають надходити від авангарду вітчизняної науки та вітчизняного освітянства – Київського Національного університету ім. Т. Шевченка, Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут" – закладів з віковими традиціями, які не зламали дві Світові війни та, – переконаний, – не зламає і такий документ, як Болонська декларація.

Значно важливіша "Угода про спільні дії в освітній, науковій, інноваційній сферах, напрацюванні моделі дослідницького університету, розбудові органів студентського самоврядування, профспілкового руху, автономії університетів та ін.", яку скріпили своїми підписами академік НАН України Л.В. Губерський – від КНУ та академік НАН України М.З. Згуровський – від НТУУ "КПІ", 28 січня 2009 року.

О.В. Косенко, асп. КНУШ, Київ
Sanseyov@ukr.net

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СТРУКТУРИЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Однією з найголовніших соціально-філософських категорій, яка завжди займала чільне місце в науці є цінність. На сьогоднішній день існує проблема структуризації цінностей, адже під ними може розумітися ледве не кожен елемент соціальної дійсності. Основна проблема в розмежуванні на загальнолюдські, моральні, соціальні, політичні та інші цінності виникає тому, що деякі з них є вже застарілими, не широковживаними, історично у деякі з них вкладено зовсім інший смисл, а іноді вони мають своєрідний спектр значень, який залежить від національності, менталітету, культури і т. ін.

Перепоною щодо градації вище зазначених цінностей є їх швидкоплинність, динамічність, діалектичний характер існування.

Російської дослідниця І. А. Суріна вважає, що "На сучасному етапі розвитку науки існує проблема "неупорядкованого ціннісного поліформізму". Якщо уявити, що є конкретна ієрархія цінностей, то тоді кожна цінність в ній, на перший погляд, буде значима сама по собі. І цим не знімається необхідність хоча б частково упорядкувати всю систему цінностей" [Суріна І.А. Ценности. Ценностные ориентации. Ценностное пространство: вопросы теории и методологии. – М., 1999. – С. 15].

Свою увагу ми акцентуємо саме на структурі політичних цінностей, так як вони відіграють першорядну роль у функціонуванні будь-якого суспільства. Основним показником домінування політичних цінностей у суспільстві є їх безпосереднє відношення до влади, зокрема політичної.

Перед тим, як розібратись більш докладно в структурі політичних цінностей, перш за все, варто зазначити, що під політичними цінностями ми розуміємо сукупність конкретних політичних ідей, орієнтирів, уявлень, вмінь, знань, що скеровують і мотивують соціальну діяльність на завоювання політичної влади, і, як наслідок, конструюють соціальну дійсність. Не тільки державний устрій, але і будь-яка організація будується по вертикалі влади. Зародження і функціонування політичних партій безпосередньо залежить від політичної влади: вони можуть як самі виступати джерелом влади, так і коритись їй. Джерелом як політичної партії, так і політичної влади загалом, може бути певний лідер, який повинен мати свої харизматичні риси. Економіка країни безпосередньо залежить від політичної влади. Як бачимо, всі політичні цінності, список яких можна продовжувати, взаємозалежать одна від одної і мають основний стрижень – політичну владу.

Проблема структуризації політичних цінностей полягає в тому, що вони залежать як від суб'єктивних факторів, так і від об'єктивних. "Рішення, які приймаються індивідом на основі конкретної ієрархії цінностей, в тому числі політичних, похідні не від абсолютних оцінок альтернатив рішень і дій, а із їх суб'єктивного сприйняття. Тому ступінь активації різних цінностей не в останню чергу залежить від когнітивних оцінок альтернатив, які розглядаються. Єдиного для будь-якої ситуації механізму, який активує цінності, не існує. Виникаючі суперечки вирішуються як в залежності від ієрархії цінностей, так і від ступеня активації різних цінностей в ситуації" [<http://www.effective-seminars.ru/clause/clause/33269/9171/>]. Виходячи з нашого розуміння політичних цінностей головним критерієм у класифікації має бути ступінь відношення до політичної влади тих чи інших цінностей. За суб'єктом політичні цінності можна поділити на колективні (політична партія, громадська організація, референдум, політичні вибори) та індивідуальні (політичний лідер, харизма, політична компетентність). Якщо взяти за критерій спрямованість, то можна виділити політичні цінності, спрямовані на здобуття політичної влади (політичні вибори, маніпулювання, політична реклама), її утримання (політичний дискурс, політична компетентність, дипломатичність) і реалізацію (політичний примус, парламент, уряд). За характером діяльності суб'єкта політичні цінності можна поділити на державні (держава, уряд, суд), правові (конституція, закон, право) і економічні (політична економіка, капітал). За результатом ми здійснили поділ на діючі й недіючі політичні цінності.

Дана класифікація політичних цінностей не є довершеною, як не є довершеними до ідеалу і самі політичні цінності. Тому дана проблематика є актуальною і поле діяльності продовжує залишатись досить широким.

Отже, можна сказати, що світ, в якому ми проживаємо – це світ цінностей. Саме цінності пронизують всю структуру суспільства, всі відносини в ньому, культуру. Можна без сумніву стверджувати, що основою організації і функціонування будь-якого суспільства є політичні цінності. Стрижневою політичною цінністю завжди була і залишається бути політична влада. Саме вона і є основним критерієм класифікації. Але спектр політичних цінностей досить різноманітний, тому ми внесли свою частку в їх упорядкування. Саме з даної класифікації можна зрозуміти реальну роль і значення політичних цінностей.

М.О. Кравчук, студ., КНУТШ, Київ*

РЕАКЦІЙНА ІДЕОЛОГІЯ ЯК ПРИЧИНА ПОСТТОТАЛІТАРНОГО СИНДРОМУ

Відхід людства від традиційного суспільства зумовив появу досі невідомого феномену ідеології, який тепер став одним із центральних чинників, що впливають на життя будь-якої спільноти. Одним з перших, чий дослідження були присвячені даній проблематиці був Карл Маркс [*Маркс Карл. Німецька ідеологія // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1955. – Т. 3]. Ідеологія, за Марксом, є ніщо інше як нав'язування певної сукупності ідей одним кла-*

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

сом іншим соціальним групам. Ядро ідеології є статичним і не розвивається разом з суспільством, воно відповідає суспільно-економічній формації останнього. У зв'язку з цим філософ виділяє прогресивну та реакційну ідеології. Якщо ідеологія сприяє розвитку виробництва, то її можна кваліфікувати прогресивною, однак, коли та ж сама ідеологія починає чинити перешкоди розвитку виробництва всилу того, що суспільство у своєму поступі перейшло на якісно новий рівень, то така ідеологія трансформується в реакційну.

Подальша розробка проблематики відбувається в роботах Карла Мангейма [*Манхейм Карл. Ідеология и утопия // Манхейм Карл. Диагноз нашего времени.* – М., 1994]. Тут для нього набуває великого значення диференціація ідеології на часткову та тотальну, при чому тотальна ідеологія досягає ноологічного рівня, для неї стає базовим розрізнення "свій-чужий". Власне кажучи, таке розрізнення лягло в основу усіх тоталітарних режимів.

Розглядаючи феномен ідеології, мабуть, варто було б зупинитися на взаємозв'язку ідеології та панування, і у цьому відношенні досить цікавим видається дослідження Макса Вебера [*Вебер М. Соціология. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. О. Погорілого.* – К., 1998]. Він в контексті свого мотиваційного підходу здійснює доповнювальний аналіз між правлячою групою і правлячим класом. Вводить дуже важливе поняття, поняття легітимності і обговорює зв'язок між прагненням легітимності та фактичною легітимністю, зв'язок, на якому тримається система влади. Питання легітимності стосується мотиваційної моделі, оскільки взаємодія між прагненням і довірою слід розглядати у відповідному контексті, він може бути лише мотиваційним. Складається враження, що ідеологія опиняється в проміжку між претензіями системи влади на легітимність і нашою відповіддю в термінах довіри.

Суспільство без ідеології існувати не може. Особливо це стосується суспільства постмодерного. У цьому сенсі Маркс має рацію, розглядаючи прогресивну та реакційну ідеології. Однак, тут варто зробити декілька ключових зауважень щодо такого розрізнення. Ідеологія в сучасному світі обґрунтовує швидше не форму виробничих відносин, а політичний режим тої чи іншої країни. Тут ми маємо справу з веберівською ідеєю легітимації влади. Ідеологія є прогресивною доти, доки вона легітимує той чи інший політичний режим. Коли відбувається падіння політичного режиму, то новий виробити власну ідеологічну доктрину, яка б обґрунтовувала його (новий режим) неспроможний, хоча така ідеологія має витіснити стару зі свідомості кожного окремо взятого індивіда. Втім, потрібен не один рік, аби запропонована новим політичним режимом доктрина стала ідеологією. У описаному нами сенсі стара ідеологічна доктрина все ще є домінуючою і в цьому сенсі вона стає реакційною. Суспільство в цей період ідеологічного синкретизму опиняється у стані такого собі "роздвоєння особистості", коли, з одного боку, воно намагається вписатися в нові політичні реалії, а з іншого – мислить ці реалії старими ідеологічними категоріями. За таких умов стара ідеологія починає виконувати суто деструктивну роль як по відношенню до самого суспільства, яке не може пристосуватися до нових умов, так і до політичного режиму, дії якого не отримують підтримки, простіше кажучи не легітимуються.

Говорячи про реакційні ідеології, слід виділити демократичні реакційні ідеології та тоталітарні. Перші є менш "живучими" і зазвичай не довго перебува-

ють у суспільстві в реакційному статусі. Це пов'язано, перш за все, з самою природою тоталітарних режимів та їх надзвичайною динамічністю. Система розрізнення "свій-чужий", яка є базовою для тоталітаризму, дає змогу очистити суспільну думку від залишків старої ідеологічної доктрини у максимально стислі терміни. Що ж стосується тоталітарних реакційних ідеологій, то вони мають здатність ще довго впливати на суспільну свідомість, що виливається у більшості випадків у так званий посттоталітарний синдром. Причина такого явища вбачається в плюралізмі думок як принципі усіх демократичних режимів.

Найбільшим носієм реакційної ідеології є маса. Саме вона, перебуваючи в нових політичних реаліях, вимагає застосування старих, вже непридатних методів та принципів. Це і зумовлює посттоталітарний синдром, коли політичні та суспільні еліти вимушені обґрунтовувати кожен наступний свій крок.

Водночас, і політичні еліти опиняються у полоні посттоталітарного синдрому. Кожна політична сила все ще мислить категоріями тоталітаризму, намагаючись реалізувати свої претензії на тотальну владу, включаючи бажання контролю над усіма її гілками. Тут маємо справу з мангаймівським розрізненням "свій-чужий", коли відбувається протиставлення одних політичних сил іншим, однієї частини країни іншій та ін. Ми опиняємося в ситуації, яка кваліфікується Ю.Габермасом як спротив відновленню діалогічних відносин, що посилюють протиріччя в середині як самих політичних еліт, так і маси.

У боротьбі між реакційною та ідеологією, яка переживає етап свого становлення, не виключена можливість перемоги старої доктрини, у такому випадку відбувається рецидив старого політичного режиму. Це стається тоді, коли суспільні еліти, будучи найпрогресивнішою, неупередженою частиною суспільства, не беруть активної участі у формуванні нової ідеологічної доктрини, залишаючи це проблемне поле політичним елітам, діяльність яких так чи інакше корегується настроєм маси. Власне, ключовим завданням суспільних еліт в період посттоталітарного синдрому є вироблення прогресивної ідеології, яка уможливить відновлення діалогічних відносин в середині суспільства та забезпечить в ньому реальну легітимацію нового політичного режиму.

Н.В. Лазарович

СОЦІОКУЛЬТУРНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В КОНТЕКСТІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

"За обрієм нова епоха, ім'я якій – Ера Толерантності"
Ю. Сватко. Європа на шляху до культури миру?

В умовах поглиблення широкомасштабного процесу глобалізації та поширення його на всі сфери життєдіяльності суспільства особливого змістового наповнення набуває проблема взаємодії різних культурних традицій. Зокрема, глобалізаційні процеси зумовлюють розмивання смисложиттєвих цінностей традиційних етнонаціональних культур як основи соціального буття та соціальної ідентифікації особи. Глобально-універсальні виміри сучасної цивілізації призводять до своєрідного "зіткнення" в одній площині самотут-

ньої етнонаціональної та універсальної світової культури, в іншій – культур різних спільнот. Це призводить до нівеляції культур етносів, адже у зв'язку з інтенсивним поширенням універсалізованих стандартів масової культури втрачаються глибокі традиційні цінності, які становили основу людської життєдіяльності. Лінія напруги у світовідчутті сучасної людини виявляється в площині процесів самоідентифікації, сфері зустрічі та взаємодії системоутворювальної, традиційно-етнонаціональної та позитивно-самозберігаючої складової буття людини і суспільства й інноваційно-змінюючої, техногенної ознаки культури. Такі процеси призводять, безумовно, до "кризи ідентичності", коли на перший план висувається проблема збереження цілісного "Я" в мінливому, мозаїчному світі.

З іншої сторони, динамічні зміни сучасного світу актуалізують проблему соціальної комунікації, адже світ, який постійно змінюється, обриває численні коріння минулого, заставляючи людину пристосовуватись до перманентно змінних соціальних умов, включаючись одночасно у різні соціальні спільноти та культурні традиції.

Тому сьогодні особливої актуальності набуває аналіз соціокультурної толерантності в контексті міжкультурної взаємодії. Поняття "толерантність" (від лат. *tolero, are* – "терпіти", "витримувати"), за словами В. Малахова, виходить саме із принципів "терпіти", "витримувати" Іншого в його іншості, визнаючи за ним право чинити й думати по-своєму" [Малахов В. Толерантность и её границы: к этическому осмыслению понятия // *Europejskie modele tolerancji*. – Rzeszow, 2001. – С. 59].

На думку Отфріда Хеффе, толерантність передбачає взаємну повагу різних культур і традицій, визнання самоцінності інших культур [Хеффе О. Плюрализм и толерантность: к легитимации в современном мире // *Философские науки*. – 1991. – № 12. – С. 17]. Соціокультурна толерантність, в свою чергу, – це визнання відмінностей, які існують, як усередині наших суспільств, так і між різними культурами; це відношення до культурної розмаїтості світу, до відмінностей як до спільного надбання, як до джерела взаємного збагачення [Колосок Т. Діалог етнокультур в умовах глобалізації: культурологічний аспект // *Вісник Львівського університету. Філософські науки*. – 2005. – Вип. 8. – С. 192]. Соціокультурна толерантність – це визнання істинних універсальних моральних принципів. На такій основі можлива повага до Іншого, прийняття етнічних і національних особливостей, відмінностей у соціальних поглядах, що породжуються особливостями умов життя, професійної діяльності та культурних традицій [Зиновьев Д. Социокультурная толерантность – ее сущностные характеристики. – [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://res.krasu.ru/paradigma/1/11.htm>].

Отже, "соціокультурна толерантність" – це певний вимір особи, що характеризує терпиме відношення до інших людей як носіїв певної культури, незалежно від їх етнічної, національної або культурної приналежності. Толерантність є засадничою умовою особливостей різних культурних спільнот або їх представників і виражається в прагненні досягти взаємної поваги, розуміння й узгодження різнорідних інтересів і точок зору без примусового нав'язування пріоритетних позицій.

У сучасному світі толерантність стає умовою виживання людства, адже неоднорідність сучасної соціокультурної "матриці" зумовлює численні кризи та конфлікти (проблема "східного" та "західного" типів культури, збереження етнічної основи національних культур в умовах становлення універсалізованих цінностей і т.д.). Виникає необхідність поглиблювати діалог культур на засадах принципів толерантності, лібералізму, демократії з метою подолання наростаючої міжетнічної, національної та релігійної нетерпимості (насамперед, в зонах конфліктів та зіткнення різних культур, релігій тощо). Тому сучасний стан міжкультурного діалогу актуалізує проблему формування соціокультурної толерантності як необхідної умови запобігання міжкультурних конфліктів.

Так, дослідження теоретичних аспектів та практичних виявів соціокультурної толерантності, основою якої є міжкультурний діалог, що передбачає становлення відкритого дискурсу сприйняття інших культурних спільнот, їх світобачення, способів життєдіяльності, вважається одним з найважливіших завдань сьогодення.

С.В. Лебедева, асп., КГПУ, Кривой Рог
lebedeva3925@rambler.ru

КОММУНИКАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

Человеческая цивилизация сегодня вступила в новый этап, который определяют как "компьютерную революцию", "информационное общество". Он несёт с собой новый тип мышления и образования, открывает резервы радикальной экономической реформы, подъёма культуры труда, создаёт невиданные возможности общения людей, перехода от диалога к "полилогу" [см. Прохоров А.В., Разлогов К.Э., Рузин В.Д. Культура грядущего тысячелетия // Вопр. философии. – 1989. – № 6. – С. 17–20].

В связи с этим особый социально-философский и общенаучный статус приобретает понятие коммуникации. Она характеризуется как необходимое условие и основа социальности. Многие авторы рассматривают при этом коммуникацию как социально обусловленный процесс межличностного взаимодействия, опосредованный объектом. Его характеризуют также и как аспект различных сфер человеческой деятельности, требующий выработки специфических вербальных и невербальных средств общения. Особенно важно отметить, что коммуникацию начинают практиковать и как относительно самостоятельное социальное явление в современной культуре. Сущностью и целью коммуникативных актов объявляется производство информации в совместной деятельности субъектов, её обогащение, выработка новых духовных ценностей.

В то же время высказывается опасение, что так называемая "компьютерная волна" способна захлестнуть весь мир не только бесконтрольными коммуникациями, но и окончательно оторвать человека от его природной сущности и межличностного общения, перенести его в виртуальную сферу.

Поэтому и возникают вопросы: в чём сущность коммуникации, какова роль человека как субъекта коммуникации? Как возможны коммуникативные процессы в современном обществе?

Одним из направлений в современной философии, пытающимся ответить на эти вопросы, является коммуникативная философия. Причём её представители по-разному понимают и суть коммуникации, и её роль в социуме.

Создатель глубокой, философски фундированной теории о природе коммуникации Ю.Хабермас в центр своих размышлений ставит коммуникативное действие, которое осуществляется совместно и согласованно с другими людьми [Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2000. – С. 91]. Такое действие направлено на достижение взаимопонимания, при этом осуществляется самоидентификация личности и идентификация её включённости в социальные группы. Институционализация общества влечёт за собой формирование новых коммуникативных каналов. Путь гармонизации жизненного мира и развивающихся социальных структур, как считает А.В.Назарчук, Хабермас видит в плюрализации институтов и включении их в коммуникативный обмен в рамках гражданского общества – институционального коррелята коммуникативного сообщества [Назарчук А.В. Этика глобализирующего общества. – М., 2002. – С. 223].

Н.Луман, один из создателей современной системной теории общества, неоднократно подвергал критике дискурсивный подход Ю.Хабермаса. Но и он понятие коммуникации кладёт в основу своей социальной концепции. В ней речь идёт о "теоретическом плюрализме", состоящем из системной, эволюционной и коммуникативной теории. "Общество – система, чувствительная к окружающей среде, но оперативно закрытая. Оно наблюдает только посредством коммуникации" [Луман Н. Общество как социальная система. – М., 2004. – С. 69]. Исходя из этого, будущее коммуникативного измерения общества Луман связывает с развитием глобальной сети коммуникаций.

По-разному объясняя природу коммуникации, Хабермас и Луман едины в одном: коммуникация является началом и необходимым условием социальной жизни. У Хабермаса коммуникация определяет общественное действие, у Лумана – внутрисистемные отношения. В обеих концепциях коммуникация теряет роль посредника между субъектами, становясь формой их существования. Коммуникация и её конкретное осуществление становятся, по мнению А.В. Назарчука "той призмой, сквозь которую начинают восприниматься все другие связи и отношения социума" [Назарчук А.В. Этика глобализирующего общества. – С. 229].

В.В. Левкулич, канд. філос. наук, доц., УжНУ, Ужгород
levkulych@ukr.net

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ВАЖЛИВА УМОВА ФОРМУВАННЯ ПРАВОСВІДОМОСТІ

Історія неодноразово доводила, що феномен справедливості для будь-якої держави завжди актуалізується у перехідні, доленосні, чи кризові моменти трансформації суспільних відносин. Такі ситуації часто супроводжуються викривленим розумінням багатьох соціально-значимих явищ, а також переоцінкою установок суспільного життя.

Необхідність дослідження справедливості як соціально-значимого і невід'ємного елементу життя сучасного суспільства полягає: а) в усвідомленні та з'ясуванні особливостей сприйняття, відображення справедливості в свідомості суспільства; б) в ступені реалізації справедливості в суспільстві; в) в способах впровадження справедливих засад при регулюванні суспільних відносин.

Вивчаючи феномен справедливості, дуже важливо не зупинятися на досягнутому, а поглиблювати свої знання, проникатися суттю проблеми. Тому актуальність дослідження не повинно обмежуватися формальним з'ясуванням механізму реалізації справедливості в суспільстві. Натомість, видається більш важливим встановлення базових природних начал сприйняття справедливості і наступне відображення її вимог у правосвідомості сучасного суспільства.

Справедливість є ефективним і дієвим інструментом формування системи оцінок різного роду соціальних явищ та процесів, що відбуваються в суспільстві. В цьому відношенні оціночна функція справедливості проявляється і щодо явищ правової сфери суспільних відносин.

Формальна ж сторона справедливості виражається в тому, що її вимоги мають легітимний статус. Справедливість в правовій сфері може виступати і як критерій оцінки правової дійсності, і як принцип права. Вимоги справедливості закріплені в загальнообов'язкових правилах поведінки для всіх членів суспільства. Неухильне виконання вимог справедливості є загальнообов'язковим принципом законотворчої і правозастосовчої діяльності.

Справедливість є фундаментальним джерелом формування правосвідомості суспільства. Все, що відбувається в суспільному житті відображається в правосвідомості. Як правило, справедливість є основним ціннісним орієнтиром за допомогою якого всі явища співставляються з уявленнями про моральний ідеал. Справедливість, маючи статус соціальної норми, яка закріплена в загальнообов'язкових правилах поведінки, визначає рівень і якісний стан правосвідомості.

Роль справедливості в розвитку і формуванні правосвідомості є надзвичайно важливою. Це пояснюється системним впливом законодавчо закріплених соціальних норм (моральних, естетичних, релігійних і т. д.) на спосіб і форми життєдіяльності суспільства. Морально-етичні орієнтири є базисом для формування правосвідомості, оскільки всі явища, що відбуваються в суспільстві та державі в першу чергу оцінюються з позицій моральності.

Справедливість як особлива якість, що притаманна праву, виражається у вигляді певного критерію, змістом якого є баланс вимог, нагород, відповідальності, покарання. Однак, даний критерій не може застосовуватися в якості еталону до будь-якої норми. Означена проблема пов'язана з тим, що існування відмінностей в суспільних відносинах передбачає різні методи і способи їх регулювання.

Оптимальний правовий баланс між інтересами держави, суспільства, або ж конкретними соціальними групами і особою повинен будуватися на основі тих же принципів справедливості. Тільки в такому випадку можна говорити про справедливість правових норм, що діють в державі.

Справедливість необхідно розглядати як в якості оціночної категорії, так і в якості принципу права. Реалізація саме такого підходу дасть можливість

привести суспільство до здорової, природної, заснованій на ідеї справедливості, дуже необхідній державі суспільної правосвідомості.

Не зважаючи на те, що право володіє ознакою формалізму, правосвідомість, так би мовити, перетворює його в живу субстанцію, яка проходить через весь механізм його осмислення і відчуття. Справедливість в даному випадку виступає тією характеристикою, за допомогою якої людина усвідомлює діюче право. Завдяки своїм уявленням про справедливе і несправедливе, людина приміряє його на себе. Коли між волею держави, законодавцем, і конкретною людиною, на яку направлена дія цього права, постає правильним чином сформована, осмислена, спрямована на волю закону правосвідомість, то тим самим реалізуються і дотримуються правові норми.

Ідея справедливості пронизує будь-яку правосвідомість, є сполучною ланкою між правосвідомістю різних людей. Однак самі уявлення про справедливість, тобто про її якісний зміст, люди можуть мати різні, що ніяким чином не применшує того, яку роль відіграє правосвідомість та справедливість в механізмі донесення права до кожної людини.

Важливе значення справедливості як моральної складової ставлення суспільства до права виражається в її ролі в процесі реалізації правових норм, а також при формуванні механізму взаємодії суспільство-держава. Взаємозумовленість процесів формування бажаного ставлення до права та його зустрічної оцінки суспільством через ототожнення права з уявленнями про справедливе і несправедливе зумовлює нерозривний зв'язок між справедливістю і правосвідомістю.

Якісний стан правосвідомості, носієм якого є суспільство, напряму впливає на поведінку людей, які діють або в межах правового поля, або по за ним. Звідси можна зробити висновок, що роль справедливості в сучасному суспільстві, як одного з найсильніших факторів, що спонукає людину до дій напряму узгоджується з роллю правосвідомості, яка направляє ці дії.

Універсальність і значимість принципу справедливості полягає в тому, що результат його дії помітний як при творенні та застосуванні норм права, так і при їх тлумаченні. За допомогою принципу справедливості, який є основою функціонування правосвідомості, в праві відбувається оцінка різного роду явищ з точки зору відповідності, еквівалентності та інтересу.

Суспільна значимість справедливості обумовлена можливістю її застосування будь-яким суб'єктом суспільних відносин для їх оцінки з позицій справедливого чи несправедливого регулювання. Таким чином справедливість виступає важливим принципом формування і функціонування правосвідомості громадян на будь-якому рівні: і індивідуальному, і суспільному, і в межах позитивного права як ідеології, і в межах правової психології.

Є.В. Левченко, мол. наук. співроб., КНУТШ, Київ

ГЛОБАЛІЗМ – ІДЕОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ СУЧАСНОСТІ

Сучасний етап розвитку суспільств вимагає формування нової ідеології, яка б змогла спонукати до створення таких умов розвитку світового співто-

вариства, які відповідали інтересам всього людства. Адже саме ідеологія "покликана об'єднувати людей заради спільного життя та спільних соціальних дій" [Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 235].

Процеси глобалізації носять об'єктивний суперечливий характер і їх наслідки є не прогнозованими, тому формування нових форм поведінки, нових форм спільних дій вимагає формування глобальної ідентичності. Формування та зміни ідентичності тісно пов'язані з комунікативними процесами, тому важливу роль в цьому процесі відіграє міжкультурна комунікація, адже сучасний стан розвитку глобалізаційних процесів породжує нестабільність у світі. Це спостерігається, в першу чергу, конфронтацією, яка відбувається між Північчю та Півднем, активністю країн "третього світу", автономією арабського регіону, зростанню економічної потужності деяких країн Сходу – це є серйозними викликами для країн Заходу. Вище зазначене повинне спонукати людство шукати шляхи подолання цих протиріч. Саме формування нової ідеології, на нашу думку, є можливим виходом з даної ситуації.

Зміни, які відбуваються в світі, як вже зазначалося, носять об'єктивний характер, і у людей немає візрів, на кого можна було б орієнтуватись, тому формування нової ідентичності потребує залучення зусиль всього людства, тому що ситуація сьогодення характеризується тим, що зміни які відбуваються мають глобальний характер існування.

Глобалізм, як нова ідеологія, пов'язана з розвитком глобалізаційних процесів і ґрунтується, на нашу думку, на формуванні глобальної ідентичності. Термін "ідентичність" походить від латинського *identicus* – тотожний; *facio* – роблю. Термін, що у повсякденному, науковому та філософському мовленні означає – те саме [Там само. – С. 233]. Глобальна ідентичність, в основному сприймається як загроза різноманітності існуючих колективних ідентичностей: політичних, культурних, національних, локальних, регіональних. Але глобалізаційні процеси не вимагають відмови від своєї індивідуальності, національної ідентифікації, адже це загальноцивілізаційний процес, який повинен враховувати розвиток кожної окремо взятої особистості і цивілізації загалом. Адже існує твердження, що "глобалізація – це те, що притаманно, корисно і належить всім, при цьому не вимагаючи ні від кого відмовитись від своєї індивідуальності і своєрідності" [Азроянц Э.А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции. – М., 2002. – С. 339]. На нашу думку, саме формування глобальної ідентичності сприяє виникненню почуття відповідальності за подальшу долю світу у кожній людині, не відмовляючись від власної індивідуальності і особливостей відчуття, сприйняття й розуміння світу.

Термін "глобалізм" походить від латинського *globus*, що в перекладі означає – куля. Загально прийнято вважати, що глобалізм означає низку підходів в політиці, які сприяють формуванню, організації, функціонуванню та розвитку світу як цілісної економічної, політичної, соціокультурної суперсистеми.

В сучасній філософській літературі існує визначення ідеології як системи поглядів, ідей в яких усвідомлюється і оцінюється відношення людей до дійсності і один до одного, які виражають інтереси різних соціальних класів, груп, суспільств. Це твердження, на нашу думку, є досить правомірним і дієвим, оскільки

дійсність така, що глобалізаційні процеси носять незворотній характер, тому перед людством стоїть низка завдань, від виконання яких залежить його подальша доля, саме як єдності, а не окремих народів, націй чи цивілізацій.

Найголовнішим завданням людства є усвідомлення себе як світового співтовариства, яке засновано на взаємоповазі і взаєморозумінні, переоцінці відношення до дійсності, адже людство опинилося перед загрозою глобальної катастрофи, яка спричинена діяльністю самої людини. Тому саме формування нової ідеології як об'єднуючого чинника, який сприятиме формуванню глобальної ідентичності, яка, в свою чергу, направлена на виникнення почуття глобальної відповідальності у кожній людині. Саме таку роль повинен відігравати глобалізм як нова ідеологія сучасності.

Отже, на нашу думку, глобалізм – це ідеологічна концепція, пов'язана з теорією глобалізації, яка визначає своєрідні шляхи організації і розвитку світу як цілісної системи. Глобалізм передбачає, що сучасне людство розглядається не просто як сума, сукупність більш менш відокремлених країн чи народів, а як єдина принципово нова всесвітня система, всі структурні елементи якої знаходяться у тісному взаємозв'язку і взаємозалежності.

О.В. Лелека, студ., КНУТШ, Київ*
le.le.chk@mail.ru

КРИЗА СВІДОМОСТІ АДОЛЬФА ЕЙХМАНА: "БАНАЛЬНІСТЬ ЗЛА" ЯК МОРАЛЬНА ПРОБЛЕМА ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

Поняття "банальність зла" характеризувалося Ганною Арендт як дескриптивний концепт, приводом до появи якого були особливості підсудного нациста Адольфа Ейхмана. Зміст встановленої нею оцінки полягав у тому, що патологія, слабкість чи ідеологічний вплив не є необхідними передумовами зла. Ця "надзвичайна незначущість" Ейхмана як його базова характеристика й привела Ганну Арендт до такого розуміння зла, що не відповідає ні слабкості, ні аморальності як власній передумові. Єдиною його основою є втрата здатності мислити та судити в кризових умовах. Сама таку ваду, такий вид зла уособлював Адольф Ейхман.

Проблема, на якій акцентує увагу Ганна Арендт, полягає не у відсутності свідомості. Мова йде про неправильне функціонування останньої, її орієнтацію на взаємовідповідність моральності та легальності. Як наслідок, Адольф Ейхман турбувався лише за те, щоб виконувати свій обов'язок, не суперечачи кримінальному нацистському закону. Саме звідси й виростає одне з основних питань судового процесу, а саме: як вірно оцінити міру кримінальної відповідальності злочинця за умови помилкового функціонування свідомості, коли остання полягає у житті згідно з чинними, хоч і злочинними законами нацистської Німеччини?

Саме ця проблематика є центральною для даної праці науковці. Тема особливостей трансформації свідомості як моральної здатності в умовах

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

морального колапсу. За таких обставин наша свідомість втрачає здатність вірно оцінювати, і саме це її "мовчання" дає змогу злочинцям як Ейхман жити у згоді зі злочинним за суттю законодавством.

Чому Адольф Ейхман втратив здатність виносити вірне судження? Лише вловивши зміни у функціонуванні його свідомості можна встановити причини, з яких останній протягом всього судового процесу і до самої страти вважав себе винним перед Богом, але не перед людством.

Переломним моментом у світогляді злочинця стала Ганзейська конференція, на якій вищі чини утвердили радикальний варіант вирішення єврейського питання. І якщо до цього моменту останнього терзали сумніви, то тепер "він своїми очима побачив та своїми вухами почув, що не тільки Гітлер, не тільки Гейдріх і Мюлер, не тільки СС і партія, але й еліта державної служби боролися за можливість очолити цей кровавий процес. "В цей момент я відчув те, що відчував Понтій Пілат, я був вільним від вини.". Ну хто він, щоб осуджувати? Хто він, щоб мати власну думку?" [Арендт Х. Банальність зла. Ейхман в Іерусалиме / Пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. – М., 2008. – С. 172] Саме легалізація вбивства стала для Ейхмана як типового нациста тим, що вимагається та шанується нацистським суспільством. "Зло у Третьому Рейсі втратило якість, за якою більшість людей його впізнавало – якість спокуси" [Vetlesen J. Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry Into the Preconditions of Moral Performance. – Philadelphia, 1994. – P. 92].

Найяскравішим моментом всього дослідження випадку з Адольфом Ейхманом став той факт, що останній не просто виконував накази, а дотримувався, на його думку, закону – категоричного імперативу І. Канта. Єдиним спільним моментом видозміненого імперативу з кантіанським духом було лише те, що людина повинна не просто підкорятися закону, а ідентифікувати свою волю з його джерелом. В філософії Канта таким джерелом був практичний розум, у імперативі Ейхмана – воля фюрера.

Причиною подібного дефекту мислення, свідомості є нездатність виносити судження, нездатність функціонування моральної уяви та не бажання оцінювати дійсність самостійно. Мова йде про втрату здатності до ініціювання нового. Власне на цій здатності до спонтанності, до новизни, унікальності як базовій характеристиці людської сутності й тримається здатність людини у кризових умовах виробляти нові орієнтири та категорії як мислення, так і судження. Саме з втратою цією власне людської спонтанності та унікальності відбувається руйнація й функціональності свідомості, адже втрачається власне людське. Людина в умовах тоталітаризму як кризового явища дегуманізується. У кантівському розумінні вона перестає бути ціллю, а завжди лишається засобом.

Саме з цією відстороненістю від індивідуальності, дегуманізованим, інструментальним підходом до розуміння людини й зіштовхнувся Адольф Ейхман: "Жертви Холокосту не були для нього окремими індивідами...євреї перетворилися на абстрактну категорію, категорію, що має відношення не до людських життів, а до "людських випадків" [Ibid. – P. 88]. Та іронічність всієї ситуації полягає у тому, що дегуманізувавши та інструменталізувавши певну групу людей, Адольф Ейхман інструменталізував й самого себе.

ПРОСТОРОВО-ЧАСОВІ ВИМІРИ ФЕНОМЕНІВ УТОПІЇ ТА ФУТУРОЛОГІЇ

Суспільні процеси, які ми спостерігаємо зараз важко оцінити однозначно, однак можна точно сказати, що сучасне суспільство перебуває на зламному періоді. Важко заперечувати кризу самих основ "вестерного суспільства" [Хэнди Ч. Время безрассудства. Искусство управления в организации будущего. – СПб., 2001. – С. 18–19]. Перш за все це пов'язано зі світовою економічною кризою. Економіка для суспільства західного зразка завжди була "кровоносною системою", основою суспільного розвитку. Її криза дає можливість чітко побачити утопічність, а також заідеологізованість основ нашого соціуму. Демократія та ринкові відносини, що в них намагається жити більша частина світу демонструють власну безпорадність, врешті, вони є утопічними.

Саме тому, феномени утопії та футурології стають зараз чи не найактуальнішими темами для дослідження. В межах даної роботи, розгляд в цілому цих феноменів не є доречним. Тому нас цікавитимуть саме просторово-часові виміри існування як утопії, так і футурології. Адже, ці теоретичні конструкти, з огляду на різний спосіб існування в часовості та просторовості прояснюють актуальні проблеми сучасності.

Відношення футурології та утопії до дійсності вирізняється за відношенням до часу і місця. Футурологія, насправді, протиставляє себе існуючій дійсності як такий, що детермінує людину. Справді, людина суспільна істота, а це обумовлює і суспільні обмеження індивідуальної свободи. Ці обмеження є виправданими, задля виживання кожного окремої особини, задля співпраці, обміну і нових можливостей. Однак, будь-який стан суспільства завжди далекий від ідеального, правового, тому обмеження виправдані та несправедливі чекають на індивіда протягом усього життя. Так у суспільстві образи майбутнього стають проявом свободи людини. Опис майбутнього є демонстрацією людської властивості бути вільною [Чаликова В. Утопия и свобода. – М., 1994. – С. 37–39].

Утопія постає як місце, якого немає, на відміну від футурології, яка є часом, якого ще немає. Утопічні моделі, починаючи з "Держави" Платона та Т.Мора створювалися не в іншому часі, а в іншому просторі. Наприклад, місто Сонця існувало паралельно з сучасною Т.Морові Європою, але на землі, якої не було на карті [Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М., 1989. – С. 32].

Прив'язаність утопій до місця, а не до часу не лише не збіднює суспільну потужність даного феномену, але й навпаки підсилює її. Існування утопії поряд з сучасним світом ніби наближує її до реальності, служить прикладом до наслідування. Утопія не існує в реальності, але існує в іншому просторі. І в утопічному просторі реалізуються проекти покращення вже цього суспільства. Утопія може бути і часовою, та це не є для неї вирішальним критерієм. Отже, можна по-новому визначити утопію. Попередні визначення цього феномену або не є вичерпними, або схоплюють лише частково зміст цього

явища. Тому можна запропонувати таке визначення: утопія – це соціально – філософський феномен, сутність якого полягає у формуванні альтернативної моделі суспільства, не детермінованої часом. Адже, для утопії часові характеристики по суті не мають значення, утопія це перш за все місце, якого немає. Тобто вона обмежена в теоретичному плані просторовими характеристиками. Крім того, треба наголосити на феноменологічній природі утопії, а також на соціально – філософському характері її існування.

Футурологічні моделі, які презентують знання майбутнього виконують функцію інтелігібельної реальності, ноуменального світу. За допомогою уявлень про майбутнє людина звільнює себе від впливу сучасності, реалізуючи свій творчий потенціал. Можливо, тому картини описуваного майбуття, такі барвисті та різноманітні. Футурологія ґрунтується на конкретних дослідженнях і моделях майбутнього, вона хоче "випередити" майбутнє, хоче в нього зануритись, вивчити його. Тому футурологія завжди пов'язана з часовістю, з майбутнім. Слід зазначити, що в сучасному суспільстві існують ряд явищ, що мають риси утопічності та футурологічності. Наприклад, віртуальний простір завжди має інтелігібельні просторові характеристики, та часові. Але і простір, і час в такому просторі не мають предметних конотацій з реальним географічним простором і часом.

На основі вищесказаного, можна зробити висновок, що виміри існування для утопії та футурології якісно відрізняються. Утопія часово не детермінована, вона може репрезентувати майбутнє, минуле, одночасне. В той час як футурологія завжди спрямована на майбутнє. Тому і місце утопії та футурології у суспільстві різне. Але необхідно наголосити, що обидва феномени є сферою реалізації людської творчості, проявом свободи.

О.И. Макарова, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
Maka-olga@rambler.ru

ПОНЯТИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ В РАБОТАХ УЛЬРИХА БЕКА

В современном обществознании серьезное внимание уделяется проблеме глобализации. Природу этого неоднозначного и многогранного процесса исследует и известный немецкий социолог Ульрих Бек (род.в 1944). Сначала областью интересов Бека была социология труда и социология профессий. Постепенно центр тяжести его исследований сместился к проблеме неравенства, затем – экологии, наконец, – современности. Именно исследования по теории модерна вывели Бека на проблематику, связанную с понятием глобализации. Свои взгляды по поводу этого социального феномена он излагает в ряде статей и книг, среди которых исключительной полнотой изложения и глубиной разработки проблемы отличаются два фундаментальных труда: "Общество риска. На пути к другому модерну" (1986) и "Что такое глобализация? Ошибки глобализма-ответы на глобализацию" (1997).

Критика неолиберализма – таков пафос большинства работ Бека.

Будучи близким к социально-демократическим кругам, Бек озабочен насущными проблемами Германии: ростом безработицы при увеличивающим-

ся производстве, миграцией и нищетой. Он пишет о том, что такой порядок вещей вызван коренными подвижками в постиндустриальном обществе ("разрушение европейских форм жизни" [Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма-ответы на глобализацию. – М., 2001. – С. 19]) и связан, в первую очередь, с деятельностью транснациональных компаний – предельно свободных и мобильных социальных акторов. Они могут производить продукцию в одной стране, платить налоги в другой, а требовать государственных субсидий в форме мероприятий по созданию инфраструктуры – в третьей. Из-за снижения собираемости налогов подрывается экономическая основа государства. Мечты анархического рынка о минимальном государстве, сокращении государственного аппарата и уменьшении возложенных на государство задач, кажется осуществимой.

Бек начинает теоретические поиски прежде всего с разграничения таких понятий, как глобализм, глобальность, глобализация. *Глобализмом* Бек называет понимание того, что мировой рынок вытесняет или подменяет собой политическую деятельность. Идеологическое ядро глобализма заключается в том, что ликвидируется различие между политикой и экономикой.

Под *глобальностью* Бек понимает то, что мы давно уже живем в мировом обществе, в том смысле, что представление о замкнутых пространствах превратилось в фикцию. "Мировое общество" имеет ввиду общность социальных отношений, которые не могут интегрироваться в национально-государственную политику или определяться ею.

Под *глобализацией* Бек имеет в виду "процессы, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности" [Там же. – С. 26].

Он рассматривает это явление в нескольких аспектах: экономическом, политическом, культурном, общественно-цивилизационном, экологическом. Бек акцентирует внимание на том, что "особенность процесса глобализации заключается сегодня (и, возможно, будет заключаться в будущем) в устанавливаемых эмпирическим путем расширении, плотности и стабилизации взаимодействующих регионально-глобальных сетей связи и их массовой самоидентификации, а также социальных пространств и их телевизионных потоков на культурном, политическом, хозяйственном и экономическом уровнях" [Там же. – С. 28].

Бек не только с самых разных сторон рассматривает понятие глобализации, но и излагает в связи с этим свои взгляды и стратегии разрешения насущных проблем европейских государств в эру глобального.

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

Т. ГОББС: ОБЩЕСТВО И АБСОЛЮТНЫЙ СУБЪЕКТ

Всем хорошо знакомая концепция "общественного договора" интересна hic et nunc уже в силу того, что вопрос "Как возможно общество?" сформу-

лирован здесь в контексте раннего Нового Времени. Сегодня данная проблема решается в качественно иной ситуации – ситуации финала эпохи модерна, ситуации более-менее полного исторического ее развертывания. Для Т.Гоббса же вопрос ставится об обществе рождающемся, обществе, чья *essentia* уже незримо присутствует, не будучи, однако, развернутой в *existentia* во всей максимально возможной полноте.

Данный вопрос – не только об обществе. Социальная модель здесь незаметно переводится в модель гносеологическую – и наоборот. Общество (*commonwealth*) трактуется Т.Гоббсом крайне широко – и как социальная организация, и как некая "общность", и как "общение". Поэтому в вопросе о возможности общества нас будут интересовать три аспекта.

1. Общение, согласие, договор. Характеристика т.н. "естественного состояния", состояния до всякого договора или общения, известна: *bellum omnium contra omnes*. Позволю, однако, ее несколько расширить, поскольку пресловутая война может пониматься и как а) война человека с *внешним* отрицанием (угроза смерти как утраты жизни, исходящая от внешнего Другого), и как б) война человека с отрицанием *внутренним* (угроза утраты самого себя в бесконечном потоке смены ощущений и страстей). Естественное состояние есть, таким образом, состояние, которое никаким со-стоянием не является – это ситуация полного отсутствия всякой устойчивости как гарантии самосохранения как Я, так и Другого. И Я, и Другой взаимоснимают друг друга уже в следующий момент существования, поскольку в потенции этому ничего не мешает вообще. Договор же предполагает снятие этого – договориться возможно только в случае некой остановки гераклито-кратилловской "реки", удержания себя в бесконечном потоке (а, значит, удержания и Другого). Основа договора (и – шире – общественного состояния) – в речи. Эта основа может быть как явленной уму (рационально открытой), так и чисто-стихийной, обнаруживаемой в опыте повседневности и "здорового смысла". Последнее, конечно, очень неустойчиво, но в большинстве случаев срабатывает именно этот вариант (здесь Т.Гоббс противопоставляет "благоразумие" "мудрости") – уму остается лишь укрепить здание, но не создать что-то принципиально новое. Человек использует речь – но как в ней дается основа для соглашения? Слово уже есть некая фиксация – представления или ощущения. Цель же – фиксация Я самого себя (а через это – и мира в целом). Фиксировать словесно внешнюю вещь легко – сложнее зафиксировать себя относительно вещи в своем к ней отношении (страсти). Акт сигнификации уходит в дурную бесконечность, говорение становится "речью" в прямом смысле слова – рекой и потоком, в который дважды не войти. Время становится чистым течением из прошлое в будущее – договор требует удержаться в настоящем.

2. Репрезентация. Таким образом, необходимо, чтобы и Я, и Другой совершили акт соглашения одновременно в точке настоящего, не допуская никакого разрыва единого акта на два самостоятельных действия. Такая точка становится неким местом, где могут встретиться Я и Другой в акте "*общения*". Этот акт возможно совершить только одним способом – взаимоотрицанием и взаимоутверждением. Сложность заключается в том, что никакого Я (и Другого) нет до указанного акта – Я возникает только в сам момент

отказа от некоего права в пользу Другого, который также полагается только самим актом (и в самом акте), но не до него. Отказ (отрицание) происходит до некоего конечного пункта, который не может быть отрицаем в принципе. Этот пункт – чистое самообнаружение Я (и Другого) через себя самого: Я то, что не может быть вынесено за скобки и подвергнуто отрицанию. Но Я, определенное только через себя, это чистое *ничто*, некий пункт в речи, который принципиально невысказываем, ибо вы-сказанное слово (*vox*) есть уже не-мое, внешнее. В этом чистом я и обнаруживается исходное равенство, о котором так много говорит Т.Гоббс, и которое не есть чистая самоочевидная данность. Именно через обнаружение этого равенства умом и проступает фигура суверена как некой универсальной репрезентации, удерживающий описанный выше акт в настоящем, не давая ему уйти в иной временной модус. Суверен репрезентует Левиафана (волю "всех"), Левиафан репрезентует каждого в акте самополагания и самоотрицания как акте чистого равенства и, значит, безразличия. Все же (Я и Другие) выступают как репрезентация Левиафана и суверена в бесконечном зеркальном взаимоотражении (М.Ямпольский). Происходит следующая инверсия: Я признаю себя как причину бытия суверена, и бытие суверена как исходную причину моих действий (действие суверена – мое собственное просто по той причине, что до появления суверена никакого Я нет в принципе). Отсюда понятнее становится фигура суверена – как условие договора он стоит выше любого договора и – до него, если такого рода временная развертка здесь вообще возможна.

3. Субъектность. Данная взаимореферентация превращает как Я (и Другого), так и суверена в субъекта, в некий самоопределяющийся акт, присутствующий в каждом акте вообще в качестве основания. Разница лишь в том, что суверен как субъект – абсолютен. Эта субъектность – та субъектность Нового Времени, которую в общих чертах наметил уже Р.Декарт, и которая будет до блеска отшлифована Г.Гегелем. Чтобы стать собой, нужно вынести за скобки все внешнее, все, что направлено во вне и определяется через иное. Данное в сухом остатке чистое ничто остается неким чистым именем, знаком без денотата. Такой денотат в системе Т.Гоббса и пристегивает к имени суверен, наполняя "чистый звук", чистый знак, давая возможность самоопознания Я, встречи Я с самим собой. Абсолютный Другой становится зеркалом, а суверенитет превращается в чистую субъектность. Суверен – тот, кто способен удержать "мое" в бесконечном потоке жизни, сохранить меня в настоящем; ведь "мое" есть только единство акта Я-Другой в природном равенстве нашего обоюдного ничто. Собственность, "мое" в широком смысле, как отмечает Т.Гоббс, есть следствие акта суверена. Суверен, таким образом, превращается в чистое полагание различий и удержание их своей силой и властью. Иначе: суверен позволяет Я пребывать в субъектности так, что Я не только не теряет себя в чистом ничтожении "равенства", но, наоборот – обретается и удерживается как некая "собственность".

Отсюда понятнее становится фигура Левиафана как "царя" страстей и земного Бога – ведь у Т.Гоббса Бог выступает как некая "конечная причина" мира, причина, которую нельзя узнать, которая полагается как знак человеческого несовершенства и слабости, как предел всякого знания, как неполнота, к

которой это знание явно или неявно и отсылает. Но Бог выступает и как основание целостности мира, некоей конечной бесконечности – то есть, как условие всякой возможности знать что-либо в мире и говорить о мире. Конечная причина есть условие всякой причины. Бог позволяет говорить о мире – т.е. при-стегивать бесконечный поток индивидуальностей к некоей константе. Конструкция же "Левиафан" позволяет говорить о Я и Другом, полагаемом во взаимном акте полагания-ничтожения – говорить не стихийно, чистым звуком, но в разуме (стихийно Я всегда уже дан себе – но эта стихийность должна еще выдержать проверку своих оснований умом). Именно в разуме и становится возможным конструирование субъекта Нового Времени, а, значит и общества модерна – как той среды, где подобный субъект может существовать.

Но – и Бог, и Левиафан в основе своей иррациональны. Иррациональное становится условием рациональности. Здесь – все то же полагание границы, различия, зазора, которое уже было показано выше – ибо "*ничто*" рационализировано полностью быть не может.

С.В. Мельниченко, асп., НТУУ "КПІ", Київ
savickaja_sv@ukr.net

БІДНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Нинішня соціально-економічна криза, що останнім часом наростає і набуває загрозливих масштабів, актуалізує необхідність філософського дослідження проблеми бідності як соціального феномену. Саме фундаментальне філософське дослідження дозволяє з'ясувати глибинні причини, форми та шляхи подолання бідності. Це підтверджується, думкою О.Дугіна, який вважає, що проблема бідності, як осьо́ва філософська, світоглядна тема вимагає не стільки технічного, скільки духовного, ідеологічного, світоглядного вирішення. Не секрет, що останнім часом певна частка населення нашої держави та світу загалом, яка може бути ідентифікована або самоідентифікована як носії бідності зростатиме, а отже – необхідність у адекватному філософському висвітленні цієї проблеми також актуалізуватиметься.

Дослідження проблеми бідності протягом всієї історії філософії можна віднайти достатньо. Трактатування та інтерпретації цього феномену були і є достатньо протилежними: від гуманістично спрямованих до іронічних. Спробуємо нарисно відобразити деякі моменти історико-філософського дискурсу стосовно цієї проблематики. Так, знаменитий античний мислитель Арістотель вбачав у бідності джерело збурень і злочинів, а його вчитель – Платон вважав, що бідність полягає не у зменшенні майна, а у збільшенні ненажерливості. Крім того, великий мислитель додавав, що багатство розбестило душу людей розкішшю, бідність, в свою чергу, вигодувала стражданням і довела до безсоромництва.

Один з творців доктрини лібералізму англійський філософ-просвітитель Джон Локк вважав, що бідність руйнує людське суспільство так само, як і війна. На його думку, причини бідності варто шукати не в людських відносинах, а в самій природі. Для того, щоб перемогти бідність, людина повинна

підкорити природу – створити якомога більше матеріальних цінностей. Саме тому формула лібералізму звучить наступним чином: багатство перемагає бідність за допомогою економічної експансії, економічного зростання.

Критичною "точкою неповернення" при дослідженні феномену бідності ми можемо вважати поняття злиденності. І про це найбільш красномовно свідчать слова одного з героїв роману Ф.М.Достоевського: "у бідності ви ще можете зберегти благородність вроджених почуттів, у злиднях же – ніколи й ніхто". Це підтверджує і позиція французького лексикографа П'єра Буаста про те, що бідність руйнує душевну силу, робить жорстоким серце, притупляє розум. В свою чергу знаменитий французький мораліст Люк де Клап'є Вовенарг влучно зазначав, що бідність так принижує людей, що вони соромляться навіть своїх чеснот.

Разом з тим, ми переконані, що у філософському дослідженні феномену бідності беззаперечно єдино вірним, дійсно науковим є діалектичний метод та підхід історичного матеріалізму. Адже діалектичну пару "бідність і багатство" треба розглядати на основі такої ж діалектичної логіки як і зв'язку "раб та господар". В цьому сенсі протодіалектичними можна вважати міркування Демокріта, давньогрецького філософа-матеріаліста, одного із засновників атомістики. Він вбачав, що причину бідності одних треба шукати в багатстві інших. Адже, бідність і багатство – це слова для позначення нужденності й достатку. Отже, хто відчуває нужду, той не багатий, а хто її не відчуває, той не бідний.

У німецькій класичній філософії в питанні дослідження феномену бідності варто приділити увагу, в першу чергу, Г.Гегелю. Йдеться про його ідею неможливості зняття бідності. Саме тому, Гегель в "Основах філософії права" висловлювався: "при всьому багатстві, капіталістичне суспільство ніколи не буде достатньо багатим і ніколи не зможе, виходячи зі своїх власних ресурсів, перешкодити зростанню убогості і збільшенню числа нужденного населення".

Розглядаючи творчий спадок Л.Фейербаха, можна побачити і його цікавість до проблеми нашого дослідження, яку він трактує у "Сутності християнства". Хоч Фейербах відкидав діалектичний метод запропонований Гегелем, але насправді в його словах "щоб збагатити бога, людина повинна стати бідною, щоб бог був всім, людина повинна стати нічим" простежується певні зародки діалектичного підходу.

Не інакше, ніж з іронією можна ставитися до позиції Г.Спенсера, для якого бідність – це явище, яке не є соціально обумовленим, а насправді є особистою проблемою тих, хто не зміг втиснутися в існуючі соціальні фрейми.

Звичайно, в своєму багатому творчому доробку при дослідженні проблеми бідності К.Маркс зайшов досить далеко і не тільки викрив всю недолугість висновків Прудона у "Філософії злиденності", а показав функціональну необхідність бідності, убогості для адекватного існування і розвитку капіталістичної системи. Дещо іронічніше про корисність бідності розглядав англійський філософ та соціолог З.Бауман у роботі "Індивідуалізоване суспільство".

Щодо шляхів подолання бідності, то, наприклад, Ф.Бекон вбачав протитруту проти бідності, а значить, проти масової смуту і безладів не тільки і не стільки в гнучкій і виваженій політиці, скільки в економічному припиненні бідності і в збільшенні суспільного багатства.

У свою чергу К.Маркс пов'язував подолання бідності з зміною суспільно-економічних формацій, із становленням дійсно гуманістичного суспільства. Адже на його думку, не тільки багатство людини, але і бідність його одержує при соціалізмі в рівній мірі людське і тому суспільне значення. Вона є пасивний зв'язок, що примушує людину відчувати потребу в тому найбільшому багатстві, якою є інша людина.

Погоджуючись з даним положенням, відзначимо, що подолання бідності насправді вимагає революційних змін, які за масштабами перевершують політичні. Певно, що схиляючись до такої думки представників європейського просвітництва можемо стверджувати, що подолання бідності повинна передувати революція етична.

Е.В. Метлина, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
metlina.e@mail.ru

ПРИРОДА И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ МЕДИА КОММУНИКАЦИИ

На сегодняшний день мы не можем представить свою жизнь без огромного количества СМИ, которые нас окружают. С одной стороны, средства коммуникации "расширяют" возможности наших органов чувств, с другой – мы становимся зависимыми от них. Средства коммуникации начинают создавать свою особую медиа реальность, которую читатели, зрители начинают воспринимать как объективную реальность. Изучение природы и функционирование этой медиа реальности и является одним из важнейших вопросов социальной философии.

Для начала необходимо ответить на вопрос, что такое коммуникация. Можно условно выделить две концепции, анализирующие природу коммуникации, – теорию коммуникативного действия Ю. Хабермаса и системную теорию Н. Лумана.

В работе "Теория коммуникации" Хабермас утверждает, что коммуникация есть не внешний по отношению к языку механизм, а структура, изначально присущая пространству языка. С помощью языка люди координируют свои действия, обмениваются знаниями: "Рассмотрим языковой акт. Он состоит из двух частей. В первой части (пропозициональной) я делаю предположение относительно того, что я признаю значимым в мире и о чем сообщаю в высказывании. В своем притязании я нахожусь в некотором интерсубъективном отношении. Для этого служит вторая часть высказывания – иллокутивная, в которой я отражаю экспрессивное отношение полагаемому мной смыслу" [Horster D. Habermas zur Einfuehrung. – Hannover, 1980. – S. 16].

Н.Луман выстраивает модель коммуникации в рамках системной теории общества. Коммуникация является результатом деятельности самой же коммуникации, воспроизводя сама себя. Функцией коммуникации является разгрузка и расширение когнитивных способностей живого существа. "Обладая такими возможностями, в ходе эволюции организм может преуспеть

* Рецензент – А.Ю. Ашкерова, д-р филос. наук, доц.

не только в увеличении дальнодействия собственного восприятия, но также и в обмене информацией, что отменяет необходимость добывать себе всю информацию самому" [Луман Н. Медиа коммуникации. – М., 2005. – С. 9]. Общественная коммуникация формирует различные медиа-формы в соответствии с тем, какая проблема должна быть разрешена. Медиа распространение определяют и расширяют круг адресатов коммуникации.

Эволюция средств коммуникации является одним из важнейших аспектов развития общества. Так, средства коммуникации можно рассматривать как "расширение" человека, развитие его органов чувств, способностей", которое в итоге приводит к тому, что средства коммуникации отделяются от человека, приобретают над ним власть, происходит, так называемая, "ампутация человеческих способностей" [Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. – М., 2005].

Мир становится таким, каким его подаёт коммуникация. СМИ становятся не просто отображением реальности, а её создателем. Именно журналисты создают эту иную реальность, в настоящее время претендующую являться основной и единственно существующей.

События, комментарии, раскрывающиеся в СМИ, часто оказываются угадываемы. На телевидении присутствуют "fast thinkers" [Бурдые П. О телевидении и журналистике. – М., 2002], то есть быстро думающие люди, но думающие готовыми идеями, банальностями из-за подчинения оперативности. В поле журналистики всё поставлено на поток. Особенно это стало очевидно после бурного развития PR-услуг. Сама рыночная организация масс-медиа предполагает ориентирование СМИ на получение прибыли, что ведёт к постоянной стандартизации культурной продукции.

В современном мире СМИ оказываются в двойной зависимости. С одной стороны, они получают всё большую власть и контроль над обществом. С другой, сами же СМИ попадают под влияние и контроль политики и экономики, цензуры, желания спонсоров.

М.І. Миронов, магістрант, НТУУ "КПІ", Київ*
kolya_avia@ukr.net

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА КВАЗІРЕНТА: УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ

Квazăрентою називають прибуток за накопичених та реалізованих в інноваціях людський капітал, підприємницький талант, інноваційний ризик. Відмінність від терміну "рента" полягає в тому, що рентою прийнято називати дохід, який одержують від капіталу, безпосередньо не створеного людиною. Наприклад, це земельна рента, банківські відсотки від суми, отриманої у спадок. Квazăрента поширюється на об'єкти до яких людина приклала "власні руки" та інтелект. Наприклад, це плата винахіднику за виробництво запатентованої інновації, або дохід письменника від продажу написаних ним творів

* Рецензент – Ю.В. Стребкова, канд. філос. наук/

(слід зазначити, що дохід від банківського капіталу, накопиченого таким чином самою людиною, також буде квазірентою).

Вперше термін "квазірента" використав англійський економіст А. Маршалл. Але він розумів під цим поняттям дохід, що отримують головним чином від створених людиною "матеріальних" засобів (машин і т. д.). Із сучасних дослідників, феномен квазіренти вивчав російський дослідник Яковець Ю.В. у роботі "Рента, анти рента, квазірента у глобально-цивілізаційному вимірі". Але даний автор, окрім вивчення квазіренти у руслі досліджень А. Маршалла, досліджував також так звану "інтелектуальну квазіренту", тобто дохід від свого інтелектуального капіталу, не реалізованого безпосередньо у матеріальні предмети. Саме цей аспект феномену квазіренти і буде для нас об'єктом дослідження.

Тенденція сучасного світу є такою, що втілювати в інновації в реальні форми стає з кожним днем все простіше. Інформаційний інструментарій дозволяє на екрані монітора "створити" об'єкт, реальне втілення котрого вимагало б значних матеріальних та трудових витрат. Особливо яскраво даний процес проявляється у діяльності з програмування, конструювання інтернет-сторінок, коли розробник, маючи навіть застарілу матеріально-технічну базу, здатен створювати унікальну продукцію. Чи є віртуальний витвір матеріальним? Певною мірою – так, адже всі об'єкти, що з'являються на екрані монітора, є не що інше, як послідовність машинних команд системам комп'ютера. Але з буденної точки зору, важко усвідомити, що кілька мегабайт інформації на диску, може буди результатом багаторічної праці. Головним недоліком сучасних технологій такого виду, є простота їх копіювання. Навіщо купувати ліцензійний продукт, якщо можна тим чи іншим шляхом добути хоча б на короткий час диск та виготовити значну кількість копій.

Постає питання, яким чином можливо захистити права людини у сфері квазіренти. На нашу думку: розвитком правової свідомості та регулюванням відношення між ціною на продукт та доходом населення. Заборони, облави та інші караючі заходи не будуть ефективні, адже люди в сучасних умовах відчувають нагальну потребу в предметах інформаційної сфери, ціни на тлі низьких доходів населення, виглядають надміру високими. Споживачі вимушені шукати вихід зі скрутного положення і знаходять його, підтримуючи не-санкціоноване копіювання. У такій ситуації необхідно приймати рішення для вирішення конфліктів та реального введення користувачів у правове русло.

Наведемо приклад для програмного забезпечення. Після "загибелі" вітчизняного комп'ютеробудування, наша держава вимушена була купувати імпортні ЕОМ. На початку дев'яностих вони утворювали єдиний програмно-апаратний комплекс і правові аспекти користування програмним забезпеченням, не були актуальні. Але через деякий час виникла проблема з вибором програмної платформи. Нажаль, перевага була надана платним програмним продуктам, зокрема продукції Microsoft. Прихильники цього шляху наводили аргументи, що ці засоби досить прості та під дану платформу створено безліч додатків. Але, для нашої країни, концепція масового використання платного програмного забезпечення була з самого початку збитковою. Адже зрозуміло було вже тоді, а особливо зараз, що неможливо у віт-

чизняних реаліях заплатити немалу суму за апаратну частину комп'ютера, а потім не менше ще й за програмне забезпечення. У той же час існує безліч альтернативних безкоштовних платформ, найбільш розповсюдженою та придатною для масового використання є Linux. Противники переходу на безкоштовну платформу наводять а аргументи, що такі системи є складними, мало вивченими, важко налаштовуються. Але слід зазначити, що дистрибутиви багатьох альтернативних систем, орієнтовані на звичайних користувачів не набагато складніше, ніж Windows, програмного забезпечення цілком достатньо для багатьох потреб. У той же час, альтернативні платформи, зокрема Linux, значно продуктивніші, гнучкіші та надійніші за продукцію Microsoft. Але головним є те, що при переході державних стандартів на безкоштовне програмне забезпечення, користувачі не будуть гостро потребувати нелегальних продуктів. Через деякий час свідомість користувачів трансформується і не буде потреби періодично конфісковувати вироби підпільно майстерень та публічно знищувати її.

Проблеми в отриманні квазіренти не вичерпуються програмно інформаційною сферою. І якщо в попередньому випадку корінь проблеми криється у неправильному виборі концепції розвитку галузі, то в багатьох інших аспектах, проблеми концентруються у недоліках законодавства. Як приклад, можна зазначити наступну колізію: авторські права розповсюджуються на усний твір, але при цьому на захищаються авторськими правами ідеї, процеси, методи діяльності чи концепції, викладені в усному творі. Тобто, якщо учений прочитає лекцію, він може отримати охоронний документ на цю працю, зафіксувавши її на матеріальному носії. Але самі ідеї, технології, викладені під час лекції, не охороняються законом можуть бути використані без погодження з автором.

Фактично, політичні та правові рухи, що виступають за лібералізацію, мають за мету захист прав на отримання квазіренти. Стає очевидним, що захист прав на отримання дивідендів від своїх інтелектуальних надбань (інтелектуальної квазіренти), постає одним із головних питань сьогодення. Особливо актуально це стало тепер, коли через кризу висококваліфікований персонал втрачає робочі місця. Зараз, як ніколи необхідно створити умови, щоб професіонали, здатні створити інтелектуальний продукт, отримали можливість реалізувати його. Адже, якби така можливість існувала на початку дев'яностих, тоді учені не були б вимушені масово виїжджати закордон і працювати там за невідповідну рівню продукту плату.

І.О. Мохнатюк, канд. іст. наук, ст. викл., КМПУ ім. Б. Грінченка, Київ

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ОРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ЖИТТЯ ГРОМАДИ У ТВОРЧОСТІ І. ФРАНКА

Громада в українському суспільстві завжди займала важливе місце. Вона визначала зв'язки між її членами, впливала на сутність стосунків між ними. Громади завжди були в полі зору активних учасників суспільного життя, тим більше, теоретиків громадсько-політичної думки, яким був Іван Якович Фран-

ко. Його ідеї та пропозиції про шляхи розвитку українського народу мали й мають важливе значення для української спільноти й сьогодні.

Погляди І.Франка на проблему ролі і значення громади в розвитку індивідуальної праці, яка висвітлюється в його літературній і науковій діяльності була та є прикладом патріотичного служіння українському народу, а його провідні ідеї багато в чому співзвучні і в наш час. Образ Івана Франка, пристрасного борця за світле майбутнє у сьогоденні, близький і дорогий українським людям і всьому прогресивному людству.

При всій многогранній діяльності і титанічній праці Франка в його особі виступав мислитель з широким світоглядом, який не тільки дійшов до наукового розуміння природи громади, її ролі в суспільства, історичного розвитку громади, а й дивився вперед, у майбутнє історії людства, для наближення якого він невтомно і з гарячою пристрастю працював.

Одним із вагомих завдань при дослідженні творчої спадщини письменника є висвітлення його поглядів на питання праці та соціального життя сільсько-сподарської громади. Аналізуючи соціальний устрій українського суспільства вчений вказує на необхідність вивчення побутового права. У своєму дослідженні "Громада" і "задруга" серед українського народу в Галичині і на Буковині вчений детально проаналізував принципи організації сільських громад у Галичині та Буковині на прикладі дох гірських сіл Ліктя і Дидеви, хоча зазначає, що дані звичаї були поширені на широкому просторі Карпатських гір, в Лісько-му, Самбірському, Турківському, Стрийському і Сокальському повітах.

Дослідження своїх сучасників істориків, Іванишева, Новицького і Антоновича, в галузі соціального життя українських селян виявили, на його думку, одну форму "общини", відмінну від російської. Це була громада, наділена незвичайно широкою автономією і судовою компетенцією (так звана "копа"). Ці дослідження соціального життя українського народу проводилися в основному в центральній та східній частинах України, де протягом ХІХ–ХІХ ст. економічний побут народу; зазнав кількох дуже ґрунтовних змін, де історичні, зовнішні і внутрішні чинники впливали навіть на перетворення сімейних стосунків та де природним ходом речей розвивався індивідуалізм, що базувався на необхідності постійної самооборони кожного індивідуума зображений у повісті Нечуя-Левицького під назвою "Кайдашева сім'я".

І.Франко характеризує дві форми побуту, що взаємно доповнювали одна одну, та становили суть так званого "общинного" життя в Росії ХІХ ст. Це передусім "родинна община", та "ґрунтова (поземельна) община". Суть родинної общини полягає в тому, що її члени не діляться, а живуть спільно, підкоряючись майже необмеженій владі одного, найстаршого члена родини, так званого батька. Така сама форма родинного побуту існувала також у південних слов'ян – сербів і хорватів – під назвою "задруга" [Франко І. "Громада" і "задруга" серед українського народу в Галичині і на Буковині // Франко І. Зібр. тв.: у 50 т. – К., 1984. – Т. 44, Кн. 1. – С. 488].

Про існування двох форм "общини" у галицьких і буковинських українців І.Франко надає хоч не повні, але більш-менш достовірні відомості. Основну увагу він приділив характеристиці родової общини, як більш пізньої форми землекористування. На прикладі двох сіл Лікоть і Дидеви, заселених виклю-

чно українцями, так званими бойками, вчений провів детальний розгляд родинної "общини", або задруги.

У такій хаті живе звичайно одна родина, що складається з двох або трьох сімей. Ані в Лікті, ані в Дидеві тепер не трапляється так, щоб жило більше, ніж три сім'ї, тобто більше, ніж 15-20 душ в одній хаті. Найчастіше буває так, що живе батько і при ньому два жонаті сини, або три жонаті братиї... Увесь маєток спільний, і ніхто з родини не має жодної окремої власності. Головою є батько, який в усіх відношеннях має повну владу в родині. Він визначає всі роботи, стежить за її виконанням, а сам може робити, що йому подобається, і відпочивати, коли й скільки йому хочеться. Він також представляє всю родину назовні, лише він має голос у громаді і сусідській раді. Сам на власний розсуд веде різні справи, такі як: продаж, позика і договори; ні з ким у родині він не радиться і ні перед ким не звітує [Там само. – С. 491].

І.Франко зазначає, що місцеві люди вважали спільне життя святою спадщиною давніх часів, заповіданою батьками. При характеристиці соціального устрою громади вчений відзначив багато позитивних сторін в житті громади: принцип соціальної дійсності, колективної відповідальності, соціальної відповідальності, методики обговорення і прийняття рішень.

Проте, незважаючи на це, згадана давня форма родинного життя навіть в кінці XIX ст дедалі більше розпадалась і зникала. Пробуджуване почуття індивідуальності і особистої самостійності зруйнувало її. Молодь, яка ходила на заробітки до фабрик або міст, звикла мати свою власність і розпоряджатися нею; вона не хотіла піддаватися волі батьків [Там само. – С. 487–494].

Вчений висловив занепокоєння, що зі зміною пріоритетів, переорієнтацією діяльності, молодь відчужує себе від громади, відчужуючись вона втрачає вплив над тим що творить, відбувається зміна пріоритетів одні принципи домінують а інші відкинуті, відбувається відторгнення споконвічних цінностей та традицій.

Тому І.Франко наголошував на необхідності збереження принципів соціальної організації життя громади хоча б у своїх наукових розвідках з метою збереження історичної пам'яті українського народу.

Д.Е. Муза, канд. филос. наук, доц., ДонНТУ, Донецьк
filosof@donntu.edu.ua

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В XXI ВЕКЕ: К ВОПРОСУ О ДУХОВНО-МОТИВАЦИОННОМ РЕСУРСЕ ИСТОРИЕТВОРЧЕСТВА

Новое столетие в жизни человечества, всё явственнее воспроизводящее себя в логике цивилизационной дискретности, было заблаговременно названо С.Хантингтоном столетием "столкновения цивилизаций". Для выдвигения данного тезиса имелись как теоретические (соответствующие конфликтогенные интуиции А.Дж.Тойнби), так и практические объективные предпосылки (в виде "новой картины мира", т.е. переформатирования твердых политических тел – после победы объединенного Запада в "холодной войне", – в цивилизационное множество).

Инспирированные Западом и развернувшиеся после коллапса СССР и соцлагеря глобальные трансформации, создали наиболее масштабную (с т.з. Истории) имперскую, американоцентричную мировую зону. Эксперты заговорили о смене диалога двух социально-экономических систем – монологом Империи. Однако в реальности "Империи" (М.Хардт, А.Негри), а также за её пределами, скоро обнаружились моменты, указывающие на нежелание отдельных агентов жить в структуре монологично и по сути тоталитарно устроенного мира. Так созрело желание "оживших" цивилизационных субъектов на свой лад "*переосеять*" актуальную и футурумную Историю, задать её полицентрическую структуру и функциональную интригу. И это несмотря на явное стремление западной цивилизации закрепить свои завоевания, опираясь на: неоконсервативную стратегию, предложенную и реализованную США во внутренней и внешней политике; тотальное насаждение идеологии и ценностей "рыночного фундаментализма"; институционализацию идей демократии и "прав человека"; технический диктат; всепроникающую масс-культурную радиацию. Выдвижение альтернативных западному вектору (единственной "оси" Истории, открытой Западом в эпоху *модерна* и закрепленных в фигурах *постмодерна*) историйтворчества – сценариев, также имеет свои объективные причины. Цивилизации как "большие исторические длительности" (Ф.Бродель) часто неподотчетны имманентным процессам, определяющим их специфику и движение. Напротив, эта подотчетность в полной мере проявляется в моменты наивысшего напряжения в их бытии, вызванного внешним или внутренним "вызовами". Таковыми для таксономированных Хантингтоном цивилизаций оказались: мировые финансовые кризисы 1998 и 2008 – ? годов, коллективные "антитеррористические" операции в Азии, рост энергетических, экологических, демографических и антропологических рисков и тупиков.

Реальность оказалась несколько сложнее, чем-то рисовалось американскому политологу и его оппонентам. Культурно-политическая чересполосица, описанная им, оказалась куда более сложно-таксономируемой и прогностически-угадываемой. "Проснувшиеся" цивилизации Китая, Индии, исламской и восточнохристианской ойкумен, нарушая "закономерности" монологически сконструированной Истории (Г.Гегель – К.Маркс – О.Тоффлер) начали процедуру творческого "анамнезиса" (А.Дж.Тойнби) для реформатирования своего участия в глобальных играх. Китай, Индия и Иран, опираясь на ресурсы своего цивилизационного кода, начали новое освоение Азии, отчасти Европы и Американского континента; Бразилия – Латинской Америки; Россия и государства, сопринадлежащие структуре восточнохристианско-евразийского мира – его новое обустройство. Более того, между названными цивилизационными субъектами наметились конфигурации взаимодействия и солидарности по ключевым проблемам и "вызовам" современности. Это обстоятельство расценивается западными экспертами как опасность "формирования альянса авторитарных стран против малочисленного демократического мира" (Дж.Биллингтон). Но справедлив ли этот вывод? Не является ли он следствием непризнания за иными цивилизационными субъектами способности формировать структуру и динамику постбиполярного мира, которое на теоретическом и политическом уровнях демонстрируют элиты Запада? А также их оте-

чественные эпигоны, поверившие в безальтернативность пути, предложенного западной цивилизацией иным "локальным человечеством".

При этом судьба православных народов, то ли наивно идентифицирующих себя с постхристианским Западом, то ли реалистично с полиэтнической и поликонфессиональной Евразией, остается весьма драматичной. Социокультурная и экономическая расцентровка мира (США, ЕС, Китай, Индия, исламский мир), заставляет искать государства и народы, генетико-исторически, ментально и аксиологически относящих себя к поствизантийскому, русско-евразийско-советскому миру, адекватный маршрут историеразвития. Речь идет не столько о причастности нынешней, слабоинтегрированной формы цивилизации – своему историческому архі (размещенному в Византии как "материнской цивилизации"), опробованной "социальной арматуре" и образующим её институтам (Церкви и государству), сколько о невос требованных и нереализованных в Истории духовных ресурсах. Если прибегнуть к помощи современной цивилиологии, к концепту "духовная энергия" (В.Каволис), то восточнохристианский цивилизационный субъект располагает такими возможностями как: идеей человеческого "универсального множества", которое задается не только фактом Воскресения Христа (А.Бадью), но установкой на грядущее Царство Божие; "этикой обратной перспективы" (о. Андрей Кураев), ориентирующей на трансцендентную реальность и подбор соответствующих средств для её достижения. Но главное, чем отличается православный духовный комплекс от иных (религиозных и светских), так это набором конкретных констант для сознания и бытия: 1) мироутверждением, в т.ч. самого духовного основания Универсума; 2) чувством со-причастности всем субъектам в Универсуме; 3) приоритом безусловно-ценностного отношения к миру над какими-либо партикулярными целями и интересами; 4) доминантностью на "других"; 5) опережающим утверждением достоинства каждого "другого"; 6) творчеством как свободным даром встречи, даром межсубъективности; 7) со-творчестве, или креативным участием в решении наиболее сложных проблем космогенеза и Истории (Г.С.Батищев).

Открытым лишь остается вопрос о "творческом меньшинстве" и инертном большинстве цивилизации, которые – после преодоления искушения неолиберализмом, – смогут реализовать релевантный своему уделу в Истории, цивилизационный проект.

М.В. Неемержицька, студ., КНУТШ, Київ^{*}
N-Marika@ukr.net

ГУМАНІСТИЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

В результаті новітніх теоретичних пошуків представників сучасної вітчизняної та світової філософської і політичної думки було висунуто концепцію "організованого суспільства", яка обґрунтовує модель переходу до соціально забезпеченої і гуманної демократії. Теоретичне бачення моделі "організова-

^{*} Рецензент – Н.В. Караульна, канд. філос. наук, доц.

ного суспільства" викристалізовується суперечливим досвідом соціально-філософських учень від античності й до наших днів. Згадаймо хоч би "Державу" Платона, "Політику" Аристотеля, "Державець" Н. Макіавеллі, "Левіафан" Т. Гоббса, ідеї "вічного миру" І. Канта, "плюральної демократії" М. Вебера, "позакласової державності" К. Каутського та Ю. Габермаса.

Загальноцивілізаційний поворот має ряд проблем, перше місце серед яких є проблема теоретичного обґрунтування тих домінантних засад соціального життя, до яких потрібно повернутися, щоб знову знайти втрачений соціально-світоглядний сенс.

Модель організованого суспільства, яка базується на взаємозв'язку і зумовленості пріоритетів сталого людського розвитку, якраз і дозволяє синтетично розглянути ці засади, звести їх до єдиного соціального кореня – до людини, інтереси якої отримують у ній незаперечний пріоритет.

"Організоване суспільство" можна назвати ще й "інтегрованим суспільством", "соціально орієнтованим суспільством" тощо. Але справа не в назві, а в суті. А вона якраз корениться у тому, щоб забезпечити мир і соціальну злагоду, наростаючу динаміку структурних реформ і піднесення конструктивної активності кожного свідомого громадянина, забезпечення високого рівня соціального захисту населення, дисципліни й чіткості духовних орієнтацій.

Організація, як відомо, не обмежує свободу, а навпаки – створює для її реалізації додаткові можливості. Останнє відоме в соціальній філософії як "парадокс свободи", вперше проаналізований Платоном. Необмежена свобода, писав Платон, веде до своєї протилежності – анархії і свавілля, оскільки без захисту і обмеження з боку закону (держави) з необхідністю призводить до тиранії сильних над слабкими. Аналіз вказаного парадоксу поглибили Ж.-Ж. Руссо та І. Кант: свобода кожної людини має бути обмеженою, але не далі тих кордонів, які необхідні для забезпечення рівної міри свободи для всіх. "Організоване суспільство" ми розглядаємо як своєрідну форму обмеження (і розкріпачення) індивідуальної свободи особистості з метою забезпечення рівності всіх громадян в соціально-справедливому, гарантованому, захищеному і матеріально забезпеченому соціально-історичному просторі.

Організоване суспільство є суспільством трансформаційним, перехідним. Воно має свої особливості й існує за усталеними стандартами, що поступово замінюються (оновлюються) перманентними нововведеннями – вдалими і не зовсім вдалими – які вводять його в нову соціально-історичну якість. Людині консервативно-песимістичного складу мислення все нове в такому суспільстві видається "руйнацією"; людина ж творча – бачить і реалізує насамперед нові (як власні, так і суспільні) можливості та перспективи.

Н.І. Ніколова, НТУУ "КПІ", Київ

ДО ПРОБЛЕМИ ДИХОТОМІЇ ЛІНІЙНОЇ ТА ЦИКЛІЧНОЇ ПАРАДИГМ ІСТОРІЇ

Цілком закономірним є те, що саме у 20-му столітті проблема інтерпретації соціокультурної динаміки опинилася в центрі уваги й виявилася предметом рефлексії багатьох мислителів – філософів, культурологів, істориків

та навіть науковців негуманітарної сфери. У цей час різними дослідниками були запропоновані яскраві культурологічні схеми, метою яких стало, за великим рахунком, визначення логіки та смислу історії. Основними філософсько-історичними концепціями 20 ст. слід визнати, на нашу думку, наступні: концепцію циклічного розвитку (теорію автономних локальних культур – цивілізацій) О.Шпенглера, циклічно-лінійну модель соціокультурного процесу А.Дж.Тойнбі, концепцію "осьового часу" й загальну схему історичного руху К.Ясперса, ноосферну концепцію В.І.Вернадського – П.Тейяр де Шардена, типологію культур і теорію соціокультурної динаміки П.Сорокіна, космоархеологічну концепцію історичних трансформацій М.О.Чмихова.

І хоча розмаїття існуючих наукових підходів, безумовно, вражає, та все ж безсумнівна вагомість проблеми інтерпретації соціокультурної динаміки потребує, на нашу думку, вироблення єдиної цілісної концепції, без наявності якої втрачається, зрештою, сам сенс її розв'язання. Зважаючи на це, мусимо констатувати, що зазначена проблема на сьогоднішній день лишається настільки ж актуальною, наскільки й складною. Складність обумовлена насамперед тим, що задовольнитися лише однією окремо взятою схемою розгортання світової історії як панацеєю не видається цілком виправданим, адже практично кожна з таких запропонованих схем, що претендують на адекватне відображення й, що не менш важливо, – пояснення історичного поступу людства, надає, на наш погляд, чимало підстав для узгодження її із більшістю вже існуючих. Більше того, кожна з них містить у собі певне "зерно істини", від чого складність проблеми інтерпретації історії лише зростає.

Спираючись на аргументоване твердження сучасного українського історика, культуролога й філософа Ю.В.Павленка, можна констатувати, що загалом усі наявні схеми історії, попри їх різноманітність й очевидну "строкатість", загалом зводяться до двох основних позицій: лінійного й циклічного розуміння історії та культури. При цьому Ю.В.Павленко, доводячи, що "двома основними метафоричними просторовими моделями історичного часу є циклічна та лінійна", слушно зауважує, що саме вони "виступають в якості одних із найзагальніших культурних архетипів у тому розумінні, яке в цей термін вкладають сучасні філософи, – як наскрізних структур, символічних конструкцій, котрі через інтерпретацію дешифруються у різні образні уявлення, але не тотожні останнім" [Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К., 2000]. Зазначаючи, що раціоналізація, осмислення будь-якої інформації має своєю підосновою архетипні образи, завдяки наявності яких "емпірична дійсність структурується і наділяється значенням", а отже, реєструючи тим самим глибинні механізми, що лежать в основі розбудови людською свідомістю абстрагованих схем історії, цей дослідник доходить остаточного висновку: "Дві названі моделі впродовж усієї історії цивілізації так чи інакше визначали розуміння людьми свого минулого, сучасного і майбутнього, але самі ці архетипи мають глибинне коріння, що сягає найархаїчніших шарів культури" [Там само].

При цьому, на нашу думку, на особливу увагу заслуговує й твердження видатного російського семіотика й культуролога Ю.М.Лотмана про те, що поява двох моделей інтерпретації історії (лінійної та циклічної) обумовлена,

перш за все, самою природою динамічного культурно-історичного процесу, який у реальності завжди має два вектори свого розгортання – лінійний та циклічний. "Подвійність природи людської культури, – наголошує вчений, – пов'язана з глибинною її суттю: конфліктним поєднанням її лінійної спрямованості й циклічної повторюваності. Подвійна природа людської культури є реальною основою двох семіотичних підходів до її історії... І циклічні, і динамічні процеси в рівній мірі реальні. Різні типи опису лише висвітлюють різні типи реальності" [Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – СПб., 2000]. Безумовно, сказане Ю.М. Лотманом водночас означає, що будь-які спроби інтерпретації соціокультурної динаміки, ґрунтовані на абсолютизації однієї з можливих її схем (чи то лінійної, чи то циклічної), якраз саме внаслідок очевидної своєї однобічності не здатні в повній мірі відобразити реальний процес розгортання світової історії. Останнє з усією очевидністю підтверджує зміст історико-філософських концепцій, сформованих протягом 20-го століття: у більшості з них ми не знайдемо лінійної або ж циклічної схеми історії, поданої, так би мовити, "в чистому вигляді", – більше того, в явній чи "прихованій" (принаймні, спеціально не акцентованій) формі автори деяких із цих схем історії будуть виходити на принципово інше розуміння розгортання світової історії – розуміння історії не лише як тільки циклічного або ж лінійного, але, водночас, і як *полілінійного* процесу.

Слід підкреслити, що загалом європейська філософська традиція "від Августина до Гегеля" [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991] розглядала історичний процес саме крізь призму лінійної моделі, визначаючи в якості відправного пункту історичного розвитку богоявлення Христа. І якщо, на відміну від усталеної у європейській традиції лінійної концепції, шпенглерівську модель розвитку цивілізацій можна вважати якраз апофеозом циклізму, то, зокрема, філософсько-історичну модель А.Дж.Тойнбі слід визнати вже спробою синтезу лінійної та циклічної моделей. З іншого боку, до складу, скажімо, лінійних моделей історичного часу маємо віднести концепції К.Ясперса й П.Тейяра де Шардена, а до складу циклічних – концепції П.Сорокіна й М.О.Чмихова, прийнявши, втім, до уваги, що і лінійні, і циклічні схеми історії названих авторів вирізняються, безумовно, надзвичайною своєрідністю й за рахунок деяких суттєвих концептуальних моментів здатні виходити, зрештою, "за обрії" суто лінійного або ж суто циклічного розуміння історії.

Приймаючи до уваги, що лінійні та циклічні схеми є обумовленими особливостями раціонального пізнання двома реальними архетипними абстрактними моделями історичного часу й, окрім того, є водночас такими, що відображають реальність світової історії як процесу, з одного боку, циклічного, так, з іншого боку, і лінійного, разом із тим, не можна не визнати, що адекватна інтерпретація соціокультурної динаміки стає можливою якраз лише в разі подолання дихотомії циклічної та лінійної парадигм історії: розчленування, розподіл світової історії на два ізольовані, автономні один по відношенню до одного (а тим більше – взаємовиключні) процеси – лінійний та циклічний – за принципом *дихотомії* (гр. *dicha* – "на дві частини" + *tome* – "розсічення"; послідовне ділення цілого на дві частини) означав би, по суті, відмову від розуміння історії як цілісного процесу.

НАЙТЕМНІША ЧАСТИНА НОЧІ – ПЕРЕД СВІТАННЯМ

Добре відомо, що найбільш темна частина ночі – перед світанком. Нині ми проходимо ледь чи не найскладніший період за всі попередні два десятиріччя. Хтось думає, як уникнути відповідальності за все вже скоєне та те, що ще коїться нині; хтось – як вижити. Хтось – взагалі ні про що не думає.

У людей нашої професії, а особливо ж у тих з них, для кого це – покликання та життєва доля, завдання єдине: думати, як ми будемо ЖИТИ далі. Кожен. Багато. Всі. Бо світанок – неминуче настане. І детермінується він, – світанок, – ТВОРЧИСТЮ.

Основним визначником творчості є те, що вона є способом буття свободи людини, є основою утвердження останньої в якості соціально-активної, соціально-відповідальної, а відтак – повноцінної, – цілісної, – особистості. А оскільки в науковій філософії немає жодного положення, жодного слова, котрі були б гуманістично нейтральними, то можна констатувати, що проблема творчості є тією "теоретичною віссю", навколо якої зосереджене та "обертається" все багатоманіття її (наукової філософії) проблематики.

... Виходячи з переконання, що лише творчість як найбільш розвинена форма розвитку; як корисне здійснення блага через істину у красі; як спосіб здійснення гуманізму – єдина в спроможності вивести, – повернути, – на шлях життя, достойного людини; ми без доведення, тезово, – позаяк цьому доведено було (і є) присвячене практично все наше свідоме життя в науковій філософії, формуємо блок тих пропозицій та рекомендацій, блок тих імперативів, практична реалізація та здійснення яких є першочерговою. Нагальною.

1. Законодавче (конституційне) проголошення та закріплення положення про те, що творчість (у будь-якій сфері, будь-якого виду, типу, безпосередньої форми) та її результати є вищим національним надбанням держави, підлягає охороні, розвитку, сприянню та всіляко заохочується і підтримується. Розробка чітких та конкретних механізмів (політичних, правових, економічних, організаційних, соціально-психологічних) практичного здійснення даного положення.

2. Те ж саме стосується положення про людину як вищу ціль соціального розвитку, а самого суспільства як такого, що має своєю метою здійснення у формі практичної всезагальності дійсного гуманізму.

3. Конституційне гарантування та забезпечення права кожного не лише на працю та вибір професії, але й права на творчість. Неприпустимість експлуатації людини людиною.

4. Корінна зміна пріоритетів соціальної політики. Людина – найвище надбання суспільства, а отже: спочатку продукування людей, потім – продукування ідей, потім – продукування речей.

5. Гарантована, рівна, обов'язкова та безкоштовна освіта (спочатку – середня, потім – вища) – право і обов'язок всіх і кожного.

6. Розробка та нормативне (законодавче) закріплення положень про жорстку та негайну відповідальність (включаючи і кримінальну) офіційних (посадових) осіб, які безпосередньо спричинили чи причетні до марнотратства, недобору, свідомого пониження та знічвлення, несвоєчасного соціального запотребування результатів творчості.

7. Відпрацювання чіткої системи обліку, фіксування, збереження та добротної експертизи нових, позначених творчістю ідей, розробок, пропозицій, порад, зауважень, відкриттів, винаходів, рацпропозицій, теорій. Відпрацювання чіткої системи їх дослідницької та експериментальної апробації з подальшим негайним їх практичним впровадженням та використанням.

8. Розробка чітких стимулів (матеріальних, моральних, особистісних) до творчості, ефективно та оперативно діючої системи заохочення творчих людей. Зробити творчість безумовно вигідною людині економічно, а престиж творчої людини – першим суспільним пріоритетом.

9. Створення чіткої організаційної структури (інститутів, організацій, фондів, комітетів) пріоритетної державної підтримки, розвитку та захисту творчості.

10. Сприяння створенню та функціонуванню добровільних громадських об'єднань, самодіяльних формувань творчих людей (за галузями інтересів, галузями знань, галузями виробництва тощо).

11. Зробити тему творчості, проблематику творчості об'єктом цілеспрямованих, масованих та планомірних зусиль "великої", передусім – академічної науки. В першу чергу – філософії, педагогіки, психології. Налагодити чіткий міждисциплінарний зв'язок та координацію наукових зусиль у дослідженні творчості.

12. Розпочати радикальну і якісну, на засадах творчості, перебудову всієї освітнянської справи в державі. Впровадити (із врахуванням профілю та рівня навчально-виховних закладів) базовий курс з основ творчості.

13. Засобами духовного, в тому числі ідеологічного впливу, створювати в суспільстві відповідну духовно-психологічну та моральну атмосферу навколо творчості, людей-новаторів, творців.

Звісно, подібний список можна продовжувати й далі. Але, з одного боку, хай і для інших дослідників та ентузіастів проблеми творчості залишаться, а з іншого – якщо бодай одна чи кілька з цих рекомендацій буде доведена до рівня її практичного здійснення, ми не будемо вважати змарнованими час та зусилля, що вони були присвячені темі "творчість". Хоча надій, відверто кажучи, мало, що відбутись це може ближчим часом. Тут і аргументи типу "зараз не до творчості: хліба не вистачає", "не до людини: держава в небезпеці", ну й таке інше. Що й казати: аргументи сильнодіючі, особливо коли невіглас чи пройдисвіт каже, а невіглас слухає...

Але ж не нами сказано "очі бояться, а руки роблять". Суцця правда.

Але ж давно відомо: скупий платить двічі, а тупий – все життя. Але ж зекономлений сьогодні карбованець на культурі, завтра – десять карбованців, витрачених на міліцію.

Що ж до економії на творчості, то, на наше переконання, тут ставки на порядки й порядки більші. Та й хіба ж грошима все можна оцінити?

ДІАЛЕКТИКА ПОСТКРИЗОВОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Глобальні кризові явища, що постають перед людством (а не лише перед Україною) з набираючими шаленої інтенсивності темпами, вже зараз із потенційної загрози певним, – окремішнім, – елементам системи (людства) перетворилась на цілком актуальну загрозу людству в цілому (ген до його повного знищення).

Наразі виникає нагальна необхідність інтенсифікувати пошук нових та продовжити глибинну розробку вже існуючих дієвих, – дійсних, – варіантів вирішення даних протиріч у річизі мінімізації негативного впливу та максимально ефективного використання нових форм та сутностей, з якими доведеться мати справу, коли дані протиріччя таки вирішаться. Всезагальні масштаби самих протиріч, необхідність з'ясування дійсної суті явищ, потреба у істинному знанні про предмет вимагають від нас саме філософського підходу та науково бездоганної, добротної методології їх осягнення та вирішення. Мусимо констатувати: вирішуючі спромоги аналітичного методу виявляються малоефективними, адже масштаб явища вимагає адекватного підходу (формально-логічний же підхід таким не є), а відтак згадаємо, що "...сутність – це всезагальність, що визначається через відношення протилежного, вона, відповідно, не складається з будь-яких інгредієнтів і не є їх взаємозв'язком. Відношення "сутність – явище" лежить в іншій площині, ніж відношення "системи" до її "елементів" [Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977. – С. 69]. Тому методологічний потенціал діалектики, який, до слова, свідомо ігнорувався на пострадянських теренах останні два десятиріччя та й нині не знаходиться у належному пошті, а у сучасній філософії західних країн – й того більше; так от, саме цей потенціал та вміння його актуалізувати, – застосовувати, – є напевно найбільш дієвим (серед відомих) інструментом для розуміння дійсної сутності світової кризи (як в принципі і будь-якої іншої сутності будь-чого іншого), яка вже не є суто економічною, а активно вбирає у себе усі інші "надбудовні" сфери людської життєдіяльності і цілком слушно може бути характеризована як системна.

Криза – це, по суті, протиріччя, в стадії початку його вирішення і саме воно є основною рушійною силою розвитку, зміни об'єкта, якому воно (протиріччя) іманентно притаманне. Наразі, об'єктом, якому гарантовано якісні зміни в результаті розгортання та вирішення даного протиріччя, є людство в цілому. Системний характер кризи, безперечно, найкраще можна зрозуміти в контексті відкритого ще півтора століття тому назад К.Марксом протиріччя між продуктивними силами та виробничими відносинами. Це, так би мовити, базова складова кризи. Економічна. Однак прецінь до неї не редукована. Наслідки кризи для "надбудовних" складових людської діяльності (а конкретніше: її організаційної складової) видаються нам вартами уваги не меншої.

А тому, на нашу думку, вельми цікавою та корисною є рефлексія ролі та перспектив розвитку сучасної нам всезагальної форми організації людства (суспільства) – держави. В контексті принципу розвитку, держава як така не є чимось принципово відмінним від будь-яких інших форм всього сущого тим, що одного разу виникнувши (і не стихійно, а як реакція на цілком конкретну необхідність, яку вона (держава) досить вдало задовольняла і напевне й досі задовольняє), вона приречена... зникнути (і знову-таки, не стихійно, не як результат та наслідок суб'єктивного впливу, але як тільки перестане задовольняти ту необхідність, в результаті здійснення якої власне і була покликана до життя). Протиріччя: "суспільство" (сутність/зміст) – "держава" (існування/форма) корелює безпосередньо із базовим економічним протиріччям. В тому сенсі, що сама "...держава в цілому є лише вираженням в концентрованій формі, економічних потреб класу, пануючого у виробництві" [Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. – Т. 21. – С. 310], а тому цілком слухним та логічним буде припущення про неминучі радикальні зміни в тому числі й організаційної форми суспільства разом із вирішенням власне базового, засадничого економічного протиріччя. Вже наявна (допоки, що-правда, не критична) маса ознак, які свідчать не просто про неспроможність задовольнити навіть первинні потреби суспільства (потреби елементарного суспільного гомеостазу), а незрідка – про свідому протидію у реалізації так званих екзистенційних (а фактично – істинно людських) потреб, які першочергово і покликали до життя саму державу. Останнє є вагомим підставою вважати, що мову вже слід вести саме про якісні зміни форми організації людства, тобто про постдержавну форму його організації.

В контексті пошуку можливих варіантів такої організації досить доречним та вчасним є, вважаємо, теоретичне звернення та, – всебічне дослідження, – до вже тривалий час свідомо та несправедливо ігнорованого феномену анархії. Незважаючи на протиріччя, які містяться у комплексі уже сущих теорій про суспільство, ґрунтоване на засадах анархії (а, можливо, і завдячуючи їм, цим протиріччям), можна, – за умови тверезого та зваженого, наразі: науково-бездоганного підходу до проблеми, – віднайти, виокремити, дослідити, використати та актуалізувати, – розпредметити, – весь той потенціал, що вони (теорії анархії та практики їх застосування) містять у собі, та, дотримуючись при такому розгляді досліджуваного об'єкта усталеної діалектичної ритміки: "теза" (протодержавні форми влади), "антитеза" (власне державна форма влади), вийти на "синтез" (постдержавну форму існування владних відносин, ідей та інститутів), який, до речі, і можна якнайяскравіше проілюструвати саме на прикладі владних відносин, заснованих на засадах анархії.

Звісно, при дотриманні обов'язкової умови: чіткого розрізнення між "анархією" та "анархізмом". Перша є не "безвладдя", а постдержавна форма організації влади, суцільна в формі практичної всезагальності, суспільне самоуправління, яке має своєю кореневою системою місцеву самоврядність; другий – це перетворена форма анархії.

СУТНІСТЬ ФОРМУВАННЯ ПОТРЕБ ЛЮДИНИ КАПІТАЛІСТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА У ПРАЦІ КАРЛА МАРКСА "ЕКОНОМІЧНО-ФІЛОСОФСЬКІ РУКОПИСИ 1844 РОКУ"

Хоча "Економічно-філософські рукописи 1844 року" й були написані в середині позаминого століття, проте рівень та характер висвітлення проблеми розуміння сутності формування потреб людини у капіталістичному суспільстві є неймовірно актуальним і в наш час. Адже сутність суспільно-економічних відносин не змінилась. Та навіть більше: вона стала більш яскраво вираженою у наш час.

Як відомо основним атрибутом товарообміну є гроші. Гроші, за Марксом, є формою вираження відчуженої праці людини. Таким чином виходить, що гроші є сутністю людини як суб'єкта економічних відносин.

Не є секретом, що сутність капіталістичної економічної діяльності є отримання прибутку. Тому для підприємця (капіталіста) постає питання, як залучити якомога більше грошей до свого "гаманця". Тобто, як схилити якомога більше людей до придбання свого товару чи послуги. Як це зробити краще, як не шляхом формування потреб у суспільстві, потреб, забезпечення яких передбачає споживання товарів та послуг, запропонованих тим же підприємцем або цілою системою суспільних відносин.

"Кожна людина прагне викликати в іншій якусь нову потребу, щоб змусити її принести нову жертву, поставити її у нову залежність і підштовхнути її до нового виду насолоди, а тим самим і до економічного розорення" [Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч. – Изд. 2-е. – Т. 42. – С. 41–174].

Порівняємо це із визначенням маркетингу:

"Маркетинг (англ. marketing) – це діяльність, спрямована на створення попиту та досягнення цілей підприємства через максимальне задоволення потреб споживачів." [2]

Але знову ж таки виникає питання щодо природи потреб. Скажімо, чи є потреба у мелодіях для мобільних телефонів природною так, як, наприклад, потреба у їжі спілкуванні? Скоріше ця потреба, штучно викликана через ЗМІ шляхом переконання в необхідності оригінальної мелодії для мобільного телефону як необхідного атрибуту сучасної стильної людини. Тобто ця потреба є штучно сформованою. А формування "потенційних" (штучних) потреб є однією із функцій маркетингу.

Як пише К. Маркс, капіталіст іде на те, щоб підмінити істинну сутність особистості штучно сформованою хибною сутністю, яка передбачає наявність неприродних потреб, потреб, які ставлять людину в залежність від капіталіста.

"Кожен продукт є приманкою, за допомогою якої хочуть виманити з іншої людини її сутність – її гроші, кожна дійсна чи можлива потреба являється слабкістю, котра притягує мух до змащеної клеєм палички" [<http://uk.wikipedia.org>].

* Рецензент – В.Д. Піхорович, ст. викл.

Тому важко говорити про гуманність формування потреб у капіталістичному суспільстві, про позитивний вплив маркетингової діяльності на особистість та суспільство. Головним у маркетингу є не задоволення потреб споживачів, а створення таких потреб, які б дозволили підпорядкувати собі споживачів, їхні гроші, їхню працю. Така діяльність ставить звичайну людину у залежність від капіталістичної системи, де людина не лише не може вільно користуватись результатами своєї праці в повному обсязі, а й не може самостійно розпоряджатись тим її залишком, що називається заробітною платою чи особистим доходом. Адже куди витратити ці гроші, вже наперед визначено маркетинговою політикою "сильних світу цього", великого бізнесу.

Л.А. Ороховська, ст. викл., НАУ, Київ

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І УКРАЇНА

Під дією глобалізаційних процесів у світі змінюється конфігурація соціально-політичних векторів: відходить у минуле вектор політичного протистояння "Захід – Схід", ми повертаємося до традиційного соціокультурного розуміння понять "Захід – Схід". Цей вектор розвитку поєднується з новою економетричною віссю – "Північ – Південь" або "Центр – Периферія". Країни, які переважно спеціалізуються на випуску інтелектуальноємкої продукції, прийнято відносити до вектору розвитку "Північ". У зв'язку з появою феномену транснаціональних корпорацій, які контролюють основну частину світового виробництва найважливіших галузей, появляється нове поняття, що характеризує приналежність країн до диктату глобалізму – "Нова Північ". На противагу вектору розвитку "Північ", вектор "Південь" – це країни, які спеціалізуються на доіндустріальному (сировинному та сільськогосподарському виробництві). Цей регіон включає у себе "Глибокий Південь", який спеціалізується на формально заборонених сировинних виробництвах (наркотики, екологічно брудні технології видобутку корисних копалин і т.д.).

Метою справжньої глобалізації повинно бути створення такого світового порядку, який би базувався на соціальній справедливості. Не культурні відмінності є тим фактором, що породжує конфлікти, а економічний фактор, боротьба за політичний вплив, за контроль над ресурсами. Глобалізацію необхідно будувати так, щоб розкрити її позитивний потенціал, а для цього потрібне узгодження глобальних програм, відкрита робота міжнародних організацій та економічних інститутів: МВФ, ВБ, ВТО та ін. Світова спільнота повинна усвідомити, що зміна економічних, політичних, соціальних, культурних відносин між народами можлива тільки тоді, коли міжнародні відносини будуть базуватися на принципах справедливості, взаємодопомоги, невтручання у внутрішні справи.

До визначальних ознак приналежності України до світової цивілізації і, відповідно, громадян України до світової спільноти, є її статус у всесвітньо-історичному процесі. Україна ніколи не була культурним ізолятом ні в європейській, ні в світовій історії. Цьому сприяло її географічне положення, яке давало можливість налагоджувати контакти і з країнами і Заходу і Сходу. Культура України ґрунтується на багатовіковій історії народів, що заселяли ці землі

впродовж тисячоліть та на впливі цивілізацій як Заходу, так і Сходу. У регіонів України різна історична доля. Свого часу вони входили до складу різних країн (Польща, Росія, Австро-Угорщина). Тому Україна є поліцентричною державою, де відбувається перехрестя векторів Захід – Схід. Головні центри впливу розташовуються на географічній периферії (Захід України тягліє до Європи, Схід – до Росії). Регіони Сходу України є промисловими, проросійськими, російськомовними, регіони Заходу – аграрними, антиросійськими, українськомовними, національно-демократичними за поглядами. З цим пов'язана і головна політична проблема – збереження та консолідація цілісності країни в умовах її політичного та соціокультурного розмаїття. Під час розробки та запровадження заходів, спрямованих на оптимізацію процесу соціокультурних і політичних трансформацій в Україні необхідно враховувати розбіжності у поглядах представників різних етнічних груп, соціальних верств та мешканців різних регіонів.

Із здобуттям незалежності перед Україною постало завдання подолати наслідки політики денаціоналізації, яка впродовж багатьох століть насаджувалася українському народові. До цих пір це позначається на тому, що український народ не зміг повністю відновити свій політичний, економічний, інтелектуальний та духовний потенціал і остаточно подолати комплекс національної меншовартості. Відчуття національної гідності та гордості й нині відсутнє у значної частини українських громадян. Вплив глобалізації в соціокультурній сфері життя українського суспільства спричинив певні зміни світогляду, ціннісних орієнтацій, загалом способу життя населення. Ці зміни проявляються в усіх сферах життя, справляють як позитивний, так і негативний вплив. Особливістю долучення України до процесів глобалізації є те, що інтеграція у світове співтовариство відбувається на тлі недостатнього економічного розвитку країни. За останні шість століть Україна неодноразово виявлялася ресурсною базою для інших країн. Ця ситуація є вже типовою для нашої історії. Необхідно пам'ятати про це, адже існує загроза її повторення у нинішній час, а це відкине Україну в розряд країн Глибокого Півдня.

Після перемоги у "холодній війні" Захід відродив надію на здійснення його давньої стратегічної мети – досягнення світового панування, планетарної гегемонії та встановлення "нового світового порядку". Відповідно до цього Захід і намагається використати процес глобалізації. У якості ідеології глобалізації оголошено лібералізм як єдино правильно концептуальну основу суспільного розвитку, незалежно від традицій і національних особливостей будь-якої країни. На практиці глобалізація проявляється у насильницькій уніфікації всього розмаїття цивілізацій та культур, що існують на планеті, їх уніфікацію під західні стандарти. Загалом інтереси народів та країн підмінюються інтересами міжнародного капіталу, які проголошуються інтересами всього людства. Ми повинні усвідомити, що розрив культурних традицій веде до знищення культури народу та залишає народ беззахисним перед впливом чужих культур, позбавляє його самобутності, неповторності, а значить – і майбутнього. Нав'язування західної системи поглядів на світ та суспільство може призвести до переривання спадкоємності культурних традицій та розрушити саму структуру української культури. Важливо не допустити, щоб глобалізація в культурно-духовному плані не перетворилася у відмову наро-

дів від своєї національно-культурної самобутності та не стала насильним нав'язуванням їм західних духовних цінностей та способу життя.

Оскільки регіони України мають виражені етнополітичні, мовні, культурні, історичні, економічні і ментальні відмінності, зусилля держави, політичних партій, громадських організацій щодо проблем гуманітарного розвитку мають бути спрямовані на формування соціокультурної єдності українського суспільства та почуття єдиної нації, досягнення громадянської ідентичності населення, становлення єдиного мовно-інформаційного простору, подолання культурно-історичної та геополітичної різноманітності регіонів України. Консолідація українського суспільства залежить значною мірою від реалізації державою регіональної політики, яка покликана зменшити міжрегіональні економічні та соціальні диспропорції – не допустити розколу країни на внутрішні Північ та Південь у зв'язку з нерівномірним розміщенням на території України економічного потенціалу. Тільки така політика, у поєднанні зі створенням оптимальних умов для співіснування різних етнічних та релігійних спільнот, може забезпечити стабільний та гармонійний розвиток країни.

М.В. Осокін, асп., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМА ІДЕОЛОГІЇ У ТВОРЧОСТІ КАРЛА МАРКСА

В Марксовій інтерпретації ідеології можна виділити деякі основні аспекти: по-перше, питання про буттєві підстави і реальні передумови ідеологізації. Ми побачимо, що Маркс постійно повертається до пояснення цієї проблеми, причому, у вельми різних її площинах. Потім, по-друге, обговоренню піддається істотне питання про відмінність ідеології від не-ідеології, про специфічні ознаки і властивості ідеологізації. І, потім, в третіх, в тексті "Німецької ідеології" в наявності і відома впорядкованість ідеологічних феноменів, хоча тільки намічена, не сформульована в закінченому вигляді. Абсолютно особливе по значущості місце Маркс, полемізуючи з Штірнером, відводить проблемі "ефективності ідеології", або, інакше кажучи, ступеням і можливостям ідеологічної репресії, тиск на масову і індивідуальну свідомість і прaxis.

Результатним же для аналізу всіх цих і інших сторін марксового розуміння ідеології є загальне і абстрактне уявлення про неї, або попереднє філософське, введення в оборот її основного сенсу. Оскільки ми маємо справу з гегелівською філософською традицією, то має право поставити питання таким чином: під якою загальною категорією проходить у Маркса всякий роздум про ідеологію?

Перш за все, термін "ідеологія" у Маркса не з'являється у супроводі слова "брехня"; його постійною супутницею, поясненням і уточненням, майже завжди служить "ілюзія". Різниця важлива. Суть справи тут не в тому, що опозиція "брехня" "істина" відводить в гносеологічне вимірювання всю проблему, а це утрудняє перехід до соціальної реальності, де дані поняття погано працюють. В цьому випадку можна було б розмежувати гносеологічний і соціологічний аспекти проблеми ідеології, і цього б вистачило. Та так найчастіше і поступають, починаючи з К.Маннгейма. Інша справа Маркс. Для більшості його текстів термін "ілюзія" має своїм контрагентом слово "реальність" або "дійсність", причому в постійному і визначеному відношенні реальність,

що породжує ілюзію про себе самої. Або, інакше реальність, що включає нею ж породжену ілюзію про саму себе. Або ідеологія є ілюзорне уявлення про реальність, викликане даною реальністю і включене в неї.

Нерідко Маркс уточнює це загальне уявлення словами про "перевернуту", "поставлену з ніг на голову" свідомість, чим видає, звичайно, фейєрбахівсько-гегелівські початкові смислові інтенції свого бачення проблеми. Адже саме схожим чином Фейєрбах характеризує основне релігійне уявлення, або "ідею бога".

(Правда, у Фейєрбаха не соціальна дійсність взагалі, а сама людина створює собі якусь рятівну ілюзію у вигляді "ідеї бога").

Що ж має на увазі Маркс, використовуючи такий побутовий термін "ілюзія"? Які в ньому основні смислові виміри? Що стоїть за цим словом в понятійному, філософсько-логічному відношенні?

Гегельянський досвід критики релігійної свідомості, особливо в його фейєрбахівській формі, мав на увазі розуміння релігії як ілюзорного і перетворюючого вирази людського буття в світі. Люди самі собі створюють релігійні цінності, не бачивши згодом в їх відчужених і хибних виразах власного авторства. По суті цей же підхід Штірнер і Маркс розповсюдили на філософію, право, політику, економічну науку, мораль і буденну свідомість.

Звернемо увагу на те, що із загальним абстрактним уявленням про ідеологію, запропонованим Марксом, в його текстах співвідноситься значна кількість різних феноменів, причому їх "ряд" у Маркса виглядає не однаково, не постійно. На самому початку книги, відразу ж за загальним визначенням ідеології в її відношенні до праксису, слідує знамениті твердження: "Таким чином, мораль, релігія, метафізика і інші види ідеології і відповідні їм форми свідомості втрачають видимість самостійності" [Маркс К., Енгельс Ф. Избр. соч.: в 9 т. – Т. 2]. "Видимість" (Schein), про яку ми вже говорили, в даному контексті для нас не важлива. Але абсолютно ясно, що перераховані феномени і можуть вишикуватися в один ряд лише при найзагальнішому, в масштабі всієї історії людства, твердженні. Тобто в наявності теза філософсько-історичного або історіософського порядку. Правда, в інших випадках Маркс приводить інші списки: так, філософія то потрапляє в цей ряд, то, навпаки, протиставляється якоюсь мірою ідеології. Аналогічно і з правом, і з політикою. Отже ясно, що Маркс в цьому випадку не вводить точне і концептуально-продумане положення, а лише ілюструє в перерахованих феноменах ідеології іншої, більш для нього важлива теза про залежність мислення від праксиса, свідомості від буття в історичному процесі їх розвитку, узятому в самому граничному, абстрактно-загальному вигляді. А це означає, що проблема загального співвідношення "ідеологія" "історія" тут тільки зафіксована і поставлена, не дивлячись на позитивно-ствердний тон формулювання тези.

В.Л. Павлов, канд. филос. наук, доц., НУХТ, Киев
Pavlov_yuri@mail.ru

ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОГО РАВЕНСТВА

Среди категорий, активно используемых социальной философией, весьма специфичной и недостаточно разработанной является категория "социа-

льное равенство". Так случилось, что социологический и политологический аспекты образования, обозначаемого посредством данного термина, получили в литературе значительно большую разработку, чем его философский контекст. Равенство – это одинаковость, однозначность, совпадение характеристик и функций разных объектов или субъектов. Простейшее проявление равенства – одинаковость количественных параметров в математике, для обозначения которой используется специальный символ – "=" (предикат равенства). Высшим проявлением такого равенства есть тождество, имеющее собственный символ – "≡". Предельно широко математическое равенство представлено в алгебре и в геометрии, когда специально подчёркивается одинаковость длины геометрических отрезков, сторон, граней различных фигур.

В разговоре о равенстве важно помнить о несовпадении содержания понятий "равенство" и "социальное равенство". Кроме того, что объём первого значительно больше объёма второго, социальное равенство имеет свою специфику, которая определяется особенностями бытия социальной формы движения материи. Его содержание реализует себя в двух основных моментах: наличие у субъектов одинаковых условий доступа к социальным свободам, правам и благам и одинаковость (похожесть, близость) самих субъектов (индивидов и их различных объединений). Второй момент в литературе и теоретических дискуссиях практически не представлен совсем. И не случайно. Дело в том, что предмет, который можно было бы обсуждать, очень сложный. Его анализ предполагает наличие специальных познавательных и оценочных процедур, посредством которых можно вычленять "общий знаменатель" для самых разных социальных субъектов. Вполне очевидно, что этот "знаменатель" имеет многоаспектный, комплексный характер, отличается сложной многозначностью. Вряд ли можно надеяться на высокую продуктивность теоретических изысканий в этой сфере. К тому же они обязательно должны иметь междисциплинарный, комплексный характер. Поэтому в дефиниции социального равенства и при исследовании данной проблемы акцент делается на момент первый – одинаковость условий. При этом момент второй этого феномена просто подразумевается. Чтобы различать на понятийном уровне несовпадение обозначенных аспектов используются два термина – "равенство перед" кем или чем-либо (законом, Богом, трудностями, долгом и др.) и "равенство среди" (коллег, друзей, однопартийцев и др.). Например, все студенты академической группы формально равны перед необходимостью сдавать экзамен по определённой дисциплине. Его должен сдавать каждый – такова логика организации учебного процесса. Насколько они равны в знаниях ("равенство среди"), покажут оценки, полученные во время экзамена. Первое проявление равенства в обозначенной ситуации имеет общий характер, второе – локальный, т. к. является равенством субъектов лишь в одном измерении – объёме и глубине знаний по конкретному учебному предмету. "Равенство перед" всегда более объёмно, чем "равенство среди".

Разные слои населения по-разному воспринимают и оценивают значимость социального равенства. Наибольшую ценность оно имеет для тех, чьи физические и социальные возможности незначительны (например, человек болен и беден), кто лишён определённых прав, свобод и благ (например, за-

ключённые), с кем обошлись несправедливо (например, человека путём обмана лишили жилья). Социального равенства в первую очередь жаждут те, кто им обделён, кто чувствует тяготы неравенства, кто лишён возможности жить по закону справедливости. История человечества, кроме всего остального, – поле ожесточённой борьбы за социальное равенство всех тех, кто загнан в "резервацию" неравенства. Форм такого угнетения множество: рабство, расовая дискриминация, ограничения по этническому, религиозному, языковому признаку, имущественному состоянию и т. д. Преодоление социального неравенства – один из критериев общественного прогресса, показатель уровня демократизации общества, свидетельство торжества справедливости.

Первым официальным документом, в котором равенство провозглашается в качестве одного из фундаментальных принципов бытия человека в обществе, является Декларация прав человека и гражданина, принятая 26 августа 1789 года Учредительным собранием во Франции. Этот документ – политический манифест Великой французской революции. Генеральная Ассамблея ООН 10 декабря 1948 года приняла Всеобщую декларацию прав человека. 19 декабря 1966 года она была дополнена 2-я пактами: об экономических, социальных и культурных правах и о гражданских и политических правах.

Формальный характер социального равенства – неотъемлемая составляющая политического популизма, демагогии и безответственности. Очень часто данный феномен становится объектом спекуляций в руках политиков как на внутригосударственном уровне, так и в отношениях между государствами. Так, во время почти всех предвыборных кампаний в Украине искусственно актуализируется вопрос русского языка как второго государственного. После их окончания его "кладут в чемодан" до следующих выборов. Как только Соединённым Штатам Америки необходимо в свою пользу решить тот или иной вопрос экономического, социального, политического или другого характера в любой точке мира, они с быстротой фокусника объявляют о нарушении в конкретной стране или регионе прав человека. А дальше используют апробированные средства: ограничения в торговле, экономическая и информационная блокада, запрет на авиационное сообщение, точечные бомбардировки, введение своих войск. Главное, чтобы "пахло" справедливостью и громко звучали лозунги о борьбе за социальное равенство.

Ю.В. Павлов, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
Pavlov_Yuri@ukr.net

"НЕОБАРОКОВА" МОДЕЛЬ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИК СУЧАСНОСТІ

Одним із варіантів дефініції життєвого простору сучасної людини є маркування нинішнього періоду розвитку європейської цивілізації як "необароко" – апеляція до часу формування та становлення новоевропейської картини світу, постулювання схожих рис та особливостей двох культурно-історичних періодів, світоглядних ідеалів і життєвих потреб, цілей та інтересів людей, здавалось би, різних епох. Введений в філософський слововжиток в середи-

ні 80-х рр. XX століття іспанцем Х. Р. де Вентосом, даний термін позначає нинішній стан суспільного буття, що характеризується формуванням нової світоглядної парадигми – плюралізмом думок і поглядів, різноманітністю позицій та уявлень про світ і місце людини в ньому, відсутністю чітких, легітимізованих принципів, норм і правил, новим стилем життя та "іміджем" людини доби постмодерну. Означений термін є синонімічним поняттям "симулякр" Ж. Бодрієра чи "театрократія" Ж. Бальдье, фіксуючи фрагментарність, "різоматичність", штучність сприйняття індивідом самого себе та зовнішнього світу, театралізованість, "карнавалізацію" власного життя, алегоричність та метафоричність опису дійсності, домінування контрастності та символізму в мистецтві тощо. Дане поняття знаходить своє відображення передусім в рамках сучасної і постсучасної постмодерністської літератури (М. Павич, У. Еко, В. Курицин, М. Липовецький), в образотворчому мистецтві, кінематографі, архітектурних композиціях тощо.

Перед філософією доби бароко поставало подвійне завдання: з одного боку, дати філософську інтерпретацію тих змін, багато в чому кардинальних, що відбулися в науці і соціумі в період XVI–XVII століть, а з другого – допомогти людині адекватно визначити свої місце і роль у світі, в якому з'явилися якісно нові реалії. Цей світ стає зовсім іншим, ніж той, що існував недавно. Схоже завдання нині репрезентує вже сучасна європейська філософія, локалізована в конструктах новітнього постмодерністського дискурсу. Замкненість індивіда в самому собі, його відірваність від навколишньої дійсності, своєрідне "ховання" від проблем, які реально існують, тяжіння до надуманого, певною мірою фантастичного – суттєві характеристики бароко, разом з тим, притаманні і людині XXI століття. Важливу роль у мистецтві бароко займають релігійні сюжети, пов'язані з надприродними впливами на людське буття, зовнішніх, трансцендентних сутностей, міфологізм та символізм. Барокова культура творить специфічний, метафоричний світ людської екзистенції, уникаючи драматизму повсякденності, пропонуючи людині "штучний", "віртуальний" життєвий простір, так не схожий на буденну реальність.

Необароко XXI століття апелює до культури XVII століття як до першозразка, моделі, яка підлягає копіюванню та відтворенню (недаремно тексти необарокових авторів щедро пересипані цитатами з творів XVI–XVII століття), необароко – це, насамперед, мистецтво масових видовищ, яскравих, гротескних, метафоричних композицій, мистецтво політичних ток-шоу, мистецтво показної театральності. Разом з тим, "споживач" новітньої культурної продукції – це масова людина, культурні потреби якої достатньо обмеженими.

Постмодерн (необароко) знаменує собою завершення процесу становлення і самоідентифікації нової людини, що розпочався в Новий час. Становлення нової картини світу на засадах постмодерністської стратегії пов'язується, перш за все, з формуванням новітніх конструктів самоідентифікації людини в її життєвому середовищі. Вся попередня гуманітарна традиція в межах постмодерністських установок виступає як досконала система духовного примусу і насильства, освячена світоглядними, філософськими, науковими конвенціями. Фо-

рмування нового соціокультурного простору постмодерну є несумісним з практикою легітимації історичним досвідом, традиційними ціннісними конструктами сучасних життєвих реалій. Держава і церковні організації визнаються в постмодернізмі джерелами насильства над особою і перешкодами на шляху творчої самореалізації конкретної людини. Вони втрачають функції суб'єктів, що конституують ціннісно-нормативні орієнтири суспільства.

Людина вже не виступає як активно діючий суб'єкт, що більшою чи меншою мірою впливає на хід історії. Соціалізація індивіда відбувається в потоці постмодерністської множинності "варіантів буття", де суб'єкт сам формує власну соціокультурну реальність, що не має чітко окреслених меж і є тимчасовим, локальним "життєвим світом". Відповідно до постмодерністських установок особистість не здатна до самоідентифікації і розчиняється в існуючій культурі. Вона виступає лише як знак, як маска і тому позбавлена конкретних соціокультурних якостей. Відповідно до постмодерністських тлумачень людина є лише суб'єктом мовних і текстуальних ігор, вона не пізнає реальність, а тільки її інтерпретує.

Розширення горизонту життєвого світу окремого індивіда, включення його в структуру всезагальної комунікації продукує появу нових моделей життєвого простору, локалізованих в термінах "гіперреальності" або "віртуальної реальності". Фактично розмивається межа між реальністю та ілюзією, віртуальний світ набуває ознак буттєвості, паралельного співіснування з реальним.

Характерними ознаками постмодерністських (необарокових) практик в системі гуманітарної освіти є визнання автономності суб'єкту від "тоталітарних навчальних засад" минулого, фіксація плюралізму принципів, ідей, концепцій виховного процесу, їх постійної конкуренції, а також розрив з традиціями і здобутками минулого, критика теорії "спадковості", як трансляції поведінкових зразків, цінностей, ідеалів, врешті-решт самого історичного досвіду між поколіннями. Має місце постулювання принципу "спонтанної автономії" суб'єкта навчально-виховного процесу, як самодостатньої, сформованої особистості, рівного партнера по міжособистісній комунікації. Постмодернізм відкидає необхідність самоідентифікації особистості, пропагує ідею розчинення індивідуальності в структурі соціальних взаємозв'язків. Мова ведеться про заперечення самої необхідності навчання і виховання підростаючого покоління як тоталітарних практик, спрямованих на деперсоналізацію особистості, маніпулювання нею, пригнічення її гідності. Мають місце індивідуалізація та відокремлення індивіда від навколишнього світу, так характерні для людини епохи бароко, індиферентність в оцінці нагальних проблем сучасності, самозамкненість індивіда у своєму локальному життєвому просторі.

Відсутність чітких перспектив подальшого розвитку, невпевненість у завтрашньому дні внаслідок кардинальної перебудови звичного порядку речей та стійких орієнтирів, невизначений статус сучасності, абсолютний моральний нігілізм, зневажливе ставлення до духовно-практичного досвіду попередніх поколінь – ось далеко не повний перелік рис епохи постмодерністського "необароко", свідками і сучасниками якої всі ми є.

СОЦІАЛЬНІ ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ТА ІНТЕГРАЦІЯ ЯК ЧИННИКИ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

На сучасному етапі розвитку суспільства актуалізується проблема дослідження основних передумов і чинників подальшого розвитку суспільства. В той же час еволюція соціальної системи є нічим іншим, як рухом від простих форм до більш складних. Зміни в системах і перехід на наступний рівень розвитку досягаються за рахунок поділу, диференціації і інтеграції диференційованих елементів (частин).

В контексті даного дослідження потрібно звернутись до визначення понять "соціальна диференціація" і "соціальна інтеграція" та з'ясування їх змістовних характеристик

Соціальна диференціація – різноманітність між макро-і мікрогрупами, а також індивідами, що відрізняються за багатьма критеріями [Енциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. акад. РАН *Осипова В.Г.* – М., 1995. – С. 189].

Соціальна інтеграція – процес і стан поєднання складових частин соціуму, передусім індивідів і груп, в єдину соціальну цілісність або систему [Соціологія: короткий енциклопедичний словник / Уклад.: *В.І. Волович, В.І. Тарасенко, М.В. Захарченко* та ін.; Під заг. ред. *В.І. Воловича.* – К., 1998. – С. 206].

Соціальну еволюцію можна визначити, як процес поступового розвитку суспільства і його елементів від простих форм до більш складних.

Питання соціальної диференціації, до якого звертались класики філософії позитивізму *Г. Спенсер*,

Е.Дюркгейм та представник філософії життя *Г. Зіммель* є не просто об'єктивною характеристикою суспільної реальності, але й має глибоко творчий характер і конструктивний потенціал. Сам собою факт суспільної диференціації ще не гарантує суспільного розвитку, а швидше є його передумовою – розвиток починається, коли ця розмаїтість виступає чинником поведінки індивідів, у тому числі необхідною передумовою інтеграції громадян. Мова йде про суспільне розмаїття як цінність. Саме цю теоретичну позицію і покликаний виражати термін "громадянське суспільство" як форма конкретизації певного типу суспільної диференціації. Дійсно, громадянське суспільство у його класичному визначенні є продуктом розвитку суспільства, досягненням доволі високорозвиненої людської спільноти. Водночас, суспільна диференціація починається доволі рано, ще на доцивілізаційній стадії суспільного розвитку: поділ праці на полювання і збирання, чоловічі і жіночі справи, поділ на посвячених і непосвячених у родові магічні знання значно випереджають не лише феномен громадянського суспільства, але й самої держави. Хоча вже у цих найперших формах суспільної диференціації закладено певні цінності громадянського суспільства.

Існує декілька різнополюсних розумінь і трактувань соціальної диференціації. З одного боку відношення до диференціації, як самостійної цінності, дже-

релу різноманітності, множинності соціальних середовищ, рівнів дають людині можливість вибору, заохочує її до активності і в той же час забезпечує взаємодоповнюваність або конструктивне протиріччя різних способів життя. Виходячи з цього можна стверджувати про динамізм і багатоваріантність суспільного розвитку. В даному контексті особлива увага відводиться індивідуальним відмінностям. Визнання самоцінності кожної особистості, її унікальності, а отже, і права на особисте самовираження та самоствердження, на автономію в групі, суспільстві. В політичному розумінні це передбачає розвинену свободу вертикальної і горизонтальної мобільності. З іншого боку відношення до соціальної диференціації, як хвороби суспільства, джерелу несправедливості і масових конфліктів. Згідно такого підходу соціальна диференціація має бути подолана, а суспільство потребує вирівнювання будь яких соціальних відмінностей.

Інтеграцію розглядають як процес, тісно пов'язаний з іншими процесами і як будь-який результат цих процесів. Також, "інтеграція" відображає механізм об'єднання елементів соціальної системи, формування оптимальних взаємозв'язків між ними, набуття даною системою нових сукупних (інтегральних) якостей. Будь-яка інтеграція як і диференціація є необхідною умовою функціонування суспільної системи. Інтеграція пов'язана з консолідацією суспільства. Необхідно зазначити, що якщо інтеграцію слід розглядати як процес, то консолідацію, як результат цього процесу, як визначення певного стану суспільства [Дыльнова Т.В. К вопросу о функциях социальной справедливости // Вестник МГУ. Серия 18: Социология и политика. – 2006. – № 1. – С. 61].

Інтеграція людей в об'єднання супроводжується упорядкуванням системи взаємодій, збільшенням об'єму і частоти контактів. Все це приводить до підвищення стійкості і цілісності елементів соціальної структури, особливо громадських організацій. Усяка інтеграція в об'єднаннях складається з трьох основних елементів або необхідних вимог: 1) консолідація або поєднання зусиль; 2) мобілізація, коли кожен член групи вкладає свої ресурси в досягнення цілей; 3) конформність особистих цілей індивідів з цілями інших або цілями всієї групи. Інтегративні процеси, які здійснюються за допомогою інститутів, необхідні для скоординованої діяльності людей, здійснення влади, створення складних організацій. Інтеграція – це одна з умов виживання організацій, а також один із способів співвіднесення цілей його учасників.

В філософії Г. Спенсера соціальна інтеграція, зокрема, означає перетворення розпорошеного, непомітного стану в концентроване, видиме, пов'язане з зменшенням внутрішнього руху, в той час як дезінтеграція – перетворення концентрованого в стан розпорошеності, пов'язане з прискоренням соціального руху [Ручка А.О., Танчер В.В. Курс історії теоретичної соціології: Навч. посібн. – К., 1995. – С. 14].

Т. Парсонс вважав, що соціокультурна еволюція суспільства, як розвиток від простих форм до більш складних є рухом від одного стану рівноваги до іншого. А зміни в системі досягаються шляхом ділення, диференціації і наступної інтеграції.

Отже, продовження систематичного вивчення явищ соціальної диференціації та соціальної інтеграції дозволить виявити основні чинники та фактори, що впливатимуть на подальший розвиток соціальної системи та суспільства.

РАЦІОНАЛЬНА ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ ФЕНОМЕНА БЮРОКРАТІЇ ЯК ДИСФУНКЦІЯ В СИСТЕМІ УПРАВЛІННЯ СУСПІЛЬСТВОМ

В філософсько-історичному аспекті, проблема державного управління полягає в діалектичному поєднанні раціонального, закономірного, передбачуваного, контрольованого, з одного боку, та ірраціонального, стихійного, незбагненого, і як правило визначаючого фактору, в ході історичного процесу. Щоб дослідити цю проблему потрібно перш за все розглянути державну структуру управління з організаційно-технічної точки зору.

Система управління державою, її структура в соціально неоднорідному суспільстві породжує неминучий атрибут держави – бюрократію, що включає в себе оволодіння мистецтвом роботи з людьми та організаціями, спираючись на моральні, етичні, естетичні цінності даного суспільства.

Питання бюрократії в системі державного управління у даний час є особливо важливим як в теоретичному, так і в практично-політичному розумінні. Україна переживає глибокі соціальні перетворення. Політика демократизації поглибила усвідомлення необхідності корінних змін, розширила соціальну базу і набуває суперечливого характеру.

Теоретичну та методологічну основу дослідження феномена бюрократії становлять класичні принципи аналізу, які були опрацьовані К. Марксом, М. Вебером, В. Вільсоном, Р. Міхельсом, Людвігом фон Мизесом, М. Кроз'є та сучасними українськими та російськими науковцями (О.В. Оболонський, В.В. Цветков, В.П. Горбатенко, В.Д. Бабкін, В.Н. Селиванов, В.П. Макаренко, Г.В. Атаманчук, Н.Р. Нижник та ін.) Бюрократизм – складна і комплексна наукова проблема, що включає безліч самостійних аспектів. Її успішна розробка вимагає спільних міждисциплінарних, скоординованих зусиль представників різних суспільних наук: істориків і економістів, філософів і соціологів, юристів і психологів.

Для розкриття сутності бюрократії винятково важливе значення має Марксов аналіз взаємозв'язку бюрократії і держави, що міститься в роботі "До критики гегелівської філософії права". Бюрократія, пише він, створює особливу корпорацію, замкнуте суспільство в державі. Саме тому бюрократія по своїй сутності є "державний формалізм", "держава як формалізм", мнима держава поряд з реальною державою. "Бюрократія повинна... захищати *мниму* загальність особливого інтересу, корпоративний дух, щоб врятувати *мниму* особливість загального інтересу, свій власний дух" [Маркс К., *Енгельс Ф.* Соч. – Изд. 2-е. – Т. 1. – С. 269–273]. Протириччя бюрократії полягає в тому, що вона, будучи невід'ємною частиною "громадянського суспільства", протиставляє себе йому. У сутності з цим "кістяком" політичної влади тісно зростається монополістичний бізнес в вигляді олігархічних груп, і цей конгломерат економіко-політичної влади стоїть над суспільством у цілому. Відносини між економікою і державною владою – суперечливі. Маркс у своїх роботах показує, що бюрократія ґрунтується на розподілі між державою і громадянським суспільством. Бюрократія припускає "корпоративний дух",

"бюрократія... є корпорація держави". Тому бюрократія протиставляє себе, як "громадянське суспільство" держави корпораціям, як державі громадянського суспільства. Бюрократія бореться проти корпорацій, як усякий наслідок бореться проти своїх передумов, "корпорація прагне бути державою". Але як тільки громадянське суспільство звільняється від влади корпорацій, бюрократія намагається відновити їх, тому що з падінням "держави громадянського суспільства" зникає також "громадянське суспільство держави". Загроза корпоративному духу є "загроза духу бюрократії" [Там же]. Бюрократія не тільки володіє державою, перетворюючи її у свою приватну власність, але і вважає себе саме кінцевою метою держави. При цьому фактично держава існує вже лише у виді різних бюрократичних сил, зв'язаних між собою за допомогою субординації і сліпого підпорядкування. Виходячи з того, що бюрократія є по своїй сутності "держава як формалізм", К. Маркс відзначає, що вона є такою і по своїй меті, оскільки робить формальні цілі своїм змістом і усяди вступає в конфлікт із реальними цілями. "Вона змушена тому видавати формальне за зміст, а зміст – за щось формальне. Державні задачі перетворюються в канцелярські задачі, а канцелярські в державні" [Там же]. У силу того що держава і її основні структури обюрокрачуються, чиновники неминуче перетворюються в бюрократів, для яких державна мета перетворюється в їхню особисту мету, у погоню за чинами, до кар'єризму. Система бюрократичних відносин носить тотальний характер. "Бюрократія є коло, з якого ніхто не може вискочити" [Там же].

Розглядаючи бюрократію як систему управління (установа, апарат, орган), для якої характерні повновладдя чиновників, їхня монополія на творення і проведення політики, часткова чи повна відсутність виборності і назначуваність чиновників зверху, фактична невідчужуваність їхнім громадянам і як наслідок формування в суспільстві бюрократизованої структури владних відносин створюючи "особливий шар людей, що спеціалізуються на управлінні, відірвані від мас і знаходяться в привілейованому положенні" [Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 1. – С. 439–440; Т. 7. – С. 136–138; Т. 33. – С. 115]. При цьому існування бюрократії пов'язане з розвитком товарно-грошових відносин, хоча і не може бути зведена тільки до них. Товарно-грошові відносини у свою чергу генетично зв'язані з розвитком форм власності, і цей зв'язок знаходить вираження в організації бюрократичного управління. Державна власність при цьому служить передумовою створення загальних умов виробництва, про які писав Маркс, але фактично стає приватною власністю бюрократії, тобто власністю безособового управління.

"Дисфункціональність" бюрократії виражається в підміні "цілей", проголошуваних бюрократичними організаціями, що функціонують у різних сферах життєдіяльності суспільства. Бюрократична організація далеко не в однаковій мірі служить інтересам усіх своїх членів. А те, що може бути метою з погляду адміністративної верхівки, так названої "еліти", не можна вважати метою "низів" організаційної ієрархії. У результаті зіткнення інтересів, цілей, мотивів і т.д. на різних рівнях функціонування організації формується безліч суперечливих цілей, серед яких основна ціль організації – соціально-значима мета – відсувається на другий план. Організаційні зусилля йдуть на

те, щоб зберегти бюрократію і навіть нарощувати її. Бюрократичний "парадокс" полягає в тому, що прагнення бюрократії до ефективності перетворюється в дефективність, а послідовний раціоналізм стає ірраціональністю. Тому поки що, ми лише можемо споглядати на раціональну дисфункціональність феномена бюрократії в управлінні суспільством і побіжно констатувати різноманітні явища. Доти доки "бюрократія бореться з бюрократизмом".

Бюрократизована держава не може служити народу, справі розбудови суспільства, оскільки бюрократ переслідує власні цілі, вирішує свої проблеми за рахунок держави. Бюрократизм – це суспільний паразитизм. В результаті бюрократія і сьогодні, залишаючись невидимою і безкарною, є тою силою, що визначає стан справ у державі та "політичну доцільність" при прийнятті суспільно важливих рішень...

О.О. Пекур, студ., КНУТШ, Київ
Solomia7@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПРИВАТНОСТІ У СВІТЛІ ЇЇ ЦІННОСТІ

Приватність в кінці ХХ ст. стала пунктом особливої, навіть гіперболізованої уваги з боку влади. Про це невпинно дискутують дослідники Інесс, Шуман, Ален (Inness, Schoeman, Allen) та інші, більшу увагу приділяючи правовому розгляду питання. Дослідник культурної антропології може запитати, що саме деяка незнайома спільнота сприймає як приватність; з іншого боку, знаходячись в середині спільноти немає сенсу запитувати, чи є приватність бажаним благом, чи тягарем. Ці питання є некоректними стосовно "граматики приватності" [Anita L. Allen. A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory // Constitutional Law and Privacy].

Існують типові вирази на зразок: "Він потребує особистого(приватного) простору!", "Вони порушують її приватний простір!", "Це особисті справи!". Цим самим мається на увазі, що адресант вважає приватність цінністю, й існує деяка угода про те, що саме можна вважати приватністю. Граматика приватності показує те, що існує базова вимога, загальні норми підтримують рівні інтимності і відокремленості. Природа цих норм не вичерпується вище наведеними висловлюваннями, до того ж вона схильна до теоретичної неузгодженості. Неузгодженість ця є результатом включення до приватності етикету, норм цивілізованості, пристойності, моральності, справедливості тощо. Натомість цінність приватності залишається поза суперечками.

Протилежна точка зору розгортається наступним чином: приватність може означати будь-що, але вказує вона на дещо, що може бути оцінене як благо або корисне, чи навпаки, залежно від загального змісту ситуації. Ця точка зору, вказує на приватність заперечуючи можливість її схвалення, разом з цим розуміння терміну загалом претендує на загальну значущість.

Джудіт Томсон (Judith Thomson, 1975) стверджує, що про приватність можна говорити в термінах "добре – погано", додає що питання приватності вичерпується сумішшю забезпечення отримання вигоди від власності, особистістю і конфіденційністю. Вона наголошує, що ціна приватності залежить

від цінності недоторканої власності і контролем над нею, рівня особистої безпеки, свободи думки і інформаційної прихованості.

Для Джона Стюарта Міля (1859) цінність приватності полягала в змозі утримання балансу щастя і нещастя в суспільстві, що призводить до визнання корисності приватності.

Філософи апелюють до приватності як гаранту індивідуальності і людської гідності. Індивідуальність включає в себе елементи унікальності, моральної автономності і вільної особистості. Без права на приватність особистість перетворюється на формальну оболонку.

На цьому тлі приватність постала як проблема котру вирішують на між-дисциплінарному рівні соціологи, філософи, фахівці з права. Цим часом самі фахівці діагностують ерозію приватності. Вона стає предметом маніпуляції на тільки влади, а і комерційних структур.

Існує три основні теми, що домінують у розгляді приватності. Одна з них пояснює увагу і попит до приватності через розвиток індивідуалізму у культурі і мистецтві. Досвід, свідомість, поведінка, положення у соціальному просторі, індивідуальність притаманні будь-кому; індивідуалізм як наслідок культурного освоєння наголошує на індивідуальній свободі, автономності, праві вибору.

Другий елемент приватності прихований як в урбанізованих так і в позаміських спільнотах. В останніх близькість (proximity) і взаємна залученість у життя одне одного унеможливорює існування приватності, не кажучи вже про прагнення до неї.

В останньому елементі ризик прихований у технічному прогресі, зборі, зберіганні, аналізі, розкритті і оприлюдненні інформації (генетичної включно).

Лише у XX столітті приватність стала центральною темою культурних і політичних конфліктів. Suum cuique розгорнулося і зайняте місце довелося цій нормі замалити. Приватність стала точкою розпаду багатьох суперечок у політиці, індустрії, культурі сьогодення.

І.В. Піголенко, доц., НТУУ "КПІ", Київ
pigoska@ukr.net

БОЛОНСЬКИЙ ПРОЦЕС: ШЛЯХ ДО МИСЛЕННЯ?

В останні роки освітяни та науковці знаходяться під сильним враженням від так званого інформаційного вибуху. Основні пошуки та рекомендації щодо удосконалення освіти зосереджені навколо проблеми переробки зростаючої з геометричною прогресією за об'ємом і різноманіттям інформації.

Інформаційна епоха – принципово новий етап у розвитку цивілізації, що характеризується новими якісними особливостями у порівнянні з попередніми періодами історії людства, і найголовніше – це те, що у наш час ключового значення набувають інформація та знання. Історичний досвід показує, що інформація, або її відсутність, завжди відігравали важливу роль у розвитку як суспільства в цілому, так і окремої людини. Поняття інформації є одним з основних у сучасній науці. Взаємовплив людини й інформації величезний. З одного боку, розвиток людства, людські здібності викликають до життя різ-

номанітні й складні процеси нагромадження, запам'ятовування, передавання й оброблення інформації, збільшення її обсягів. З іншого боку, наростання обсягів інформації викликає зворотній ефект – підсилює потреби в нових засобах комунікації, що веде до надлишку інформації та виникнення інформаційних бар'єрів. Перед освітянами і науковцями постає питання як продовжувати ефективно навчати, коли об'єми інформації зростають, а людський мозок не може переробляти і засвоювати величезні масиви інформації.

Освіта – об'єктивна необхідність людського буття. Як найважливіший інститут соціалізації людини практично у всі історичні періоди еволюції людської цивілізації вона була направлена на розвиток особи, її творчих здібностей, естетичного світосприйняття і етичного ставлення до діяльності, формування духовної суті людини.

Болонська система освіти яка прийшла до нас в останні десятиліття пронизує всю систему вищої освіти. Приєднання вищих навчальних закладів України до Болонського процесу передбачає реалізацію низки заходів, серед яких чільне місце займає використання в організації навчального процесу методів і форм навчання, які є характерними для європейської зони освіти. Усі світові освітні стандарти в основу навчання ставлять самостійну роботу студента, пропонують зменшити кількість аудиторних занять зі студентами, а саме лекційних, і замінити цю форму взаємодії викладача і студента самостійним вивченням та засвоєнням дисциплін. Виникає ситуація, що всі попередні роки функціонування нашої вищої школи, яка готувала висококваліфікованих кадрів для народного господарства, користувалася "не тими методами навчання", тобто "не характерними" для європейської освіти.

В посібнику, який описує характеристики Болонського процесу та особливостей його впровадження в сфері сучасної вищої освіти, зазначається, що творча, приближена до наукового осмислення й узагальнення робота можлива лише як результат організації самостійного навчання за допомогою ефективних технологічних схем самоосвіти. Крім того, така робота повинна бути індивідуалізованою з урахуванням рівня творчих можливостей студента, його навчальних здобутків, інтересів, навчальної активності тощо [Вища освіта України і Болонський процес: Навчальний посібник / За ред. В.Г. Кременя. – Тернопіль, 2004]. А, отже, саме збільшення частки самостійного навчання студентами жертвуючи аудиторним навчальним процесом буде мати негативний ефект.

На нашу думку, найбільш влучним щодо значення мислення в житті людини є думка Е.Ільєнкова. "Розум, здатність самостійно мислити, формується і удосконалюється тільки в ході індивідуального освоєння розумової культури епохи. Він, власне, і є не що інше, як розумова культура людства, перетворена на особисту "власність", в принцип діяльності особи. У складі розуму немає нічого іншого. Він індивідуалізоване духовне багатство суспільства, якщо виразитися високопарною філософською мовою. А кажучи просто, розум (талант, здатність і так далі) є природним статусом людини, нормою, а не виключенням. Нормальний результат розвитку нормального в біологічному відношенні мозку в нормальних же – людських – умовах" [Ільєнков Е. Об идолах и идеалах. – Изд. 2-е. – К., 2006. – С. 157].

Ніякої вродженої потреби в пізнанні, в мисленні у людини не існує. Є потреба у дії предметно-практичній, яка тільки і може викликати мислення: воно виникає і існує лише як деяка надбудова, слідство, форма потреби у дії. Але і остання, у свою чергу, теж не вроджена, а виховувана в людині виключно предметно-практично. І виникає, формується, розвивається вона унаслідок включення його в людські суспільні відносини і активного залучення до предметів людської культури. Тільки на сформованій таким чином потребі у дії формується людське мислення.

Отже, мислити, потрібно вчити, але не шляхом прямої подачі інформації, а предметно-практичною справою, що включає: раніше створене людським виробництвом, матеріальною і духовною культурою, да так, щоб постійно викликати до життя потребу у дії і через неї в мисленні. Скалічити орган мислення набагато легше, ніж будь-який інший орган людського тіла, а вилікувати дуже важко. Один зі способів спотворення мозку і інтелекту – формальне заучування матеріалу. Це постійно спостерігаємо у ВНЗ, коли вчорашній школяр продовжує сприймати навчання як звичайний процес відтворення інформації отриманої від викладача. Саме таким способом формуються люди з атрофованою здатністю мислити.

Отже, Болонський процес, який невпинно впроваджується Європейським співтовариством в українську вищу освіту може призвести до заповнення ринку праці фахівцями вузької спеціалізації, не схильних до творчого мислення.

К. Маркс підкреслює, "ми бачили, що людина не втрачає самого себе в своєму предметі лише в тому випадку, якщо цей предмет стає для неї людським предметом, або "опредмеченим" людиною. Це можливо лише тоді, коли цей предмет стає для неї суспільним предметом, сам він стає для себе суспільною істотою, а суспільство стає для неї сутністю в даному предметі" [Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 121].

В.В. Пітулей, здобувач, КНУТШ, Київ

СВОБОДА І МОРАЛЬ ЯК ЦІННОСТІ В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Мораль традиційно розуміється як така система цінностей і нормативів, що має пріоритетність у порівнянні з іншими аксіологічними й нормативними системами. У ситуації зіткнення моральний імператив переважає всі інші. Мораль часто характеризується також як всепроникаюче явище, що регулює, хоча б почасти й у певному відношенні, будь-які взаємодії між людьми. Її норми мають силу у всіх ситуаціях, де одна людина своїми діями зачіпає інтереси іншого.

Однак навіть у рамках індивідуальної практики, практики міжособистісних відносин виникає питання про обмеження або контекстуальну модифікацію найбільш загальної моральної вимоги ставитися до іншої людини як до вищої мети й неінструментальної цінності. Наприклад, для моральної свідомості

завжди є значущою проблема встановлення меж між "належним" і "надналежним". Щось героїчне, і в силу цього гідне захоплення, як правило, відділяється від обов'язкового до виконання. Більше того, сам моральний героїзм цілком може потрапляти під підозру у зв'язку зі своєю "спустошуючою" роллю стосовно повноцінної індивідуальної самореалізації. Для політичної ж практики (тобто практики збереження й відтворення колективних форм життя в співтоваристві, що володіє централізованими структурами примусу) питання про обмеження й оптимальні конкретизації моральних вимог постає ще більш гостро. Як, на яких рівнях, у якому вигляді політична практика повинна приймати до відома моральні аргументи і якою мірою вона повинна (і може) спиратися на них? Ці питання формують значну частину дискусій по проблемі "мораль і політика". Цей розділ нашого дослідження буде стосуватися, в основному, суперечок про характер пред'явлення й припустимий зміст моральних аргументів в політиці. Природно, що ці суперечки є суперечками другого порядку, і випливають уже після того, як отримана позитивна відповідь на питання про те, що політична практика повинна (і може) будуватися на моральних підставах.

Перший можливий підхід до проблеми пов'язаний з відомим уявним експериментом, що з легкої руки Канта одержав назву "суспільство (або народ) дияволів". Ось славетний фрагмент із кантівського трактату "До вічного миру", що формулює головне завдання, яке треба вирішити, встановлюючи державу для такого народу: "Необхідно так розташувати деяку кількість розумних істот, які у своїй сукупності для підтримки життя мають потребу в гарних законах, але кожна з яких потай схильна ухилитися від них; так організувати їхній устрій, щоб, незважаючи на протилежність їхніх особистих спонукань, останні настільки паралізували б один одного, що в публічному поводженні людей результат був би приблизно таким, як якби вони не мали цих устремлінь" [*Кант І. Основи метафізики нравственности* – М., 1999. – С. 33]. Як бачимо, політична система, змальована Кантом, орієнтована морально – тобто слугує вищій моральній меті, під якою розуміється безпека й максимально доступний добробут кожного громадянина або підданого. Однак у рамках такого соціального й політичного простору моральні мотивації не грають ніякої ролі в забезпеченні дисципліни й суспільної кооперації. Кожний індивід, що входить до суспільства, егоїстичний і порочний, однак мудрий устрій взаємозалежних заохочень і покарань, що не потребує відсилення до ідеї індивідуальної досконалості, забезпечує мир і загальний добробут. У цій ідеальній моделі моральний вимір соціального й політичного життя настільки автономізувався від індивідуальної моральної психології, що моральні концепти й переживання присутні тільки на рівні проектування суспільних інститутів, а не в житті включених у їхню роботу індивідів. Отже, моральні аргументи в цьому випадку: а) перенесені на особливий рівень – рівень підстави або настанови; б) не зачіпають моральної самоідентифікації громадян; в) не розводять між собою різні способи життя як більш-менш цінні; в) сконцентровані винятково на безпеці й добробуті громадян.

МАРКСИСТСЬКА ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ЕМПІРИЧНІ ЗАУВАГИ

Серед професійних філософів часто побутує думка, що філософія марксизму перестала бути актуальною. Частина з них виступає проти марксизму з політичних міркувань: Відчуваючи, що владі ця філософія не подобається, і не маючи наміру псувати собі кар'єру, вони, не думаючи, виступають проти неї. Є й такі, які не маючи нічого проти марксизму, вважають його застарілим, несучасним.

Насправді реальний стан речей не зовсім відповідає тому уявленню, яке склалося в середовищі професіоналів.

Звичайно, якщо б ми провели опитування серед професійних філософів, то дуже небагато з них назвали б себе марксистами. Швидше всього, вони б заявили про свою прихильність до постмодернізму, фрейдизму чи екзистенціалізму чи позитивізму. Але всі ці течії існують виключно в пасивному режимі. Ви не знайдете ні одного теоретичного журналу, який би послідовно проводив лінію постмодернізму, екзистенціалізму, фрейдизму чи герменевтики. Не існує ні одного більш чи менш значного філософа з України, ім'я якого би асоціювалося з цими напрямками. Коли проходять, скажімо, сквородинівські читання, ми не можемо сказати, що там зібрались сквородиністи. В кращому випадку – сквородинознавці. Як правило ж, прийшли тому, що потрібна публікація. Нічого подібного не скажеш про марксистські конференції. А тільки за останні 4 роки в Україні було проведено 4 міжнародних наукових конференцій, які однозначно визначалися як марксистські: "Наукова спадщина К. Маркса і сучасні соціальні процеси". 5-6 травня 2004 р. Київ; "Ільєнковські читання-2006". Київ. 20-21 квітня 2006 року;

"Перші всеукраїнські марксистські читання". Харків. 17 травня 2008 р.; "Книга В.І. Леніна "Матеріалізм і емпіріокритицизм" – шедевр світової філософської думки". – Київ 27-28 листопада 2008.

Уже більше 10 років в Києві випускається міжнародний теоретичний журнал "Марксизм и современность". Близько 5 років існує теоретичний марксистський бюлетень "Против течения". Виходить теоретичний орган компартії журналу "Комуніст України". Досить активно видаються книги з марксистської філософії. Практично кожен рік в Україні виходить одна марксистська книга і кілька брошур. А, наприклад, в 2007 році було видано, як мінімум, дві ґрунтовні книги авторів-марксистів [Суїменко Е.І. Капіталізм в нашому домі. – К., 2007; *Игнатович В.Н.* Введение в диалектико-материалистическое естествознание. – Киев, 2007]. Активно перевидаються книги відомих авторів-марксистів минулих років. Так в 2001 році вийшла книга В.А. Босенко "Всеобщая теория развития", в 2004 – "Воспитать воспитателя" цього ж автора, в 2006 р. в Києві – книга Е.В. Ільєнкова "Об идолах и идеалах", в 2008 – книга А.С. Канарського "Диалектика эстетического процесса" и "Диалектика" М.Л. Златиной.

Існують великі і малі політичні партії, які декларують в своїх програмах, що марксизм є для них теоретичною базою. Крім цього, існують ще десятки

дрібних партій та громадських організацій, які ставлять собі на меті пропаганду марксизму. Чи можемо ми знайти хоч би один інший філософський напрям, який би мав такий вплив на реальне життя? Думаю, ні. І в цьому Україна не відрізняється від Заходу. Навпаки, цим ми значно ближчі до Заходу, як намаганнями ігнорувати вчення Маркса.

Спроба протиставити марксизму ті чи інші напрямки європейської філософії є вельми непродуктивною, оскільки дуже мало шкіл і напрямків сучасної європейської філософії зуміло уникнути впливу марксизму. Кращі їх представники здійснили спроби поєднати, примирити їх з марксизмом. Це стосується і екзистенціалізму в особі Сартра, і фрейдизму, який існує як філософський напрям практично виключно в формі фрейд-марксизму, і так званого "хайдеггер-марксизму", який виділяють у Маркузе, і структуралістського марксизму Альтюссера. Були серйозні спроби поєднати з марксизмом навіть феноменологію (Енцо Пачі) та позитивізм (Дж. Коен). Що стосується постмодерну, то тут і говорити нічого: весь Бодрійяр – це спроба перекласти теорію Маркса на мову образів та уявлень, чого він і не приховує. А ще ж є так званий західний марксизм, неомарксизм, постмарксизм. Серед представників цих напрямків такі авторитетні сьогодні мислителі, як Хабермас та Валлерстайн.

Це що стосується ситуації власне в філософії. А тепер подивимося, наскільки актуальним чи неактуальним є марксизм в інтелектуальному просторі в цілому. Для цього ми скористаємося хоч може не дуже точним, але вельми показовим методом – проаналізуємо згадування прізвища Маркса і Леніна в Інтернеті за допомогою пошукової системи Yandex. Неточність методу полягає в тому, що дуже важко відсортувати однофамільців Маркса чи Леніна, а показовість – в тому, що легко "відсортовуються" люди старшого покоління, які, згідно пануючих уявлень, є основними прихильниками марксизму але рідко мають доступ до Інтернет.

Прізвище	Всього знайдено стор.	Тільки на укр. сайтах
Карл Маркс	4 млн. стор.	344 тис. стор.
Маркс	28 млн. стор.	2 млн. стор.
Ленін	28 млн.	2 млн.
Христос	18 млн.	1 млн.
Фрейд	5 млн.	305 тис.
М. Вебер	478 тис.	70 тис.
Вебер	3 млн.	194 тис.
Гуссерль	121 тис.	7 671
Бодрійяр	74 тис.	4 190
Э. В. Ильенков	57 тис.	3 894

Таким чином, відсутність інтересу до марксизму серед професійних філософів можна пояснити тільки тим, що замкнувшись в своїй "вежі із слонової кістки", відгородившись від світу частоколом із теорій, які колись давно були в моді на Заході, вони вперто ігнорують виклики реального життя, все частіше підпорядковуючи філософію релігії чи впадаючи в містику, що на тому ж таки Заході зовсім не вважається ознакою цивілізованості.

СУЧАСНА МІФОЛОГІЯ ЯК ТРАНСІСТОРИЧНИЙ СПОСІБ ДУХОВНО-ПРАКТИЧНОГО ОСВОЄННЯ СВІТУ

Відомий дослідник міфологічної традиції К. Леві-Стросс передбачливо зауважував: "... вивчення міфів призведе нас до суперечливих висновків" [Леві-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970. – № 7. – С. 153] – і не помилявся. Своєрідна "містика" міфів, як на рівні їх буття, так і на рівні пізнання, надає людині "можливість всього" – в цьому, власне, і полягає головна особливість цього духовно-практичного феномену. В міфі на все можна сподіватись, так як все може здійснитись, будь-які події реальні, численні тлумачення щодо них – істинні. Ці особливості міфологічної самосвідомості буквально "зачаровують" як людину міфічної культури, так і її дослідників. Але рівень міфу "поетичний", емоційно-почуттєвий завжди спирається й на свій "логос". Тому, хоча щодо міфу і не можна зробити якихось однозначних висновків – це феномен, що не піддається одномірності сприйняття і тлумачення, все ж таки, дещо хочеться зауважити.

Відношення до міфічної складової культури людства в її історії складалося вельми неоднозначно. Різні епохи досить суперечливо сприймали цей спадок людського "дитинства", що, образно кажучи, зростало по-своєму в кожну із них, але принципово не "дорослішало". Зміни ж емоційно-почуттєвого "мислення" логіко-понятійним не відбулось. Становлення філософії як теорії світогляду й на рівні давньогрецької, індійської, китайської традиції, характеризувалось як подолання міфологічної самосвідомості, так і її значним впливом. Не тільки перші філософські системи страждали "на міфічність", міфічність позначалась й уся подальша духовна історія людства.

Міфічні сюжети були цікаві не тільки давній літературі, що була обернена смисловими своїми тлумаченнями буття в міфологічні часи, але й подальша література несла в собі цю складову. Йдеться навіть не про звернення до міфологічних сюжетів, а про образно-міфічні способи занурення людини в світ свого буття. Література XX ст., як і уся сучасна культура, демонструє сплеск інтересу до міфічного відчуття світу. Достатньо пригадати лише знакові фігури – Г. Маркеса, М. Булгакова, Дж. Джойса, П. Вежинова. Можна сказати, що це було потужною реакцією на всю попередню спробу деміфологізації культури. "Постмодерний поворот", що відбувся культурі та філософії XX ст. посилив інтерес до міфу як самоцінного начала культуротворчості. Філософський постмодернізм реконструював опозицію між філософією та міфом, між міфом та логосом.

Отже, активне "повернення" міфу в сучасну культуру було реакцією на крайню форму раціоналізації життя, пов'язану з довгим пануванням в історії так званого "проекту модерну", типу "класичного" раціоналізму, позитивістським варіантом світорозуміння. Зміна суспільних ідеалів на користь ціннісного виміру буття, культивування плюральності світогляду, відкритості свідомості, спрацювали як певна інтелектуальна передумова нового входження в суспільне життя ірраціональних чинників, в тому числі і "нової" міфології.

В аспекті суспільних передумов слід зазначити "перехідність" як іманентний стан історії XX ст., пов'язаний зі складністю самовизначення людини в силу несталості ідеалів, світоглядних засад буття. Взагалі, якщо взяти до уваги сучасні теорії циклічності, культурна історія людства та його суспільна історія характеризуються зміною двох типів становлення: відносно стабільного, для якого є характерним поступовість, передбачуваність розвитку, домінанта "порядку", і "перехідного" – нестабільного, такого, що тяжіє до "хаосу". Цей досвід людства дозволяє означити наш час як перехідний. Потужний на цьому тлі процес політизації міфу актуалізує міфологічну проблематику сучасного філософського дискурсу.

Сучасна міфологія – феномен, який, зберігаючи свою буттєву багатомірність, орієнтованість на сфери політики і мистецтва, науки, релігії і суспільного управління тощо, представляє собою трансісторичний спосіб духовно-практичного освоєння людиною світу. В такій своїй якості міф, змінює конкретні форми свого існування, не змінюючи сутності – гармонізації відносин людини зі світом, образно кажучи, перетворення хаосу на космос. Багатоманітність прояву феномену міфу потребує, безумовно, міждисциплінарного підходу до його дослідження, на перетині політології, соціології, психології, філософської антропології, культурології, історії тощо, але пріоритетним напрямком, очевидно, є саме соціально-філософський, як такий, що надає можливість поєднати концептуально усі перелічені, та показати сучасну міфологію цілісно.

Слід зважати на чітку понятійну диференціацію "класичної" та "соціальної" міфології, "соціального" та "політичного" міфу: на наш погляд, перші міфічні форми несуть більше онтологічне значення; другі – змістовно представляють собою функціональний спосіб використання традиційної ментальності, накопиченої людською спільнотою соціально-політичної енергії. Синтетичність та багатofункціональність сучасного міфу надають можливість цьому феномену виконувати різноманітні функції: як "безальтернативного" типу світогляду, інструменту масової культури та політтехнологій, так і функцію формування світогляду певної колективності та індивідуальної самосвідомості.

З іншого боку, процес "відродження" міфології зачіпає не тільки інтелектуальну історію. Становлення української політичної нації відбувається в *історичну епоху*, яку за істотними ознаками можна означити як *перехідну*. Про це свідчать економічні, політичні, соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства, що кардинально змінюють параметри історичного розвитку країни. Перехід від тоталітарного, однопартійного політичного режиму до демократичного, багатопартійного, від концепції "розвиненого соціалізму" до демократії, супроводжується потужним сплеском соціальної міфотворчості, яка трансформується у знакову систему оцінок широким загалом суспільних процесів в українському суспільстві. Більше того, як політики, так і частково – науковці, розглядають соціальну міфотворчість як невід'ємний компонент політичного життя України та й взагалі – як сутнісну рису духовної історії людства. Звідси – необхідність у дослідженні специфіки змісту процесу міфотворчості саме і в сучасній Україні, де процес формування міфологем в соціально-політичному бутті надає багатоманітний матеріал, що

дозволяє показати функції міфу в соціальних трансформаціях суспільства; архетипні елементи масової свідомості в процесі міфотворчості та прояви їх в різних сферах діяльності. Можливості міфотворчості в кризових суспільно-політичних ситуаціях є безмежними.

И.А. Полякова, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
polyakova.i@mail.ru

ЛЕГИТИМНЫЙ ЯЗЫК КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Для успешного исследования языка на почве социальных наук необходимо различать язык, который является объектом лингвистики, от языка, который функционирует в обществе. При рассмотрении языка как с точки зрения сосюрговской традиции, так и в рамках традиции заложенной Гумбольдтом, не уделяется внимание тому, какой именно язык становится объектом исследования. При определении языка очень часто подразумевается некая общая "кладовая", из которой как любой индивид, так и общество в целом черпают необходимые образы. Очень часто лингвисты забывают о том, что объект их исследования неразрывно связан с экономическими и социальными условиями, в которых находится субъект его использующий.

Существование легитимного языка обеспечивается созданием пласта грамматических норм и закрепляется в словарях. Именно с помощью грамматики структура языка закрепляется и становится официальной. Все, что не запрещено сводами грамматических правил и словарями, разрешено, но все что противоречит этим нормам не может быть признано естественным, да и вообще лишается статуса Языка. Оно наделяется эпитетами "низкого", "вульгарного" или, к примеру, недостойного. Недостоин такой "варварский жаргон" в первую очередь того, чтобы быть зафиксированным на письме. Так, к примеру, если в устной речи мы можем "дать волю языку", то письмо этого не терпит (неверное с точки зрения грамматических норм, может быть зафиксировано на письме, но официального признания оно никогда не получит).

Важнейшим социальным институтом поддержания господства легитимного языка является институт школьного образования. Господство и трансляция норм официального, признанного языка осуществляется через образование. Таким образом, процесс социализации, обеспечивающийся в школах, постоянно готовит новых носителей именно "правильного" языка. В системе образования все "грубое" как-будто отслаивается и не проходит фильтрации. По всем нормам индивид закончивший школу должен предстать носителем признанного за эталон языка.

Модернизация легитимного языка осуществляется за счет постоянной конкуренции между всеми видами социального дискурса. Устанавливается своего рода "языковой рынок", на котором и закрепляется за языком статус легитимного или нелегитимного [Бурдьё П. О производстве и воспроизводстве легитимного языка // Отечественные записки. – 2005. – № 2(23)]. При

* Рецензент – А.Ю. Ашкерев, д-р филос. наук, доц.

этом, если образование транслирует нормы официального языка от поколения к поколению, закрепляя его однородность, то литература делает легитимный язык динамичным. Вокруг него идет постоянная борьба за право называться эталоном. И, в результате этой борьбы, те или иные языковые практики избираются мнением экспертов и наделяются статусом официальных.

Легитимный язык неразрывно связан с концептом власти. Не каждый имеет доступ в "кладовые" официального языка. Отсюда берет свое начало, так называемая, "власть языка", обладание которой дает доступ к более престижной позиции в обществе. Здесь же становится злободневной тема власти экспертов и политического пиара [Шейгал Е.И. Язык и власть // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. – Волгоград, 1999. – С. 132–145].

*А.Л. Прокопенко, канд. філос. наук, ІПСР, Kuiv
development@ukr.net*

ГУМАНІтарНА БЕЗПЕКА УКРАЇНИ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Актуальність теми обумовлюється тим, що в умовах глобалізації та послаблення впливу держави на інформаційні потоки поняття гуманітарної безпеки набуває особливої ваги, оскільки саме від забезпечення культурної ідентичності, національного духовного та науково-технічного прогресу все більше залежить збереження державності як такої.

Ми визначаємо гуманітарну безпеку, як сукупність умов в інформаційній, освітній, культурній та науковій сферах, що забезпечують суверенітет та захист стратегічних інтересів держави, повноцінний розвиток суспільства та всіх громадян.

Загалом, гуманітарна безпека – це порівняно нова парадигма, яка розширює традиційне розуміння поняття національної безпеки, стверджуючи, що належним референтом для безпеки має бути скоріше індивід, ніж держава. Парадигма гуманітарної безпеки зазначає, що людино-центричний погляд на безпеку є необхідним та ключовим для регіональної, національної та глобальної стабільності.

В умовах світових тенденцій поступового нівелювання державних кордонів (за рахунок посилення вільного руху товарів, капіталу та трудових ресурсів), фактичної втрати інформаційних та комунікаційних кордонів між країнами, уніфікації фінансово-валютних систем та делегування повноважень держави до наднаціональних утворень (таких, наприклад, як Світова організація торгівлі), в кінцевому рахунку єдиною справді значимою характеристикою держави залишаться люди, які усвідомлюють себе як її громадяни. Оскільки в системі світоглядно-ціннісних орієнтацій індивіда базовим, щодо збереження держави, є питання про ідентичність, то всі контексти гуманітарної безпеки пов'язані з виробленням оптимальних сценаріїв формування ідентичності. Як пише О. Пироженко, йдеться про такі сценарії, за яких формування етнічної, релігійно-конфесійної, національної, політичної, державної тощо

ідентичностей не призводить до руйнації держави як інституту публічної влади. Стратегічне завдання держави тут полягає у координації процесів ідентифікації населення і підпорядкування їх інтересам зміцнення держави. Під час пошуку оптимальної формули взаємовідносин держави зі структурами громадянського суспільства однією з перешкод (принаймні в Україні), за ним, може бути наявність неадекватного ставлення населення до інституту влади як до відчуженої від суспільства сили або як до сакрального утворення, що не підлягає критиці. В обох випадках у суспільній думці переважає ставлення населення до влади як до структури, до якої громадяни країни не причетні. Як наслідок, у першому випадку громадські, політичні й економічні починання влади населення саботує, що перешкоджає виконанню державних завдань та загрожує забезпеченню національних інтересів. У другому – населення само-усувається від реального впливу на владу, що сприяє її узурпації певними політичними силами й використанню у вузькокорпоративних інтересах [див. *Пироженко О.В.* Гуманітарна складова національної безпеки: предмет дослідження та коло основних проблем // Стратегічна панорама. – 2005. – № 2].

Поняття гуманітарної безпеки має особливий сенс у рамках концепцій "нових війн" третього тисячоліття – війн ідей, зіткнень цивілізацій, тобто війн, спрямованих передусім на знищення ментальної або культурної ідентичності людей і суспільних груп [див. *Нікітін В., Нанівська В., Кузьменко М., Кузьменко О.* Культурна політика в Україні: гуманітарна безпека, мова, освіта. – К., 2007]. Про символічну природу нової глобальної влади і неминучих символічних зіткнень у глобалізуючому світі пише іспанський дослідник Мануель Кастельс: "в інформаційному суспільстві влада стає вписаною на фундаментальному рівні в культурні коди, за допомогою яких люди й інститути уявляють життя і приймають рішення, включаючи політичні рішення. У цьому сенсі влада, коли вона реальна, стає нематеріальною... Культурні бої – суть битви за владу в інформаційну епоху. Влада – міститься в мережах інформаційного обміну і маніпуляції символами, що співвідносять соціальних акторів, інститути і культурні рухи за допомогою піктограм, представників, інтелектуальних підсилювачів" [*Кастельс М.* Информационная эпоха: Экономика, общество, культура. – М., 2000. – С. 503].

На думку Михайла Делягіна, в умовах глобалізації культура постає як найважливіший механізм підтримки суспільної адекватності. "Культура як сукупність систем цінностей, стереотипів мислення та поведінки, притаманних даному суспільству, є ключовим елементом як його стабільності так і його адаптації до зовнішніх змін без знищення його сутнісних рис" [*Делягин М.Г.* Мировой кризис. Общая теория глобализации. – М., 2003]. "Культурний код" суспільства, визначаючи і зберігаючи ці істотні риси в рамках загальної мінливості, стає своєрідним, як він пише, аналогом генетичного коду індивідуума: як генетичний код індивідуума містить у собі безумовні рефлекс-и, необхідні для його виживання, так само культура суспільства включає широкий набір різноманітних соціальних рефлексів, найбільш повно окреслених поняттями "національний характер" і "національна психологія". Як і рефлексії окремої особистості, соціальні рефлексії, носієм і ретранслятором яких служить культура, на несвідомому рівні забезпечують виживання того

чи іншого суспільства, підтримують розумність його поведінки і слідування власним, а не інтересам, що нав'язуються ззовні". Таким чином, інтереси суспільства фіксуються і підтримуються за допомогою культурних стереотипів на неусвідомленому, культурному рівні. Освіта, яка розглядається в контексті збереження культури та формування людського потенціалу, виступає універсальним фактором забезпечення національної безпеки, впливаючи на всі складові соціальної системи – особистість, державу та суспільство в цілому.

В межах України вирішення потребує також ще один ризик, який прямо пов'язаний з загрозами національній безпеці – країна не належить до інформаційно незалежних держав. Неефективність системи державного регулювання національного медіа-простору, нерозвиненість національної системи збору та поширення інформації, розвитку культурних індустрій, вразливість інформаційного простору щодо зовнішніх впливів, слабка орієнтованість на задоволення суспільних потреб, низький рівень присутності у глобальному медіа-просторі, висока інформаційна і технологічна залежність від іноземних держав та медіа-структур створює цілу низку реальних загроз національній безпеці України [Концепція гуманітарного розвитку України. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/Table/koncsep.htm>].

Погоджуючись з В. Семиноженко, відзначимо, що в умовах нових глобальних ризиків і загроз перед Україною постало питання про реконструкцію інфраструктури управління гуманітарною безпекою країни. Очевидно, що для успішної реалізації цього завдання необхідне застосування принципово нових технологій управління гуманітарним середовищем, які повинні сприяти формуванню і захисту національної, політичної, гуманітарної, культурної та інформаційної ідентичності України [Семиноженко В. Нова стратегічна епоха і гуманітарний вимір національної безпеки // День. – 2001. – № 221]. Забезпечити це, на наш погляд, може принципова зміна характеру державного управління: на зміну традиційній структурованій державній бюрократії в XXI сторіччі має прийти горизонтальна мережева система державного управління. Головне завдання державного управління сьогодні – це адаптація: трансформація традиційних вертикальних систем до динамічних умов глобалізації та інтеграція нових горизонтальних мережевих структур (експертного співтовариства, незалежних аналітичних центрів) до традиційних вертикалей влади.

А.В. Пугач, здобувач

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ КРЕАТИВНОСТІ ЦЕРКОВНОГО МИСТЕЦТВА КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Проблема дослідження креативності образотворчих видів церковного мистецтва Київської Русі, змісту їх моральних цінностей завжди актуальна, має велике соціально – практичне значення і тому викликає науковий інтерес. Безсумнівно, що церковне мистецтво давньої руської державності наклало свій відбиток на формування національної культури, художньої творчості і духовності.

Кінець ХХ ст. позначився посиленою увагою до вивчення історії мистецтва і духовної культури українського народу на різних етапах його розвитку. Водночас етнографія, релігієзнавство, культурологія особливу увагу роблять на спробі дійти до першовитоків українського національного духу і вибудовують на нових методологічних засадах логічні конструкції мистецької спадщини Київської Русі, її смислотворення, вкоріненого в українській національній ментальності.

Концепція креативності церковного образотворчого мистецтва і архітектури Київської Русі ґрунтується на засадах метафізичної єдності художнього образу, релігійної віри і національної духовності. Християнська церква в культурі Київської Русі стала основним джерелом очищення суспільної свідомості від тих обмежень, які сформували язичницькі вірування, її позитивний вплив виявився завдяки вишуканому образотворчому мистецтву і архітектурі. Сукупний вплив церковного мистецтва на території Київської Русі виявився в тому, що воно змінило мислення киеворуської спільноти. Художні образи мистецької культури православної церкви завдяки їх привабливості обумовили сприятливі соціально-психологічні механізми сприйняття релігійної ідеології, особливо християнської моралі. Думки людей на всьому соціокультурному просторі давньої руської землі завдяки художнім образам на релігійну тематику сформували той духовний контекст суспільної свідомості, який став духом української нації. Повільно, але незмінно і неухильно архітектура православної церкви стала домінуючим центром соціокультурного середовища всіх територіальних громад міст, градських і сільських поселень; мистецтво православної церкви стало єдиним конструктивним оречевленням компонентом етнічної культури, який мав постійно зростаючу силу в духовній соборності киеворуської етноспільноти.

Сила духовної складової художніх творів церковного образотворчого мистецтва і архітектури полягала не лише у поклонінні єдиному Богу всіх племінних об'єднань Київської Русі, вона й сформувала у людей здатність духовно піднятися до розуміння єдиного Духу і здібність злету людської художньо-образної фантазії до неосяжного Всесвіту.

На підставі аналізу становлення креативності церковного образотворчого мистецтва встановлено, що до формування етнічної соціокультури без церковного мистецтва людське життя супроводжувалося спалахами випадкових радостей і благоговіння перед невидимими силами духів, які висвітлювали у свідомості горе і страждання, гру швидкоплинних переживань. Утвердження церковного образотворчого мистецтва і архітектури змінило не лише речову складову соціокультурного простору Київської Русі, але упорядкувало його і сформувало у свідомості русичів розуміння Центру свого територіального соціокультурного простору і всієї спільноти. Центром будь-якої територіальної соціокультури стала архітектурна форма церкви з її хрестовокупольним верхом, а центром всього соціокультурного простору Київської Русі став собор Св.Софії Київської. Єдиний релігійний дух став домінуючою силою всієї Русі.

Християнська релігія, будучи проявом одного із типів історично сформованого соціального досвіду людства, звільнилася від випадковостей, сформувала цілий арсенал мистецької культури, художні образи якої все більшою

мірою живили релігійну ідею, але головне, несли етичну й естетичну складові людської духовності.

Православна церква Київської Русі трансформувала соціокультурний досвід елліно-римської спільноти на території слов'янських племен завдяки досконалому й вишуканому мистецтву. Церква на Русі через розгалужену мистецьку культуру (іконостас, архітектуру, декор тощо) зуміла давати відповідь на запитання, які формувало життя. Водночас, церковне мистецтво своїм змістом висувало на перший план ті аспекти світогляду, які знаходили вираз не лише у логічних термінах, а головню емоційних реакціях людей. Язичницькі вірування, які сповнювали віруючих людей страхом перед могутніми силами природи, перед деспотичною істотою були усунені з життя руської людності або трансформовані у культуру з іншим змістом. Церковне образотворче мистецтво і архітектура Київської Русі сформували у києворуської народності бачення того, що знаходиться той бік швидкоплинного життя і сформувало віру в те, що знаходиться за межах сьогодення, любов до ближнього та надію на вищу доброчинну силу.

Завдяки художнім образам церковного мистецтва зміст релігійних вірувань став яснішим і зрозумілішим внаслідок чого, релігійне мислення людей на всій території Русі ставало єдинозмістовним. Будь-яка мовна форма виразу релігійного змісту, яка лунала в церковному храмі і визнавалася віруючими певною мірою виявляла невизначеності. Тому художні образи церковного мистецтва були не побічною, а сутнісною складовою більш зрозумілого біблійного тексту.

Т.Е. Рагозіна, асп., ДонНТУ, Донецьк

КУЛЬТУРНА ПАМ'ЯТЬ І ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЗМУ

Понятие "культурная память", стремительно вошедшее в обиход философской мысли на исходе XX века, сегодня стало *абсолютно необходимым* инструментом понимания целого ряда проблем, связанных с осмыслением *механизма исторической преемственности*. Собственно говоря, *культурная память* и есть тот *механизм негенетического* отбора, сохранения и передачи социального опыта, который выступает постоянным и необходимым *условием преемственности* исторического процесса. Эти свойства культурной памяти обусловлены тем, что культура, на наш взгляд, есть "*органическая система*", способная воспроизводить все необходимые предпосылки своего бытия и себя как некую *самотождественную целостность* на всех этапах своего существования.

На резонно возникающие в этой связи вопросы о том, почему понятие "культурная память" появляется на сравнительно поздних этапах развития философии; какие предпосылки должны были "вызреть" прежде, чем оно могло сформироваться, – ответ на эти вопросы мы усматриваем в следующем: поскольку память есть *имманентное свойство культуры*, способ ее самосохранения *во времени (в истории)*, постольку его возникновение не могло не быть обусловлено вполне определенным *пониманием истории*, –

словом, не могло не быть связано с судьбой важнейшей философской идеи – *идеи историзма*. Однако, *историзм историзму рознь*. История философии преподносит нам *три варианта* историзма, соответствующих *трем ступеням* процесса его становления: историзм античной философии с его *идеями круговорота*, историзм эпохи Просвещения, выразившийся в *идее линейного прогресса*, и историзм философии марксизма, воплотившийся в *идее общества как "органической системы"*, которая по существу есть *идея нелинейного, системного прогресса*.

Об *античном историзме* если и можно говорить, то с большой долей условности и только как о *природном историзме*, помня, что *применительно к обществу* представления древних, в которых отсутствуют *цель и направленность* исторического развития, есть, скорее, *неисторизм*, чем историзм: "античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т.е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы" [Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М., 1977. – С. 19]. *Идея круговорота* делала понятие культурной памяти ненужной, – причем, *ненужной двояким образом!* Понимание развития как *абсолютной текучести* (гераклитовский взгляд) делает память ненужной, ибо она бессильна остановить время и зафиксировать что-либо в стремительном потоке *исчезновения бытия*; равным образом и идея развития как *вечного повторения одного и того же* в бесконечном *круговороте бытия*, как *отсутствие изменений* делает память также ненужной! *Где нет изменений – там память излишня!*

Историзм эпохи Просвещения с его *идеями общественного прогресса* был колоссальным шагом вперед, выдвинув задачу рационального объяснения *причин, направления и цели* общественного развития. Вместе с тем, *историзм XVIII–XIX вв.*, конституировавший себя в виде *линейно-прогрессистской модели понимания истории*, содержал ряд ограничений, делавших невозможным появление понятия культурной памяти: *идея прогресса* как "...развитие, которое идет все дальше и дальше, ...бессмысленны, поскольку каждая последующая ступень обесценивает предыдущую... Всякий прогресс обесценивается в то самое мгновение, когда достигается, ибо в это самое мгновение развитие уже готово его превзойти" [Шпанн О. Философия истории / Пер. с нем. К.В. Лощевского. – СПб., 2005. – С. 169–170]. При таком понимании хода истории нет нужды в понятии "культурной памяти": оно *просто бессмысленно*, ибо бессмысленно пытаться сохранить и передать потомкам как нечто ценное то, что *обесценивается* каждым последующим мгновением развития, т.к. оказывается многократно превзойдено все более и более совершенными состояниями, достигаемыми прогрессирующим человечеством.

Другой порок *идеи прогресса* состоит в том, что она есть точно такое же *чисто количественное* понимание развития, как и *идея круговорота*, только *развернутое в линию!* А это значит, что *историзм* в виде *строгой линейности* также не в состоянии выразить качественные преобразования объекта и объяснить такой феномен реального исторического процесса, как *сохранение прошлого в настоящем*. Парадоксальность данного взгляда

состоит в том, что он *воспевает историческую преемственность, однако без сохранения прошлого!* Потому-то идея линейного прогресса, будучи *идеей отрицания прошлого, его негации*, не оставляла места для *идеи культурной памяти!*

И, наконец, концепция *общественного прогресса*, понимаемого как *продолжение общей линии в эволюции природы*, не только не преодолевала *натурализм* в толковании социальных явлений, оставаясь в плену *неисторических* по существу взглядов на развитие общества, но и реставрировала на новый манер старую парадигму античной философии, где по-прежнему *природа* служила "моделью для истории, а не история – моделью для природы".

Историзм в "чистом виде", т.е. система взглядов на общественное развитие как на процесс, *обусловленный причинами социально-исторического же порядка (!!!)*, а не как детерминированный природными предпосылками, – такой тип историзма рождается в марксизме *как резюме и вывод* из более широкой философской идеи: *идеи труда как производства самой общественной жизни*. Труд потому рассматривается как *процесс производства общества*, что он есть некая *целостность – органическое единство*, включающее в себя на правах своих моментов все необходимые для существования общества предпосылки (производство средств существования, производство самой формы общественной связи и производство сознания), которые живут и функционируют по законам *единого организма* и которые именно поэтому *воспроизводятся* им всякий раз на всех ступенях его существования.

В итоге, именно понимание общества как "*органической системы*" позволило выявить следующие закономерности его функционирования: структура общества, взятого на зрелой ступени развития, всегда содержит в себе в качестве своих действующих органов элементы и "отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено" [Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг.: в 2 ч. – М., 1980. – Ч. 1. – С. 43], а это значит, что структура более поздней по времени ступени развития общества всегда есть *сохранение прошлого в настоящем!* Таким образом, философское "*открытие труда*" как *реального основания истории, как целостности, сохраняющейся во всех своих последующих исторических модификациях*, стало метафизической предпосылкой, обусловившей возникновение понятия культурной памяти.

М.Ю. Рижов, асп., КНУТШ, Kuie^{*}
rizhov.max@bk.ru

ВЗАЄМНА ДЕТЕРМІНОВАНІСТЬ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ТА ЦІННІСНОЇ СКЛАДОВИХ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Вивчаючи сучасне глобальне суспільство, вже в повній мірі можна стверджу про наявність чітких ознак впливу інформаційного фактору, як визначного, у сутності функціонування та взаємодії соціуму сьогодення. Практично,

^{*} Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

кожної царини людської діяльності торкнулась інформатизація, як безпосередньо, так і опосередковано. Зрозуміло, що якість, доступність, та рівень освіченості всіх верств населення на даному етапі не є рівним в рамках глобального соціуму в контексті глобального інформаційного суспільства. На сам перед це виявляється у відсутності спроможності в прийнятні строки отримати інформацію з будь-якого питання (доступ до баз знань), у неможливості миттєвої комунікації із будь-якою людиною на Землі, у обмеженнях в формуванні та контролі "електронного уряду", в достатньому рівні освіти для використання й впровадження необхідних технологій, за для споживання та виробництва інформаційного продукту.

Важливим є помікований та планомірний розвиток в інформаційній сфері для регіонів, що не можуть зараз повною мірою відчувати себе членами інформаційного суспільства. Актуальним це зауваження є і для України, де розвиток інформаційних мереж знаходиться в початковій стадії розповсюдження, це створює ускладнення розвитку сучасної освіти, малого і середнього бізнесу, науковим дослідженням, державній безпеці в інформаційній сфері. Всі ці заходи зроблять можливим не лише споживати та використовувати вже наявний інформаційний продукт, а й на рівних виступити із своїми інноваціями та ідеями і, навіть, в чомусь стати першопрохідниками. Цікавою особливістю зазначеної епохи є те, що інформація виступає тут і як засіб виробництва, і як сировина. Так визначає інформацію в своїх роботах Алвін Тоффлер. Об'єктом боротьби та конкурування в аграрному суспільстві є територія, в індустріальному це ресурси, в інформаційному суспільстві сировиною і засобом виступає інформація [Тоффлер Алвін. Третя хвиля / Пер. з англ. А. Эвса. – К., 2000]. До найбільш розвинених держав, що ставлять інформатизацію у голові кута економіки та життєдіяльності соціуму, можна віднести Японію, Південну Корею, США.

Одною із основних особливостей інформаційної епохи є прискорення розповсюдження інформації і швидке реагування на неї. Спостерігаючи загальноісторичний процес, можна прослідкувати цю тенденцію. В античні та до античні часи аграрного суспільства монополією на інформацію володіє еліта, вагомий авторитет сприяє розповсюдженню та дозуванню інформації для соціуму. Зворотній вплив від соціуму на еліти мінімальний. Формою зберігання народного морально-етичного світогляду є міф. Таке суспільство найбільш інертне до змін світогляду та традицій, в етично-моральній царині зміни відбуваються сторіччями. В індустріальну епоху із розвитком технічної складової стало можливо в стислі строки доводити інформацію до соціуму, а також профілізувати її для різних верств суспільства. В цей період до загально соціального формування світогляду вже спроможні докласти зусиль філософи, літератори, представники періодичних видань. Розповсюдження освіти надає можливість безпосереднього листування, як можливість інформувати, та реагувати на інформаційні виклики. В інформаційну епоху остаточно втрачається монополія еліт на інформацію, кожна людина має можливість не лише мати свою точку зору, а й донести її до максимально можливої аудиторії. Швидкість розповсюдження інформації сягає долі секунд, матеріальних цінностей на максимальну дальність в межах соціуму, сягає годин. За

таких умов соціальні явища можуть мати вибуховий характер, та вельми глибоку диференційованість нашарувань у самому суспільстві [Дон Тапскотт. Электронно-цифровое общество: Пер. с англ. – К.; М., 1999].

Всезагальна доступність інформації в сучасному світі та засобів оперування з нею, сприяє найбільш адекватному розвитку індивідуальності. Надає змогу індивіду самому обирати і сприймати саме те, що відповідає персональній необхідності та морально-етичному світогляду. За таких умов, соціальне конструювання реальності проходить наступні етапи: створення феномену, усвідомлення в символі, та фіксація у мові. Як наслідок, відбувається поява соціальної групи, яка в свою чергу може мати підгрупи, і сприйматися вже, як кластерна структура [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. – М., 1995]. Особливістю існування соціальних груп в інформаційному суспільстві, суспільстві глобальної комунікації, є розгалуженість представників соціальної групи територіально, за расовою та національною приналежністю, за релігійними та мовними ознаками. Індивід інформаційного простору має змогу одночасно належати кільком соціальним групам і своєю комунікативною активністю якісно впливати на ціннісну складову соціуму груп. Неодмінно у складі буд-якого соціального формування буде присутність авторитетного індивіда, позиція якого з певних питань, цікавить більшість аудиторії. На даному етапі вже можна говорити про появу і подальший розвиток Авторського Інтернету, коли світогляд і позиція певного "експерта" вузького соціального кола виходить за рамки цього кола (соціальної групи) і стає затребувана державними інститутами, сферою культури, галузями науки тощо.

О.Я. Романенко, студ., КНУТШ, Київ
romanenko@kibit.com.ua

КОНЦЕПЦІЯ РЕЛЕВАНТНОСТІ А. ШЮЦА

Концепція релевантності є цікавою серед різноманітних підходів до пояснення пізнання дійсності, що створювалися протягом 20 століття. Безперечно відмітною рисою останнього століття є підвищена увага до практичної філософії, процесу дії, застосування в емпірії отриманного знання, що охоплює всі сфери теоретичних галузей науки та філософії. Сюди ж можна віднести здобутки австрійського філософа у розробці концепції релевантності. Він використовує цей термін в руслі опису дійсності та схем її пізнання. При цьому його цікавить можливість розуму обирати певні об'єкти для подальшого оперування – запам'ятовування, використання у якості досвіду. Філософ ставить питання вслід за А. Бергсоном, що демонструє який саме аспект пізнання його цікавить – "справжньою загадкою феномена пам'яті є не те, що ми пам'ятаємо, а те, що ми забуваємо" [Шюц А. Размышления о проблеме релевантности / Пер. с англ. Н.М. Смирновой // Альфред Шюц. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С. 246]. Наш досвід формується стихійно, не залежно від нашого бажання, під впливом ситуацій, у які ми потрапляємо у дійсності, але Шюц виходить з того, що процес формування

досвіду відбувається все ж таки за певними законами. І як раз спираючись на такий феномен як релевантність можна визначити наш досвід як чітко структуровану систему – це є одна з багатьох проблем, які окреслює Шюц у своїй роботі "Розмисли над проблемою релевантності".

Шюц розуміє соціальну дійсність, як таку, що складається з багатьох "кінцевих областей значень". Останніми він називає, наприклад, науку, релігію, мистецтво, повсякденне життя, тобто сфери життя, які користуються характерними саме для них поняттями та оперують визначеними смислами. Однак базовою постає така кінцева область значень, як повсякденне життя, у якій людина проводить найбільше часу, тут свідомість людини перебуває у збудженому стані найдовше, сюди людська свідомість "повертається" з інших кінцевих областей і крім цього тільки буденна мова є універсальною, такою що може описувати інші області. Мислитель вважає, що розуміти соціальну дійсність як розбиту на різні прошарки – області значень – не є правильним. Для нього таке сприйняття реальності є здатністю нашої свідомості. А саме – через формування теми та горизонту. При чому тематизація не є суто раціональною, вона поєднує спонтані переживання та визначається досвідом, який накопичується протягом життя.

Реальність, яка є цілісною, відбивається у свідомості специфічно, її сприйняття ніби проходить крізь фільтри, які повертають нашу увагу на речі, які є для нас особливими певним чином (невідомими нашому досвіду, потрібними тут і зараз, небезпечними, приємними, викликають асоціацію з минулим досвідом тощо), все інше залишаючи поза увагою, фоном, для Шюца – горизонтом. При цьому, та частина горизонту, яка є для нас цікавою є темою, яка може бути пов'язана з іншою темою, або може включитися в інший горизонт, або поєднатися з новою темою, або розчинитися в горизонті тоді їй на зміну прийде наступна (як процес роздвигання, наприклад, мілкої мапи через лупу, яка збільшує певну область, що зараз є цікавою). Постійна зміна теми та горизонту задіює складний механізм взаємодій рівнів напруження свідомості. Описом цього механізму і займається концепція релевантності Шюца.

Шюц пропонує виокремлювати три основні типи релевантності: 1 тематична, 2 інтерпретативна, 3 мотиваційна. Ми маємо справу з тематичною релевантністю коли стикаємося з предметом вперше, тобто він конститується як проблематичний у неконститутованому полі вже знайомого. Філософ називає цей тип релевантності тематичною, адже вона структурує поле свідомості на тему та горизонт. Інтерпретативна релевантність використовує минулий досвід як інтерпретативну схему щодо нового. І, нарешті, мотиваційна релевантність не має справу ні з темою, ні з горизонтом, вона впливає із мотиву поведінки людини у певній ситуації. Шюц розрізняє "мотив-для" та "мотив-тому-що", які розрізняються залежно від того, на якій стадії процесу дії знаходиться людина, тобто вона щось зараз робить *для* чогось, або робила щось *тому що* їй на це щось штовхало. Також ці три типи релевантності можуть бути або нав'язаними або внутрішніми, залежить це від того, що саме виступає пусковим механізмом сприйняття – людина, що пізнає, або ж об'єкт зовнішнього світу (соціуму).

Взаємодія людей у соціумі можлива через наявність інтерсуб'єктивності, яка просякує всі дії людини. Можна означити два правила взаємодії людей за Шюцом – 1. Взаємозамінність точок зору – людина вірить, що вона може встати на місце іншого та "отримати" його точку зору 2. Збіг системи релевантності – віра в те, що інша людина потрапивши в таку саму ситуацію як і я буде керуватися, оцінювати та діяти виходячи з тих самих позицій, що і я. Ці два правила показують, що людина сприймає іншу людину, як цілісність, як Іншого, який схожий на мене. Більше того, себе як цілісність людина сприймає через Іншого, адже його вона може оцінити зі сторони, що є не можливим щодо неї самої, людина здатна рефлексувати лише над своїм минулим, яке яким би близьким не було б, ніколи не може стати теперішнім. На основі сприйняття себе тут і зараз людина може вибирати дії, які залежать від системи обраних релевантностей, але ці дії, як і їх мета перебуватимуть у постійних видозмінах, адже сама людина змінюється разом із досвідом, який отримує.

Визначивши яким чином формується запас наявного знання, людина може впливати на власну біографічну ситуацію. Соціальна реальність постає не як сковуюча, а як така, що дає можливість для вибору, дій та пізнання. Адже Шюц пропонує концепцію позбавлення пізнання нерационального спрямування, яке до того ж не може бути осмислене людиною без підготовки, тому він розробляє систему релевантності, яка дозволить розширити границі знання.

М.В. Рябінчук, студ., КНУТШ, Київ*
rabinchuk@i.ua

КЛЮЧОВІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПТУ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

На сьогоднішній день в межах соціальної теорії не існує єдиного підходу, щодо визначення поняття соціального капіталу, а також щодо методу його безпосереднього вимірювання. У зв'язку з неоднорідністю концепту соціального капіталу, множини його визначень, що виявляються радше взаємодоповнюючими аніж антагоністичними, необхідно провести деяку систематизацію і порівняння, вичленувати спільні місця і розбіжності в поглядах провідних науковців, щодо проблеми соціального капіталу.

На сьогодні можна виокремити мікро і макро рівні розуміння соціального капіталу. На *мікрорівні* соціальний капітал визначається як якісна характеристика дієвця (поряд з економічним та культурним капіталом, як ми можемо побачити це в роботах П'єра Бурдьє. На *макрорівні* соціальний капітал розглядається як характеристика групи (цю думку поділяє більшість американський дослідників, зокрема Фукуяма, Коулмен, Патнам та інші). Розмежувати ці підходи можна також отримавши відповідь на запитання, "хто отримує вигоди від соціального капіталу: група чи індивід?".

Проблему соціального капіталу, на наш погляд, слід розглянути в розрізі наступних аспектів: 1) природи соціального капіталу та аспектів його форму-

* Рецензент – Т.І. Ящук, д-р філос. наук, проф.

вання, 2) можливості конвертації між формами капіталу, 3) методів вимірювання соціального капіталу.

Більшість авторів, що дотримуються *мікрорівневого підходу* в розумінні соціального капіталу визначають його як ресурси (реальні і потенційні), що можуть бути доступні індивіду через його соціальну мережу. Як відомо, П'єр Бурдьє поділяє капітал на три форми: економічний, культурний, та соціальний. Всі форми капіталу належать кожному окремому агенту. Поміж формами капіталу можливі конвертації. Бурдьє пропонує власне визначення соціального капіталу: "соціальний капітал являє собою сукупність реальних або потенційних ресурсів, пов'язаних з володінням стійкою мережею більш менш інституалізованих відносин взаємного знайомства та визнання – іншими словами, з членством в групі" [Бурдьє П. *Форми капітала* // *Економическая социология*. – 2002. – № 5. – С. 67]. Таким чином, виходячи з визначення Бурдьє, об'єм соціального капіталу, що ним володіє певний агент залежить від: а) розміру мережі зв'язків (таких що можуть бути при необхідності мобілізовані); б) об'єму капіталу (економічного, культурного або символічного), що знаходиться у володінні учасників такої мережі. Членство в певній групі забезпечує примноження капіталу, але це не передбачає, що агенти обов'язково переслідують цілі отримання прибутку від членства в групі. Виробництво соціального капіталу передбачає безперервну роботу по встановленню соціальних зв'язків, безперервні серії обміну, в ході яких визнання постійно утверджується і підтверджується. В даному випадку нормативний аспект фактично не враховується, соціальний капітал завжди підлягає "логіці знання і визнання", а отже функціонує як символічний капітал.

Існують блага, які не можуть бути доступними лише за наявності економічного капіталу. Для доступу до таких благ необхідна наявність соціального капіталу або ж культурного капіталу. Наявність соціального капіталу уможливорює використання індивідом інших форм капіталу. Вимірювання соціального капіталу, виходячи з особливостей розгляду його на мікрорівні, базується на оцінці величини і якості мережі, що її вибудовує індивід.

В межах макрорівневого підходу соціальний капітал розглядається як характеристика груп (або суспільства в цілому), є складним феноменом і базується на таких аспектах як *мережі, довіра та соціальні норми*. Соціальний капітал з цього погляду є тим, що дозволяє спростити співпрацю між індивідами, які входять до певних груп. При цьому соціальний капітал твориться групами, де утворюються певні норми і генерується довіра між їх членами. В межах макроконцепту соціального капіталу, до визначення цього поняття як правило додаються такі складові як горизонтальні і неформальні мережі, громадянські цінності і норми, горизонтальна довіра. Позиція Коулмена, щодо природи соціального капіталу знаходиться на межі мікро і макро підходів. Соціальний капітал постає як деякий вид ресурсу, що забезпечує доступ до ресурсів інших. Але при цьому, на відміну від інших форм капіталу, соціальний капітал має природу суспільного, а не індивідуального блага, а отже, приносить "дивіденди" не окремому індивіду, а групі в цілому. Соціальний капітал є ресурсом, що створюється спільно учасниками певної соціальної групи є результатом їх взаємозв'язків, і може буде використаний кожним з

учасників. Також Коулмен виділяє три форми соціального капіталу: 1) зобов'язання і очікування, що залежать від надійності соціального середовища; 2) здатність соціальної структури до передачі інформаційних потоків; 3) ефективність в межах соціальної структури норм, що супроводжуються санкціями. Коулмен одним з перших звертає увагу на проблему недоінвестування в соціальний капітал (через незацікавленість індивідів), звертає увагу на необхідність соціального капіталу в сім'ї та поза її межами для механізмів відтворення людського капіталу наступних поколінь.

Вплив соціального капіталу на ефективність роботи інституції досліджує Патнам. Досліджуючи громадянську активність та ефективність роботи інституцій в сучасній Італії, він доходить висновків про залежність успіху роботи інституцій від соціального капіталу. Зокрема соціальний капітал відіграє важливу роль у вирішенні дилем колективної дії, що перешкоджають ефективній співпраці. Дилеми можуть бути подолані лише завдяки необхідному рівню довіри між індивідами. Рівень довіри між індивідами може бути досягнуто за рахунок добровільної співпраці індивідів. Добровільна співпраця залежить від соціального капіталу. Соціальний капітал накопичується в добровільних громадських об'єднаннях де переважають горизонтальні зв'язки, тобто де превалюють норми генералізованої взаємності. В своїй сукупності норми генералізованої взаємності та мережі громадської активності зміцнюють соціальну довіру та сприяють співпраці, зменшуючи кількість приводів для порушення зобов'язань. Запаси соціального капіталу (норми, довіра та мережі) накопичуються в результаті тривалої і ефективної співпраці. Таким чином, розширення радіусів довіри, збільшення кількості мереж громадської активності, утворення норм співпраці, а отже нарощення соціального капіталу витворюють соціальну рівновагу, сприяючи становленню громадянського суспільства. Виходячи з цього розуміння соціального капіталу Патнам пропонує специфічний спосіб його вимірювання, у вигляді наступної формули

$$SC = \sum ((1/r_n) r_p c \cdot n)_{1..t},$$

де n – членство в групах в громадянському суспільстві, що змінюється за час t ; c – якісний коефіцієнт, що відображає силу внутрішніх зв'язків в групі, r_p – радіус довіри кожної з груп, r_n – показник відношення суспільства до тієї чи іншої групи.

Особливо доречним, в контексті макropідходу, буде назвати визначення соціального капіталу, що його дає Френсіс Фукуяма: "Соціальний капітал – це влаштовані неформальні норми, що сприяють розвитку співпраці між двома чи більшою кількістю індивідів" [Francis Fukuyama. Social Capital and Civil Society // The Institute of Public Policy George Mason University. – 1999. – October 1, 3]. Таке визначення, на думку Фукуями охоплює саме нормативну природу соціального капіталу, а не лише його вияви. Те, що соціальний капітал пов'язується з соціальними зв'язками, що ґрунтуються на певних нормах і цінностях робить його вимірювання дещо проблематичним. Критикуючи підхід до вимірювання соціального капіталу, запропонований Патнамом, Фукуяма вважає, що замість вимірювання соціального капіталу як позитивної цінності, було б легше виміряти відсутність соціального капіталу через тра-

диційні показники соціальної дисфункції, хоча такий підхід не буде чутливим до розподілу соціального капіталу. Щодо утворення соціального капіталу, то Фукуяма зауважує спонтанний його характер, через здатність індивідів до спонтанного об'єднання і творення неформальних норм. Хоча, для утворення соціального капіталу будуть важливими всі типи норм, будучи джерелами соціального капіталу і взаємодіючи між собою у складний спосіб.

І.М. Савицька, асп., НУБіП України, Київ
isavitskaya@gmail.com*

АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ В СУЧАСНОМУ ЧАСОПРОСТОРІ

На сучасному етапі розвитку суспільства вельми актуальною є проблема тлумачення свободи, яка стала зумовлена кризою європейською раціоналізму та культури, а також глобалізацією в сучасному світі.

В умовах сьогодення, в епоху розвитку демократії, проблема свободи людини є важливою та актуальною. Жодна філософська проблема не мала такого великого звучання та резонансу в історії суспільства, як проблема свободи. Особливо актуальним та гострим це питання постає в українській перспективі. Для української людини ХХ століття – це епоха великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок, політичних уроків, роздумів.

У сучасному світі, який проголосив свободу найвищою цінністю, та й до того ж вже втіленою в життя, широко розповсюджені звинувачення і критика, особливо розвинуті демократій саме за придушення особистості та відсутність свободи. Часто висловлюються думки про те, що свобода ніколи не була етичним принципом, за яким може творчо діяти людина. І зараз вона є етичним принципом, який порушують, але волають про його захист. Свобода була засобом обґрунтування тенденції скинення аристократії та здобуття влади буржуазією, але масово так і не стала етичним принципом, що виявляється у діяльності, принаймні, більшості індивідуумів та керівництві держав, які вважають себе втіленням свободи.

Поняття „свобода особистості“, „свобода вибору“ все найчастіше вживається в засобах масової інформації, у виступах політичних лідерів, декларується Конституцією нашої держави. Але, сенс, який вкладається в це поняття людьми, різноманітний, і шляхи розв'язання проблеми свободи є іноді зовсім протилежними.

Ідея вільного суб'єкта, відтворена класичною філософією і до цього часу є основою соціальних інститутів, суспільних практик, наукових дисциплін. В рамках сучасної культури, вислів, що заперечує свободу, не є можливим, оскільки тим самим підживляється соціальна практика, яка спочатку приписує людині свободу. Проблематичність поняття "свободи" ускладнює виявлення специфіки людської природи, яка традиційно пов'язувалась з поняттям морального і, відповідно, з можливістю вільного вчинку. Тому проблема свободи є однією з центральних для філософської антропології. Першочерговим

* Рецензент – Л.А. Чекаль, канд. філос. наук, проф.

завданням філософії, починаючи з античності, було звільнення від упережджень самостійним мисленням. Згідно з Р. Рорті, можна сказати, що на місце Істини як безуспішного предмету філософського пошуку протягом декількох століть, у XX столітті приходить Свобода як завдання.

Л.П. Саракун, здобувач, ПДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький

ФУНКЦІЇ УПРАВЛІННЯ У СФЕРІ КУЛЬТУРИ

Вдосконалення системи управління, розвиток культури управління у всіх сферах життєдіяльності людини – один із основних пріоритетів трансформації сучасного українського суспільства. Управління у галузі культури як вид діяльності має свою специфіку й структуру і передовсім передбачає збереження і покращення якісного змісту соціокультурної системи. Культурне життя суспільства є критерієм оцінки його загального благополуччя, оскільки саме культурна самореалізація особистості є однією з фундаментальних людських цінностей.

Інфраструктура культури в Україні є досить розвиненою (з огляду на східноєвропейські стандарти), але, водночас, – досить закоснілою, технічно та морально застарілою. Сильний відбиток на неї наклали колишній суспільний устрій та притаманна йому культурна політика. Наслідком цього є орієнтованість на централізоване управління та пряме бюджетне фінансування, помітний дефіцит власної ініціативи закладів культури, їхня невідповідність до існування в умовах нового суспільно-господарського плюралізму та ринкової економіки. З іншого боку, демократизація громадсько-політичного та господарського життя спричинила появу перших паростків нової, недержавної культурної інфраструктури, яка, втім, охоплює поки що лише окремі ділянки культури (образотворче мистецтво та його ринок, шоу-бізнес, частково театр та інш.) і в найближчому майбутньому не зможе, очевидно, замінити собою державно-комунальну інфраструктуру. Однак означені процеси трансформації, попри їх об'єктивний та передбачуваний характер, відбуваються здебільшого стихійно, при інерційній, часто непослідовній політиці держави. Це пояснюється як другорядністю культурної проблематики для сучасної владної еліти, так і відсутністю чітких уявлень про те, як слід трансформувати культуру. Поки що продовжує домінувати думка, що більшість проблем культури можна вирішити простим збільшенням бюджетних асигнувань. Культурну політику української держави, попри низку конструктивних ініціатив, в цілому відрізняє відсутність єдиної чіткої стратегії, безсистемність, непослідовність та корумпованість на тлі хронічно недостатнього фінансового забезпечення галузі. У цій ситуації заклади культури мають знаходити нові форми роботи, альтернативні позабюджетні джерела фінансування, оскільки "залишкове" бюджетне забезпечення, побудоване за зрівняльним принципом, не є стимулом для розвитку культурно-духовного життя. Сьогодні майже 90 % закладів культури України перебувають у власності територіальних громад, тобто не підпорядковані Міністерству культури і туризму. Останнє помітно утруднює державне регулювання культурного життя суспільства.

До критичного рівня погіршився матеріальний стан мережі культурних та культурно-освітніх закладів, матеріальне забезпечення і соціальний статус працівників галузі, особливо сільських закладів культури. Низьким залишається їх соціальний статус та престиж їхньої праці. В Україні, не дивлячись на періодичні намагання, за роки незалежності не вдалося створити ефективну систему сприяння розвитку недержавного сектору в культурі – відсутні важелі непрямого державного фінансування (податкові пільги тощо), фрагментарним та суперечливим є законодавство щодо регулювання діяльності неприбуткових організацій, не відпрацьовані механізми підтримки культурно-мистецьких проектів (спонсорство, меценатство, конкурсне надання грантів).

Управління сферою культури – надзвичайно складний процес, оскільки "культура – це багатоманіття унікального і масового, змінюваного і незмінного, раціонального і емоційного" (А. Моль). Управлінська діяльність в цій галузі має сприяти прогресу розвитку культури і, що важливо підкреслити, в рамках тенденцій саморозвитку культури, які відповідають новим умовам – соціально-економічним, суспільно-політичним, геополітичним. Від правильного вибору моделі управлінської діяльності в культурно-інформаційному просторі залежить сучасний стан і майбутнє української культури, як національного надбання. Сьогодні це дуже актуально, оскільки виникла гостра необхідність протистояти негативним наслідкам глобалізації, яка породжує загрозу щодо збереження культурної ідентичності.

Реалізація нових управлінських пріоритетів передбачає концептуальне оновлення культурної політики держави і здійснення її в подальшому за такими основними напрямками:

- ✓ інституційна реформа (трансформація структури та функцій органів державного управління галузю культури, які донині "керували культурою", аби спрямувати їхню діяльність на підтримку культури, незалежно від підпорядкування та форм власності);
- ✓ реформування бізнесово-фінансових та господарських взаємин у культурній сфері;
- ✓ збільшення бюджетного фінансування галузі (бюджетні видатки мають вийти на рівень 2 % від загальної суми зведеного бюджету України);
- ✓ медіальна підтримка української культури; активізація культурно-просвітницької діяльності держави та недержавного сектору; забезпечення попиту на культурно-мистецький продукт;
- ✓ створення режиму здорового протекціонізму щодо вітчизняної культури, національної культурно-мистецької продукції, аби забезпечити їх конкурентоспроможність;
- ✓ гуманізація культурного життя; гарантія вільного культурного розвитку національних меншин, які мешкають на території держави.

Від того, чи буде найближчими роками утворений в межах українського соціуму розвинений, цілісний і самоцінний культурно-інформаційний простір, залежатиме фактичний (а не формальний) суверенітет, а, відтак, і гідне майбутнє України, яка зможе забезпечити оптимальні умови для розвитку національної культури.

НООСФЕРА КАК МОДЕЛЬ ГЛОБАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Термин "ноосфера" впервые в 20-х гг. XX в. употребил Э. Леруа, трактовавший ее как следующую за биосферной стадией развития "мыслящую" оболочку, формирующуюся человеческим сознанием: с появлением человека в биосфере ее дальнейшая биологическая эволюция прекращается и начинается эволюция психических свойств человека, его разума [Le Roy E. L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution. – Paris, 1927. – P. 196]. П. Тейяр де Шарден, развивая идею Э. Леруа, понимал под ноосферой "новый покров, "мыслящий пласт", который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных – вне биосферы и над ней" [Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – С. 149]. Концепция ноосферы В. Вернадского являлась логическим завершением его учения о биосфере. Для него ноосфера – новая, высшая стадия эволюции биосферы, становление которой связано с развитием человеческого общества как крупнейшей геологической силы, оказывающей глубокое воздействие на природные процессы посредством своей деятельности и мысли [Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Биосфера и ноосфера. – М., 2008. – С. 479–480]. В этом смысле, понятие "ноосфера" совпадает, по Вернадскому, с понятием "цивилизация": цивилизация – форма организации единого человечества как новой геологической силы, образовавшейся в биосфере и трансформирующей ее в ноосферу; является закономерным явлением и отвечает геологически сложившейся организованности биосферы [Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – М., 1977. – С. 33]. Т.о., можно рассматривать: 1) ноосферу в стадии генезиса, развивающуюся стихийно с момента появления человека и 2) ноосферу развитую (глобальную цивилизацию), сознательно конструируемую совместной деятельностью общества в интересах всестороннего развития всего человечества и каждого отдельного человека. Признаками развитой ноосферы являются: а) достижение человечеством технологий геологических масштабов; б) контроль над процессами, протекающими в биосфере; в) непрерывный рост научного знания; г) достижение новой социальной организованности ("сплоченности" всего человечества) и нового "ноосферного" типа сознания (мышления) [Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – С. 195, 197–200; Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – С. 33].

Интерес к концепции ноосферы значительно возрос в последние 15–20 лет, что обусловлено: 1) осознанием функционального единства биосферы и человечества (основной тезис учения о ноосфере – человек не является самодостаточным живым существом, живущим отдельно по своим законам, он существует внутри биосферы и является ее элементом [Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – С. 32–33]) и 2) серьезными экологическими, демографическими, социально-экономическими, производственными и духовно-нравственными проблемами, с которыми современное человечество

* Рецензент – А.И. Зеленков, д-р филос. наук.

столкнулось в кон. XX в. и которые несут угрозу биосфере планеты и человечеству в целом. Эти проблемы связаны с тем, что деятельность человека привела к нарушению баланса в системе "Биосфера – Человечество". При этом с учетом особой организованности биосферы, где все элементы взаимосвязаны, и масштабов человеческой деятельности не имеет принципиального значения, провоцирует ли угрозу все человечество или какая-то его часть: малейшее изменение одного элемента влечет за собой изменение всей системы. Организационное единство биосферы является серьезным аргументом в пользу объединения всего человечества с целью противодействия глобальным угрозам. Вхождение человека в эпоху ноосферы подразумевает козволюцию человека и биосферы как обязательное условие для дальнейшего развития глобальной цивилизации [Stokes K. Man and the Biosphere // The Noosphere and Biosphere Reader. – London, 1999. – P. 46].

В настоящее время концепция "ноосферы" выступает как теоретическая модель (проект) глобальной цивилизации, хотя в процесс "ноогенеза", становления глобальной ноосферной цивилизации, человечество вовлечено с момента начала своего выделения из биосферы планеты. К настоящему моменту сформировались следующие предпосылки для перехода биосферы в ноосферу: 1) заселение человеком всей планеты; 2) создание новых средств коммуникации и усиление информационного обмена между различными частями планеты; 3) усиление культурных, политических, экономических и др. связей между странами; 4) преобладание человека как геологической силы в биосфере; 5) расширение границ антропосферы и выход в космос; 6) открытие новых источников энергии; 7) стремление к социально-политическому равенству всех людей; 8) формирование новой этики гуманизма, основанной на почитании достоинства и свобод человека как высшей ценности; 9) создание благоприятных условий для свободного научного поиска; 10) разумная "козволюционная" трансформация биосферы Земли с целью удовлетворения материальных, эстетических и духовных потребностей численно возрастающего населения; 12) создание международных организаций, целью которых является поддержание и укрепление международного мира и безопасности, развитие сотрудничества между государствами [Яншин А.Л. Учение В.И. Вернадского о биосфере и переходе ее в ноосферу // Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – С. 498–502; Дерябо С.Д., Ясвин В.А. Экологическая педагогика и психология. – Ростов-н/Д, 1996. – С. 201–211].

Итак, несмотря на наличные противоречия в системе "Биосфера – Человечество" в настоящее время четко наметилась тенденция козволюционного развития биосферы и антропосферы, которые неизбежно сольются в развитой ноосфере, морально-правовой эколого-сциентистской глобальной цивилизации.

В.В. Семикрас, студ., КНУТШ, Київ
semvv@ukr.net

СВІТОГЛЯДНИЙ ВИМІР КОНЦЕПЦІЇ ДЕРЖАВИ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО

Для Б.Кістяківського головне завдання держави – забезпечення умов для здійснення прав особистості. Людина як особистість є вихідним пунктом у

розумінні сутності та призначення держави. Держава, за Кістяківським – всеохопна форма зреалізованої солідарності між людьми.

Піднесення Кістяківським ролі особистості в соціальному дослідженні призвело його до розуміння, що суб'єктами історії є людські індивіди з їх невід'ємними правами, не створеними державою. Тому основна проблема державної влади – це публічно-правові стосунки між державою та особистістю. Питання сутності державної влади переростає у Кістяківського в питання обґрунтування прав людини і громадянина у правовій державі.

Саме права і недоторканість особистості вимагають обмеження і суворої підзаконності державної влади. Досконала і довершена ідеальна модель – "ідеальний тип" держави, за Кістяківським, це правова конституційна держава.

Для Кістяківського характерний етико-нормативний підхід до дослідження суспільного життя, зумовлений неокантіанською методологією. Держава для нього – інструмент, покликаний реалізувати у суспільному житті встановлений на основі етичної волі закон. Тому провідним принципом соціального життя, за Кістяківським, має бути справедливість.

Справедливість є трансцендентально первісною цінністю, яка зумовлює собою право і визначає його сутність. Кожний правовий закон показує, наскільки справедливим чи несправедливим є конкретне соціальне явище чи вчинок у системі вартостей даного суспільства та даної культури.

Розуміння нормативної природи права, за Кістяківським, не вичерпується етичним елементом, вона набагато складніша. Він враховує у своїх дослідженнях чотири підходи до розуміння права: державно-організаційне або державно-наказове право; соціологічний підхід; психологічний підхід і, власне, нормативний підхід, за яким право – це сукупність норм, що містять ідеї про належне, які є визначальними для стосунків поміж людьми.

Кістяківський розрізняє право як соціальний факт і право як сукупність правових норм. Вони не обов'язково мають збіг у своєму змісті, тобто правопорядок, який існує в житті, не тотожний правопорядкові, вираженому в правових нормах. Дослідник наголошує, що право є історичним явищем, яке змінюється разом із суспільними відносинами.

Тому він вбачає завдання соціального пізнання в тому, щоб виявити в конкретній емпіричній державі ті риси, які відповідають ідеї досконалої держави, а також шляхи її розвитку та вдосконалення в історичному процесі. З цією метою Кістяківський використовує як методологічний засіб теоретичну модель – "ідеальний тип" держави, який, на думку вченого, має такі основні характеристики:

- ✓ обмеження та підзаконності влади, самоцінності людської одиниці, правового місця індивіда в державі;
- ✓ суб'єктивні публічні права та участь народу в законодавстві і управлінні країною;
- ✓ відсутність соціальних конфліктів та класової боротьби;
- ✓ господарське життя, впорядковане й організоване за допомогою всенародної власності на засоби виробництва з обов'язковим застереженням приватної власності в особистому житті;
- ✓ гармонія між соціальним цілим і окремою особою;

✓ повнокровне життя кожної особистості, право на гідне людське існування не лише як моральний імператив, але також як юридична норма, що належить до категорії прав людини та громадянина.

Найвищою формою державності, її "ідеальним типом", за Кістяківським, є соціалістична держава як основа соціально-справедливого

суспільства. Вона повинна забезпечувати не інтереси робітничого класу, а гідне життя кожної особистості даного суспільства. Її фундаментальними принципами є: верховенство права; підзаконність, розподіл та обмеження державної влади; обов'язкова наявність народного представництва; визнання автономності, гідності, невід'ємних прав особи, політична, економічна, соціальна і національна рівність усіх членів суспільства. Кістяківський обґрунтовує необхідність правової федеративної соціалістичної держави як перехідної форми до бездержавного етичного соціалізму.

Соціально-політичні погляди Кістяківського поєднують у собі важливі елементи ліберальної ідеології та теорії соціалізму. Однак він критично осмислив як ліберальну, так і соціалістичну концепції. Зокрема, Кістяківський не погоджується з ліберальним розумінням принципів для його концепції понять рівності, приватної власності та справедливості. У марксистському варіанті соціал-демократичній ідеології він відкинув як неприйнятні пріоритет класових інтересів щодо прав особи та її національної ідентичності, принцип диктатури пролетаріату як форми централізованої політичної влади, тобто саме ті аспекти, що слугують наріжними каменями марксистської соціальної теорії.

Визначаючи ідеологічну позицію Б.Кістяківського, можна стверджувати, що він належав до соціалістично-федералістичного руху, який був альтернативою соціал-демократії. Федералізм відрізняється насамперед ставленням до ролі держави у суспільному житті: на противагу політичній програмі соціал-демократії, зоснованій на економічному монополізмі держави, федералістська позиція передбачала не декларовану економічну рівність та справедливість, а децентралізацію як соціально-економічного, так і культурно-національного життя. Для Кістяківського федералізм має принципове значення як єдиний реальний спосіб збереження та розвитку української суспільності за умов тодішньої російської держави.

Т.В. Соболев, асп., КНУТШ, Київ
Tanyasobol@bigmir.net

ВПЛИВ СОЦІУМУ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОРІЇ СИМВОЛІЧНОГО ІНТЕРАКЦІОНІЗМУ

В сучасному світі проблема людини нерідко розглядається крізь призму процесу набуття нею ідентичності, тому що цей процес тісно пов'язаний з формуванням особистості, її моральних якостей, поведінки і здатності до саморозвитку. Ідентичність дозволяє людині чітко зафіксувати самототожність свідомості та проаналізувати формування себе як особистості.

Саме прагнення розібратися, завдяки чому стає можливим становлення особистості, і послугувало мотивом для дослідження даної проблеми пред-

ставниками філософського напрямку символічного інтеракціонізму. Вони, як і більшість дослідників ідентичності, вважають, що остання складається, як мінімум, із двох компонентів: соціальної та індивідуальної ідентичності, де перша означає те, як людина уявляє певну позицію, яку вона займає в соціальному просторі, а друга висвітлює індивідуальні особливості індивіда, а інколи й історію її життя. вплинули на формування уявлення про "ідентичність" представників символічного інтеракціонізму. Він притримувався

Одним із перших цю ідею висунув німецький філософ та соціолог Ю. Хабермас, погляди якого, з одного боку формувались під впливом філософії Дж. Г. Міда, а з іншого вплинули на формування уявлення про ідентичність більш пізніх представників символічного інтеракціонізму. Він дотримувався концепції балансу ідентичності, в якій особистісна та соціальна ідентичності представляють не дві різні ідентичності, а два виміри, які в сукупності і утворюють ідентичність. "Вертикальний вимір – особистісна ідентичність – забезпечує зв'язність історії життя людини. Горизонтальний вимір – соціальна ідентичність – забезпечує можливість виконувати різні вимоги всіх рольових систем, до яких належить людина. Ідентичність, на його думку, виникає в балансі між особистісною та соціальною ідентичністю. Встановлення та підтримка даного балансу відбувається за допомогою технік взаємодії, серед яких виключне значення відводиться мові. Під час взаємодії людина проявляє свою ідентичність, намагаючись відповідати нормам та очікуванням партнера. В той же час людина прагне до вираження своєї неповторності" [Антонова І.В. Проблема личностной идентичности // Психология самосознания: Хрестоматия. – Самара, 2007].

Саме такої думки дотримувався і основоположник символічного інтеракціонізму Дж. Г. Мід, який вважав, що "людина набуває ідентичність в результаті свого соціального досвіду, взаємодіючи з іншими людьми. Філософ робить акцент на соціальну обумовленість ідентичності: вона виникає тільки при умові включення індивіда в соціальну групу, у спілкуванні з членами даної групи" [Там же] "Дж Мід стверджував, що кожна людина формує Я-концепцію (те, що вона значить для самої себе), оцінюючи свої суб'єктивні переживання з колективної точки зору. Відповідно, те, як людина розглядає саму себе, повинно бути відображенням того, що на її думку, про неї гадають інші" [Шибутани Т. Я-концепция // Психология самосознания: Хрестоматия. – С. 263–264]. Даний підхід до формування особистості Мід запозичив у свого однодумця Ч. Кулі, який описував почуття власної визначеності, як "дзеркальне Я" (відображення особистістю думок тих, хто її оточує). Надалі, ця концепція набула свого розвитку в соціальних теоріях інших представників символічного інтеракціонізму. Зокрема, послідовник Дж. Міда Т. Шибутані вважав, що "по тому, як до людини ставляться інші, вона може судити, до якого типу людей себе приписувати. Думка кожного про свої вміння та фізичні дані, про те, яких вчинків від неї чекають, тощо, виникає в процесі її участі в організованих групах" [Там же. – С. 263]. В свою чергу, учень Дж. Міда та основоположник драматургічного підходу І. Гофман прямо каже, що саме суспільство впливає на ті ролі, які для себе обирає людина для гри на сцені повсякденного життя.

Таким чином, можна зазначити, що на думку більшості представників філософського напрямку символічного інтеракціонізму (Дж. Мід, Т. Шибутані, Ч. Кулі, І. Гофман) на формування особистості та її ідентичності величезний вплив справляє те соціальне середовище, в якому вона перебуває та те оточення, з яким вона спілкується. Більше того, саме завдяки соціалізації людини і стає можливим формування її особистості.

Е.С. Соколов, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
sokoloves@inbox.ru

СОВРЕМЕННАЯ КРИТИКА ФИЛОСОФИИ ВОЙНЫ КАРЛА ФОН КЛАУЗЕВИЦА: ХОФМАЙСТЕР И ВАН КРЕВЕЛЬД

Клаузевиц создал философскую систему, ставшую основой стратегического планирования германского Генерального штаба. А после того как кампании Мольтке доказали его превосходство, "армии мира копировали многие характерные черты прусской системы" [*Лиддел-Гарт Б.* Энциклопедия военного искусства. — М., 2003. — С. 387] — так мысль Клаузевица во многом определила характер мировых войн и, тем самым, — ход истории. Практически сразу после публикации главного труда Клаузевица его идеи и терминология вошли в военно-политическую литературу, его книга "О войне" является центральным текстом, к которому обращается всякий, размышляющий о войне. Что задает, конечно, масштаб критики, обрушивающейся на незаконченную работу прусского генерала. Здесь мы хотели бы рассмотреть критику Хаймо Хофмайстера ("Воля к войне, или бессилие политики. Философско-политический трактат", 2001) и Мартина ван Кревельда ("Трансформация войны", 1991).

Оба автора исходят из либеральной системы ценностей. А дух философии Клаузевица, создателя "прусской марсельезы", ей, конечно, чужд. Философия Клаузевица есть, с одной стороны, детище освещенной наполеоновским гением эпохи народных армий, а с другой — манифестация прусского духа, того духа, который, по словам Шпенглера, чувствовал в войне "вечную форму проявления высшего человеческого бытия" [*Шпенглер О.* Прусская идея и социализм // Шпенглер О. Пессимизм. — М., 2003. — С. 194], который видел в государстве высшую ценность, "цель в себе и для себя", только и позволяющую отдельному человеку и обществу воплотить в себе разумное начало. Клаузевица завораживают грозные картины войны, охватывающей все бытие народов, картины великих и кровавых решений. "Перед экстремальными проявлениями войны Клаузевиц испытывает нечто вроде священного ужаса, гипноза..." — пишет Арон [*Арон Р.* Мир и война между народами. — М., 2000. — С. 74]. Ключевые интуиции Клаузевица, сама его жизнь в значительной степени противоречат его же инструментализму и рационализму, что, конечно, для критиков Клаузевица представляет определенную проблему. Критиковать его так, как это делал Лиддел-Гарт, называвший прусского генерала виновником упадка военного искусства, обусловившего

* Рецензент — И.А. Гобозов, проф.

бойню Мировых войн, очевидным образом, некорректно (хотя ван Кревельд цитирует Лиддел-Гарта), а критика инструментализма представляет собой, по сути, критику гуманистического проекта. Которая, даже когда она верна, все-таки оказывается не либеральной критикой.

Оба автора считают Клаузевица устаревшим, указывая на исторически изменившуюся форму вооруженной борьбы (угроза ядерного самоуничтожения, нетринитарные конфликты) и утверждая неадекватность инструментального понимания войны. Центральное положение ван Кревельда: "тринитарная война, основанная на идее государства и различении правительства, армии и народа, была неведома большинству обществ на протяжении всей истории" [Кревельд М. ван. Трансформация войны. – М., 2005. – С. 98]. Ему кажется, что ориентированный на практику Клаузевиц абсолютизирует эту форму войны и, следовательно, "картина мира по Клаузевицу" отражает реалии классической эпохи суверенных государств, не более. По логике ван Кревельда: нет национального государства – нет и тринитарной войны, природу которой пытался понять Клаузевиц. Однако 1) сама тринитарная структура субъекта войны есть вывод из анализа ее понятия и соотношения с политикой и, если в других исторических условиях он оказывается не вполне корректен, основных положений Клаузевица это никак не отменяет; 2) так ли уж необходима постулируемая ван Кревельдом связь между этой структурой и "государством" в том смысле, в котором употребляет этот термин ван Кревельд (т.е. применительно только к периоду 1648–1945)? В тексте Клаузевица речь идет о "правительстве", которое вполне может пониматься как любая форма публичной власти. Сам ван Кревельд, конечно, чувствует эти трудности, ему приходится оговариваться, что "политика... является характерной формой, которую принимают отношения власти внутри типа организации, именуемого "государством". Там, где не существует государства... не остается места ни для бытования самого этого термина, ни для реальности, которую он определяет" [Там же. – С. 190]. Но Клаузевиц, конечно, понимает политику иначе, определив войну как столкновение волей, он показывает, что своей абсолютной формы она не принимает, поскольку в действительности "никогда не является изолированным актом", а (речь идет о "цивилизованных народах") "вытекает из политического положения и вызывается политическими мотивами" – таким образом, "политика" здесь ближе к "международным отношениям".

Хофмайстер утверждает, что война – это не "продолжение политики иными средствами", а "на самом деле... не-политика, то есть выражение политического бессилия" [Хофмайстер Х. Воля к войне, или бессилие политики. – СПб., 2006. – С. 100]. Утверждает он это, конечно, "в противоположность Клаузевицу". Но что должен означать этот тезис? Сначала он интерпретируется как обретение войной "собственной логики" – но Клаузевиц об этом писал, что Хофмайстер с неохотой и как бы мимоходом вынужден признать: "даже для Клаузевица это очевидно" [Там же. – С. 104]. Оказывается, что "тезис Клаузевица остается справедливым до тех пор, пока грамматика войны не становится логикой политики" [Там же. – С. 110], а все возражение в итоге сводится к тому, что "положение Клаузевица недоказуемо" [Там же. – С. 103]. Впрочем, о том, что история демонстрирует в основном "недоста-

ток в согласованности между политикой и стратегией" последний прекрасно знает – и именно поэтому его слова о разумной политике, подчиняющей военные средства рационально осознанным целям, могут быть поняты как гуманистический проект. Тогда Хофмайстер вынужден заявить, что "политически сильный противник не нуждается в войне; он знает и иные способы достижения своей цели" [Там же. – С. 116]. Но ведь "сила" и "слабость" – понятия относительные, говоря "все слабы", мы говорим нечто бессмысленное. Реальную связь между политической силой и военной активностью П.А. Сорокин продемонстрировал социологическими методами: более сильное государство воюет чаще. Так что слова о "невозможности" войны, не останавливающейся "перед достоинством и неприкосновенностью человеческой жизни", и политике, основанной на соглашении и компромиссе, свидетельствуют разве что о наивной приверженности автора идеалам либерализма, но никак не о его философской проницательности.

Ю.В. Стребкова, канд. філос. наук, доц., НТУУ "КПІ", Київ
strebkova@i.ua

РЕДЕФІНІЦІЯ ПОНЯТЬ ВЛАДА ТА СИЛА У ҐЕНДЕРНОМУ ВИМІРІ

Владні стосунки були відомі людству у всі часи. Найжаданіша для політиків, пристрасно бажана для заможних людей та оманлива для довірливих громадян влада залишається й понині привілеєм, оволодіваючи яким людина одразу змінює свій статус. Філософи, починаючи з античності, і до новітніх часів розглядали здебільшого владу у контексті політики, хоча у владних концепціях політику визначають як застосування влади. Ґендерні дослідження не стали винятком. Сам концепт ґендеру визначається через систему панування і володарювання, у якій конструюються ґендерні відмінності.

Сучасні британські соціологи Н.Аберкромбі, С.Хілл, Б.Тернер, наводячи ряд підходів до бачення владних стосунків у сучасному суспільстві, зазначають, що влада є спірним поняттям, використання якого невідворотно викликає критичні запитання. М.Вебер, розглядаючи феномен влади через низку таких понять, як воля, цілеспрямована діяльність, досягнення мети, конфлікт і спротив, розкриває сутність влади через волю індивідів. Визначаючи владу як здатність спрямовувати процеси події, дії та поведінку людей у бажаному напрямі, сучасна філософська думка, ґрунтуючись на підходах М.Вебера, зосереджується здебільшого на індивідуальних та внутрішньогрупових взаємодіях, залишаючи поза увагою ряд аспектів, пов'язаних з філософським змістом влади. У традиціях марксизму розглядати владу як похідну від класових відносин. Зокрема марксистки зауважують, що "влада" та "власність" – є не лише однокореневими словами, але й спорідненими поняттями. Цікаво, що у 5-томній філософській енциклопедії 1960 р. загалом відсутні терміноstatті "Влада" та "Владарювання" ("господство", рос.). Філософський словник "Людина і світ" сучасних українських авторів Н. Хамітова та С. Крилової, які неодноразово торкалися теми влади та міжґендерної взаємодії, також не містить окремої терміноstatті про владу. Бінарна ж опозиція ґендеру та статі

визначається через ґендерну рівність, яка, на думку авторів є одночасно базовим концептом та ідеологемою.

Подібно до того як марксистки підходили до проблем влади у безпосередньому зв'язку із експлуатацією, ґендерологи – пов'язують її із дискримінацією. Робота К.Міллет "Сексуальна політика" розкриває зміст міжґендерної боротьби за владу. Аналізуючи актуальні роботи Енгельса авторка дійшла висновку, що подолати владу патріархату можна шляхом сексуальної революції та назве останню "найтяжчою ерессю" [*Мілет К. Сексуальна політика: Пер. з англ. – К., 1998*]. Саме у ересі вбачали небезпеку представники середньовічної влади, адже за релігійними апологетами міцно закріплено постулат про верховенство первопричинної божественної влади, котрій підпорядковане все суще. Відійшовши від релігійної агностики стає зрозумілим, що догматичність віри не сприяє з'ясуванню сутності феномену влади. Тобто, поза межами ідеологічних позицій, політичних вподобань та релігійних переконань питання про сутність та походження влади не має найбільш загальних фундаментальних характеристик, що відзначали Е.Гідденс, А.Гелен та інші. Обґрунтовуючи існуючу ієрархію у сфері міжґендерної взаємодії, знані мислителі Аристотель, Аврелій Августін, Фома Аквінський, Томас Гоббс та Роберт Філмер застосовували різні філософські підходи та розглядали різні аспекти влади, залишаючись у межах патріархальної ідеології. Автори феміністичного напрямку вважають поняття "сила", "влада" та "панування" концептуальними для ґендерних досліджень, наводячи зазначені поняття у описово-оглядовій формі та надаючи особливого значення лише проявам та прикладам патріархальної влади. Отже, питання про природу сили та влади у ґендерній теорії недостатньо опрацьованим.

Слід зазначити, що спільним у розглянутих підходах є поєднання влади із ідеологією. Погоджуючись, зазначимо, що, на нашу думку, ідеологія є шляхом перетворення сили на владу. Нами пропонується концепція влади як здійсненої, реалізованої сили. Імпонує думка Б.В. Маркова, який вважає владу інституціалізованою силою, але наші погляди стосовно трактування сили різняться. Онтологічний зміст та філософське застосування терміну "сила" опрацьовано у роботах Н. Макіавеллі, Г. Гоббса і Б. Спінози, Г. Лейбніца та І. Канта. Наприкінці ХХ століття трактування влади та сили зазнало суттєвих змін. Будемо вважати силою якісну перевагу за певним параметром. Наприклад, на біологічному рівні – сила м'язів, витривалість, агресивність; на рівні індивіда – інтелектуальні здібності, фізична спроможність, соціальна активність; на соціально-економічному рівні – наявність капіталу та відношення до засобів виробництва. Праці С.Ароновиця присвячені розгляду взаємозв'язку науки, влади та ідеології. М.Вебер нарівні з багатством і знанням вважав силу одним із джерел влади. На нашу думку, знання та капітал є лише формами сили. Тобто сама по собі наявність знань, багатства або інший вид потенціалу є силою, яка, втілюючись у відповідній ідеології, реалізується або здійснюється у владу. Аби сила реалізувалася у владу, необхідно, щоб обрана (сформована) ідеологія була адекватною силі. Тобто, відповідала структурі цінностей у масовій свідомості. У разі, якщо форма виразу буде також адекватною, то сила реалізується у владу. Якщо одна з цих умов не

виконується (наприклад, ідеологічна форма є неприйнятною для спільноти), сила залишається потенціалом і не реалізується у владу.

Патріархальна ідеологія має значний вплив на процес невинного формування соціальних взаємодій. Априорне панування чоловіків над жінками, про яке згадувала ще Сімона де Бовуар, свідчить про універсальність патріархальної ідеології для реалізації існуючої в суспільстві влади. Суб'єкт влади, обираючи патріархальну ідеологію, "приречений на успіх", оскільки він діє в умовах патріархального устрою, який передбачає ряд деформацій суспільної свідомості. Патріархальна ідеологія надає можливість здійснитись будь-якій владі, залишається тільки обрати відповідні механізми втілення. У ґендерно диференційованому суспільстві над біологічними розбіжностями формується надбудова у вигляді ієрархії соціально-рольових статусів. У сфері міжґендерної взаємодії достатньо лише визнання нормативності сексизму, щоб конфлікт інтересів був вирішений на користь патріархальної позиції. Історія розвитку людства переповнена яскравими прикладами реалізації різних видів сили у владу чоловіків над жінками.

Я.В. Ташпулов, здобувач, ІВО АПН України, Київ

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЯК СПРОБА ПРИМИРЕННЯ СТОРІН У ДИСКУСІЇ КОМУНІТАРИСТІВ ТА "ЧИСТИХ" ЛІБЕРАЛІВ ЩОДО ЦІННОСТЕЙ

Спочатку слід окремо зупинитися на суті дискусії, що розгортається всередині ліберального табору між так званими комунітаристами (Чарльз Тейлор, Майкл Сендел, Аласдер Макінтайр, Філіп Зелцнік, Емі Гутман, сам Чарльз Тейлор та інші) та представниками "чистої" філософії лібералізму лібералами" (Джон Роулз, Рональд Дворкін, Ісайя Берлін, Віл Кімліка, Роберт Нозік та інші).

Для комунітаристів базовими є такі тези:

1. Звинувачення опонентів в хибному і непоправному індивідуалізмі (при цьому сучасні комунітаристи спираються на позиції Арістотеля та Гегеля: перший вважає джерелом зародження справедливості спільноту, другий постулює феномен людини як історично зумовленої істоти).

2. Відродження ролі спільнот, колективних цінностей, збереження традицій спільноти.

3. Критика відірваності особистості в розумінні чистого лібералізму від її зв'язків із спільнотою, так би мовити, метафізичного "вільного плавання" Я.

Відповідь "чистих" лібералів є наступною:

1. Спираючись на базовий індивідуалізм, суспільство все ж слід розуміти як конструкт, побудований на засадах чесної кооперації, де найвищими колективними цінностями є консенсус і свобода, а найвищою індивідуальною – а отже, і цінністю спільноти – справедливість.

2. Примат громадянських свобод без жорсткої прив'язки до членства в спільноті (вірніше – надання другорядного значення спільноті) завдяки усві-

домленню індивідом самого себе як переконаного в раціональній вірності свого поточного становища і в цілях свого майбутнього.

Слід зазначити, що обидві групи припускаються однієї й тієї ж самої помилки: погляди і одних, і інших лишають за дужками той факт, що ані конституюча сила спільноти, ані індивідуальна воля, не здатні убезпечити ані спільноту, ані індивіда від абсолютизації тієї чи іншої цінності.

Для комунітаристів цінністю є спільнота, для "чистих" лібералів – свобода індивіда. Вихідна хибність обох позицій виявляється у тому, що, здавши свої позиції, один з таборів змушений приставати на позицію своїх опонентів: якщо буде панувати спільнота, не буде йти мова про права індивіда в розумінні їх ексклюзивного вшанування; запанує гранично вільний індивід – не лишиться місця для інтересів спільноти і для її ролі в об'єднанні індивідів.

Певною мірою вищезазначена дискусія відтворює основні ідеї дискусії в межах німецької філософії, яка розгорнулася між Г.-Г.Гадамером та Ю.Габермасом щодо суті традиції. Для Гадамера традиція є вищою смисловою реальністю, лише в межах якої можлива будь-яка осмислена дія людини, тому навіть бунт проти традиції можливий у самих її межах – як гранична форма її інтерпретації. Для Габермаса ж людина хоча й виростає у реальності певних традицій, однак набуваючи повноліття власного розуму (див. розуміння Просвітництва І.Кантом), кожен свідомий член суспільства здобуває змогу, яка є не просто правом, але і обов'язком громадянина, самостійно приймати рішення щодо визнання чи невизнання значущості традицій щодо власної долі. Людина, як переконаний Габермас, може щонайменше нейтралізувати дію традиції на себе – завдяки свідомій і послідовній раціональній її критиці. У цій формі дискусія Гадамера і Габермаса майже повністю формує дискусійне поле, яке потім було відтворене у американській політичній філософії. Однак, пізніше Габермас привніс у цю дискусію суттєве доповнення, яке, на наш погляд, дозволяє не лише вийти за межі його протистояння з Гадамером, але і за межі протистояння комунітаристів та "чистих лібералів". Спочатку у тих і у інших протистояння редукувалося фактично до проблеми міри впливу розуму та волі людини на соціальну реальність: Гадамер та комунітаристи значно обмежували можливості волі і розуму індивіда, ранній Габермас та "чисті" ліберали надмірно покладалися на спроможність пізнання та впливу індивіда. Звернувшись до проблематики інституалізації громадянського суспільства, а згодом – до вивчення суті суспільного консенсусу на засадах комунікації та дискурсу Габермас виводить дискусію з рівня можливостей індивіда на рівень можливостей спільноти. І нехай за цього він все ще залишається "хорошим утопістом", надмірно покладаючись на вплив раціонального дискурсу на розв'язання суспільних проблем, втім, сама ідея комунікативного розв'язання дилеми укорінення цінностей (у спільноті чи у індивіді) видається набагато адекватнішим підходом до її розуміння. Габермас, на відміну від комунітаристів, не ідеалізує спільноту як джерело цінностей, яке знаходиться за межами критики, навпаки – вона набуває у нього діяльного статусу суб'єкту колективної дії.

"ПЕРЕЖИВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ" В ФІЛОСОФІЇ ПЕРСОНАЛІЗМУ М. БЕРДЯЄВА

Розглядаючи важливе для персоналізму "переживання екзистенції", варто підкреслити кілька моментів.

Перше. "Ядро" екзистенції як події – протиріччя між безпосереднім і опосередкованим, чуттєвістю та розумом. Згадаємо, як розуміє розум, ratio, новоєвропейський раціоналізм: розум є опосередкування. Це означає, що розум систематично переглядає, вивчає, свій зміст [Бердяєв Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – М., 2004. – С. 287]. Відповідно, він повинен гранично уважно ставитися не тільки до змісту, але й до засобів аналізу. Таке тестування і є опосередкування, рефлексія. Відповідно до методу картезіанського раціоналізму, вона дає розуму можливість, по-перше, засумніватися в точності свого стартового розуміння; по-друге, розібрати, що заважало такій точності мати місце; по-третє, зберігати деякі сумніви із приводу можливості досягнення абсолютної точності, а тому одержати деякі нові пізнавальні результати. При такому розумінні, розум є дещо безпосереднє. Інакше кажучи, він – у кожному разі знаряддя об'єктивації, а не сама об'єктивація.

Уточнимо, що ж таке безпосередність, "вигнана" з меж креативного розуму? З одного боку, її можна трактувати як чуттєвість, – відчуття (у широкому змісті) конкретного існування. Але якщо для безпосередності немає місця в діяльності розуму, – у розумінні, – тоді з чим він, власне, залишається? Звичайно, припустимо стверджувати, що при опосередкуванні безпосередність не зникає, а "знімається" (Гегель). Подібне пояснення, проте, не може вважатися задовільним, – хоча б тому, що неможливо проробити дорогу назад від рефлексивного розумного висновку до конкретного переживання. Спроба підмінити унікальне переживання вказівкою на можливість експериментувати, роблячи якісь дії під впливом розумового процесу, тільки демонструє глибину виникаючої при опосередкуванні прірви між розумом – і безпосереднім, конкретним (повернення до переживання в експерименті носить штучний, опосередкований характер).

Таким чином, можна зробити висновок: протиріччя між безпосереднім й опосередкованим у розумі в межах класичного раціоналізму не розв'язується. Персоналізована філософія творчості М.Бердяєва пропонує свій варіант підходу до даної теми, ґрунтуючись на ідеї вихідної парадоксальності існування. Погоджуючись із Кантом [Бердяєв Н.А. О назначении человека // Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. – С. 3] (а не з Гегелем!) у питанні про неминучість опосередкування, він наполягає на поєднанні безпосередності екзистенціального переживання й екзистенціального опосередкування.

Таким чином, мова йде про переживання "другого порядку" – про відчуження, самого процесу мислення [Бердяєв Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – С. 274], що може бути класифіковане як безпосередній акт творчого діяння суб'єкта. При цьому філософія – "не мрія": вона не є

сентиментальне міркування, що опирається на "подобається – не подобається" [Там же. – С. 282]. І в той же час вона переборює "хворобу рефлексії" [Там же. – С. 282–283], – самозамилування розуму, здатне аналізувати лише свою власну структуру й "сумніватися" у своїй здатності до виходу на межу трансцендентного [Там же. – С. 273]. Творча філософія як анти-догматична потребує не тільки скептичного сумніву і критицизму, а дію. Таку дію, "що впускає" у розум Таємницю [Бердяев Н.А. Самопознание // Русская идея. – М., 2004. – С. 94], нерозуміння, парадокси, напругу переживання суперечностей. А значить, її завдання – не з'ясування "логіки наукового пізнання" [Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – С. 291] (оскільки докази "завжди перебувають у середині", вони є проміжний етап мислення) [Там же. – С. 285]. Завдання творчого мислення – розкриття інтуїтивно даного буття трансцендентного.

Друге. Сам характер переживання, зрозумілого таким чином, відсилає до моралі [Бердяев Н.А. Самопознание. – С. 96]. Аристотель у свій час зазначив: у моральний вчинок включене не тільки знання, але й "звичка діяти доброчесно". Вважається, що це твердження полемічно загострене проти відомого твердження Сократа "чеснота є знання". Однак, якщо згадати проміжний варіант, запропонований Платоном, то стає зрозуміло, що Аристотель уточнює своє сприйняття думки Сократа.

Платон стверджує: мораль є "правильна думка з поясненням (Логосом)". Таким чином, мораль – безпосереднє знання (і в цьому сенсі – чуттєве переживання), плюс рефлексія про це знання, що сполучається з ним.

У цьому ж ряду, безсумнівно, стоять міркування Канта про мораль, що розкривають її як "відбиток" волі у світі природи. Безпосередність для людини цього сліду полягає в неможливості буття моралі з яких-небудь зовнішніх її фактів (наприклад, виходячи із природних або соціальних (інституціональних) закономірностей). Тому саме моральність як відбиток людського стає безпосередньою даністю тотого ж людини.

Третє. Переживання існування завжди відбувається в полі спілкування. Екзистенціальний центр такого спілкування – волевиявлення; "периферія" – людство, інші люди. Екзистенціальний центр "притягає" їх до себе, соборно "збираючи" дух – особистий початок, що перетворює індивідуальність [Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – С. 272]. Ситуація "притягання" екзистенціального центру не є наслідок навмисного "спеціального зусилля" [Бердяев Н.А. О назначении человека. – С. 135] з боку людини. Вона просто – є, як є у всякої особистості своєрідний "внутрішній компас", орієнтований убик інтуїтивно присутнього центру. І цей компас не можна знищити, – навіть якщо людина ніяк не використовує його у своєму реальному житті.

А.О. Турос, студ., КНУТШ, Київ

УПРАВЛІННЯ ТА ІНФОРМУВАННЯ ЩОДО РИЗИКУ ЯК НЕВІД'ЄМНА СКЛАДОВА СУЧАСНОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ПОЛІТИКИ

Кожен день людина зіштовхується з незчисленною кількістю екологічних чинників хімічної, фізичної та біологічної природи, які можуть істотно

впливати на ризик втрати здоров'я та життя. Для багатьох громадян нашої країни авторитетом є релігія, яка надає головні правила поведінки. правила, які придатні до застосування у житті, вона несе ті високі ідеали, які породжує людська думка та людські почуття. Для іншої половини населення авторитетні різні політичні партії, ідеї яких більшість сприймає як настанови, наділяючи свої серця непохитною вірою, люди вірять, довіряють і саме тому часто знаходять виправдання будь – якому слову чи вчинку. Інші ж надають перевагу не довіряти нікому і дотримуватися своїх власних правил у житті, та хоча можливо бути незалежним та аполітичним, знаходячись увесь час у соціумі? ... Можливо, проте все одно людина існує у певному середовищі, і повинна пристосовуватися до оточуючого світу. Оцінка ризику, аналіз ризику, управління ризиком та інформування щодо ризику є відносно новими поняттями сучасної політики. За історичними джерелами перші експерти з оцінки ризику з'явилися ще у Стародавньому Вавілоні, де вони радили людям як приймати рішення за умов ризику чи невизначеності. На межі XVIII–XIX століть оцінка ризику та управління ризиком увійшли до повсякденної практики банкірів, страхувальників та підприємців. На початку XX століття розпочалося систематичне вивчення численних факторів ризику та шкідливих ефектів для здоров'я, пов'язаних із розвитком і широким впровадженням у виробництво нових технологій. У 30-х роках минулого століття було накопичено чимало даних щодо інтенсивності і тривалості впливу небезпечних речовин на робочому місці та станом здоров'я працюючих. Протягом наступних десятиріч були встановлені науково обґрунтовані норми безпечного впливу таких речовин на здоров'я людини.

Проблемою збереження здоров'я та довголіття займалися ще за часів стародавнього Китаю, Індії, Греції та Єгипту, саме у ті часи формуються головні правила, які ми називаємо "веденням здорового способу життя". Технічні досягнення людства здійснили якісно новий прорив у всіх галузях людської діяльності. На порозі третього тисячоліття надзвичайно актуальними стають переосмислення людством шляхів подальшого розвитку і достатньо об'єктивна оцінка загальнолюдських перспектив. Ризик – це можливість настання певної небажаної події (стихійні лиха, вибух на виробництві, падіння курсу акцій, фінансове банкрутство, поранення, захворювання, втрата працездатності і т. ін.). Таким чином можна стверджувати, що ризиком є чисельна ймовірність настання однієї з таких подій. Людина постійно піддається такому, часто необмеженому, неусвідомленому ризику з боку негативних чинників довкілля, що вимагає формування суспільного рівня екологічної свідомості у відношенні до чинників ризику антропогенно зміненого урбанізованого середовища існування. Цілком очевидно, що різні види ризиків супроводжують нас протягом всього життя.

Подальший розвиток суспільства в гармонії з природою неможливий без перегляду світоглядних і ціннісних засад ставлення людини до світу. Збереження життя, "благоговіння перед життям" (А. Швейцер) має стати основним виміром формування екологічної свідомості суспільства заради його майбутнього.

КОМУНІТАРИСТСЬКА КРИТИКА ІНДИВІДУАЛІСТСЬКОЇ МОРАЛІ

Одним з суттєвих каменів спотикання модерного філософського лібералізму, який найбільш яскраво засвідчує необхідність вести мову про лібералізму в множині, є дискусія між індивідуалістами та комунітаристами. Ричард Рорті, представник непрагматичної філософської традиції, запропонував поділ цих двох таборів на кантіанців та гегельянців або постмодерністських буржуазних лібералів. Дана суперечка є реакцією на виклики часу, адже суть її полягає в тому, що комунітаристи закидають індивідуалістам хибність розгляду членів суспільства як атомізованих індивідів, через що суспільство постає як дискретна структура, а індивід набуває небезпечних дезінтегруючих рис ідентифікації себе через протиставлення спільноті.

Дійсно, такі негативні тенденції сучасного життя західних країн як старіння населення, велика кількість розлучень та зниження народжуваності не можуть не викликати намагання захистити людину як істоту перш за все соціальну через наголос на переоцінці привілеїв соціальної детермінації. Для Мілля півтора сторіччя тому було очевидним те, що свобода приватної індивідуальності є абсолютною, а суспільна відповідальність обмежується незаподіянням шкоди свободі інших. Змінилися епохи, і таке становище є вже тією тезою, яку більше схильні критикувати, аніж сприймати беззаперечно. Комунітаристи, серед яких такі імена як Майкл Сендел, Чарльз Тейлор, Аласдер Макінтайр та інші, заперечують атомізуючу настанову в антропології індивіда, вони говорять про те, що кожна людина вмонтована в соціальну реальність і є невідокремлюваною від таких її інституціалізованих проявів як сім'я або культурна спільнота. Людина на переконання комунітаристів не мислиться поза соціальною взаємодією з іншими членами суспільства. Рорті зазначає, що кантіанці або індивідуалісти (все ті ж Ролз, Дворкін, Кімліка), описуючи риси, притаманні індивідові, апелюють до універсальних моральних сутностей (через це він і називає їх кантіанцями) та ведуть мову про "людину взагалі" – про абстракцію, оперувати якою на практиці неможливо. В сучасному лібералізмі, за влучним зауваженням Філіпа Зелцніка, превалює занадто невинуватана переконаність в силі подібних абстракцій.

Проте даний етап критики ліберального індивідуалізму не є повторенням старих мотивів. По-перше, комунітаристська критика лунає зсередини "родини лібералізмів". Не можна казати, що комунітаристи заперечують базові ліберальні настанови, такі як політична та економічна свобода і рівність. Їх критика стосується, так би мовити, ліберальної онтології та етико-моральних засад лібералізму. По-друге, як переконує американська дослідниця з Принстона Емі Гутман, якщо в недалекому минулому основним ідейним джерелом для критиків лібералізму слугував Маркс (і це не дивно), то з крахом соціалістичних режимів база для критики змістилася в бік етико-соціальних дослідів Арістотеля та Гегеля, а приналежність власне критиків трансформувалася з відкритих ворогів ліберального способу існування суспільства на членів самої ліберальної спільноти.

Чарльз Тейлор звертає увагу на той парадокс, що індивідуалістські концепції набувають рис теорії про пріоритет прав [primacy-of-right theories]. Атомізований індивід завжди наділений корпусом особистих прав "просто як людина", а обов'язкам перед іншими індивідами, перед суспільством та перед державою надається другорядна та похідна роль. Це породжує певний дисбаланс, а найцікавіше те, що пріоритет прав над обов'язками сам по собі формулює метаобов'язок дотримання та поваги до індивідуальних прав.

Майкл Сендел вважає, що індивідуалістський лібералізм має хибну метафізичну основу, через що завжди є помилковим в своїх апеляціях. Стверджуючи індивідуалістичну концепцію справедливості в редакції Ролза, представники індивідуалізму залучають до розгляду невірне з точки зору Сендела розуміння особистості, яке постає астрально екзальтованим і підчас зовсім не враховує того факту, що багато в чому кінцева особистість, індивід є обумовленим і ідентифікує себе через соціальні зв'язки. Тобто розмисли про індивіда обов'язково мають включати в себе його становище в спільноті і без врахування спільноти є безглуздими.

Аласдер Макінтайр йде далі, та доволі радикально в своїй найвідомішій праці "Після справедливості" говорить про те, що сучасному лібералізму взагалі бракує основ. Лібералізм, на думку Макінтайра, не є таким, що ґрунтується на уніфікованому типі соціального функціонування, всі ліберальні спільноти мають кожна свої особливості, тому й моральні судження від спільноти до спільноти набувають іншої генези та водночас втрачають універсальність, на якій наполягають і яку відстоюють індивідуалісти. За словами Макінтайра, посилення на мораль в такому випадку є або фальшивим, або ж мораль постає як суто релятивістична система довільного індивідуального вибору, тобто не зовсім як мораль в її традиційному розумінні.

Комунітаристи, недарма поіменовані Рорті гегельянцями, відстоюють позицію Гегеля в його критиці Канта, а саме в питанні пріоритетності права над благом. Пов'язане з цим уявлення про людину з необхідністю включає в себе окрім вже описаної атомізованості ще свободу в індивідуально обумовленому доборі цінностей та етичних дороговказів власного життя. Індивідуалісти надають іншого значення феномену соціальної взаємодії. На їхню думку, вона є предметом домовленостей між індивідами та не існує без їхньої волі, проте комунітаристи стверджують, що соціальна реальність – самостійна в тому плані, що може існувати за довільного набору індивідів, які приймають в ній участь. Посилаючись на Гегеля, комунітаристи відкидають погляд на людину як на істоту, вільну від історичної зумовленості. Тракткування спільноти в термінах її підлеглості волі індивідів, на думку комунітаристів, є хибним. Спільнота виступає своєрідним гарантом об'єктивності цінностей, тому що політичний нейтралізм (звільнення політичного дискурсу від пропагування універсальної концепції блага) у викладі Дворкіна та інших індивідуалістів невідворотно тягне за собою, окрім систем альтернативного матеріального розподілу та політичної репрезентації, проти яких комунітаристи ніколи не заперечують, ще й більш небезпечний ціннісно-моральний релятивізм.

Дискусія між індивідуалістами і комунітаристами триває, і вже зараз можна констатувати, що вона надала новий поштовх до переосмислення взає-

мовідносин людини та суспільства не тільки всередині ліберальної спільноти, але й взагалі в сучасній західній філософській думці. Будучи реакцією на виклики часу, дана критика стала досить продуктивною та народила багато новаторських ідей. Цінність цього процесу, на нашу думку, є очевидною.

Н.М. Ховрич, асп., НТУУ "КПІ", Київ
khovrich_n@ukr.net

ВЛАДА ЯК ЗАСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ

Категорія влади є центральною у соціально-філософському знанні в цілому і політичній науці зокрема. Влада, передусім, це соціальне явище, філософський феномен, який не обмежується лише політичним аспектом.

Протягом всього розвитку суспільних відносин владу розглядали як відношення нерівних партнерів. Існує безмежна кількість концепцій розвитку категорії влади. Інтерпретувати владу в термінах волі (суб'єктивної чи колективної) і дихотомії "господар-раб" почали ще Платон і Аристотель. Останній підкреслював, що влада необхідна перш за все для організації суспільства, яке не може бути без підкорення всіх учасників єдиній волі, для підтримки його цілісності і порядку [Аристотель. Політика. – М., 2002].

В доктрині європейського лібералізму (Дж. Локк, Т. Гоббс) знаходять свій розвиток раціоналістичні погляди на природу і функції влади. Для Т.Гоббса, наприклад, влада – це засіб досягти Блага в майбутньому, і саме життя є вічне і невинне прагнення до влади, яке припиняється лише зі смертю, тобто влада – це скоріше "влада робити", ніж "влада над людьми", вона направлена на об'єкти бажання, на результати діяльності. Також ідея доцільності механізму державної влади знаходить своє обґрунтування в теорії "суспільного договору" і т.д.

В роботах класиків марксизму акценти зміщуються на дослідження політичної влади, яка заснована на класових антагонізмах і яка визначається матеріально-виробничими відносинами.

На початку нинішнього століття Макс Вебер визначав владу як можливість індивіда здійснити свою волю всупереч опору інших [Weber M. Economy and Society. – New York, 1968. – Vol. I. – P. 53]. Саме в концепції німецького дослідника проводиться чітка відмінність між основами владних відносин і сферою реалізації влади. В середині століття Г. Лассуелл і А.Каплан розглядали застосування влади як акти, що впливають на когось або зумовлюють інші дії [Lasswell D., Kaplan A. Power and society. – New Haven, 1950. – P. XIV].

П.Морріс стверджує, що влада – не просто спосіб впливу на когось або на щось, а дія як процес, направлений на зміну (когось або чогось) [Morris P. Power: a Philosophical Analysis. – New York, 1987]. Про те ж говорить і А.Гідденс: володіння владою означає здатність міняти порядок речей. Він зазначає, що "влада за своєю природою не є пригнобленням", вона просто є "здатність обирати образ дій або можливість добиватися результатів"; як така вона не являє собою перешкодою на шляху до свободи і емансипації, а як раз слугує для них проміжною ланкою, посередником" [Giddens A. The Constitution of Society. – Berkeley, 1984. – P. 257]. Володіння владою є в даному випадку не що інше, як здатність діяти усвідомлюючи моральну відповідальність.

Без поняття влади ми позбавлені здатності судити про дії владних структур, рівно як і можливість засуджувати їх чи довіряти їм. Влада включає поняття про "здатність" і "можливість", а володіння нею рівнозначне тому, що від когось або від чогось залежать результати або наслідки здійснених дій, які вплинуть на існування, інтереси та обставини, тобто створення відповідного простору. В нашому випадку ми розглядаємо освітній простір, який, враховуючи смислове наповнення його структурних компонентів, розуміється як певним чином упорядкована структура, яка характеризує всі процеси, форми, траєкторії руху і виражає відношення між об'єктами освітньої діяльності, забезпечуючи соціальну та особистісну значущість результату удосконалення здібностей і поведінки її суб'єктів. Він відображає систему соціальних зв'язків та відношень у галузі освіти, характер взаємовідношень суспільства і соціальних інститутів (політичних, освітніх тощо), пов'язаних із задоволенням освітніх потреб суспільства. Тут категорія влади розглядається як "стимулюючий чинник" формування і організації освітнього простору.

Освіта є спосіб генерування влади, при чому один з найбільш ефективних. У рамках соціальної філософії, соціології та економічної науки влада розглядається як система організації освітнього процесу, органічна складова суспільної системи організаційної людської діяльності. Являючись фактором соціально-економічного прогресу, освіта відноситься до пріоритетних аспектів політики держави. Отже, освіта – це суспільне благо, що належить до основних ресурсів суспільства, регулювання і розподіл яких є реальним об'єктом та сферою владних відносин. Окрім того не слід забувати, що цей ресурс сам по собі спроможний підвищувати потенціал впливу і сили влади. У зв'язку з цим ми можемо стверджувати, що влада – це насамперед контроль і розподіл ресурсів суспільства, а політика – це сфера обміну ресурсами або регулювання ресурсообміну через владні, державні механізми. Однією з найактуальніших проблем світового масштабу є підвищення ефективності і компетенції керування освітніми процесами, пошук раціонального, з погляду потреб сучасного суспільства, співвідношення централізації та децентралізації в розвитку освітніх систем та освітніх стратегій тощо. Отже між владою і освітою повинен існувати постійний діалог.

Тому оптимальна освітня політика потребує глибоко обдуманого, стратегічно вивіреного мислення зі сторони політиків, які приймають рішення, чіткого уявлення соціального змісту самої освітньої політики. Адже принципово значущим з огляду на це є з'ясування ролі і місця системи освіти в соціокультурних змінах, безпосередньої її причетності по відношенню до кожного індивіда.

Українське суспільство переживає період глибоких структурних соціокультурних змін. І в суспільстві, і в самій освіті відбулися серйозні зміни, сенс і значення яких обумовлені сучасними освітніми трансформаціями.

Освітня політика все більше стає обов'язковим фактором, який здатний впливати не тільки на розвиток освіти, а й всього українського суспільства. Виходячи з "кризової" ситуації вітчизняної освіти яка склалася, виникає необхідність філософського тлумачення категорії влади, яка відображає розвиток освітньо-політичних відносин що формуються навколо нової категорії "академічного капіталізму" та супутніх йому понять.

ЦІННІСНІ ЗМІНИ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ НА ШЛЯХУ ФОРМУВАННЯ НООСФЕРНОЇ СВІДОМОСТІ

Сучасна цивілізація на початку III тисячоліття опинилась у ситуації вибору подальших шляхів освоєння світу. Гостро постало питання про співвідношення раціонального та чуттєвого, логічного і ціннісного в мисленні та поведінці людини. На хвилі технологічного підйому опинились проблеми виживання людини, оскільки тягар досягнень цивілізаційного розвитку почав загрожувати фізичному існуванню людства. В зв'язку з цим виникає необхідність всебічного аналізу місця людини в нових умовах.

Останнім часом почало формуватись принципово нове розуміння "природного". Бурхливий розвиток інформаційної технології ставить питання про можливості видових змін людини до безпосереднього отождоення з машиною. Технологічний фактор стає одним з найважливіших у виживанні людини як біологічної істоти. Подібні перспективи ставлять перед нами проблему моральних цінностей, їхнього впливу і зв'язку з технологічним втручанням у єство людини. В інформаційну епоху крилатий вираз Ф. Бекона "знання – сила" звучить як ствердження безмежної влади людини як над природним, так і штучним середовищем існування. Найнебезпечніше в цьому – зникнення розуміння цінності життя.

Наука і технологія є тими інструментами в руках людей, за допомогою яких вони мають намір укріпити життя, зробити так, щоб "живого" на планеті було якомога більше, щоб людина могла в повній мірі насолодитись життям. З іншого боку, чи достатньо сама людина мудра і кваліфікована, щоб використовувати ці інструменти для створення, а не для руйнування. В якій мірі людина усвідомлює себе як частину природи, наскільки співвідносить свою діяльність з еволюційними процесами?

На даному етапі важливо зберегти життя як таке. Далі необхідно зробити еволюцію керованою, тобто, завдяки інформаційним можливостям, людство може здійснити ідею саморегулювання життєвих еволюційних процесів. Таким чином, виникає об'єктивна необхідність у симбіозі раціональної і ціннісної основ як головної ментально-поведінкової установки людини в її світогляді.

Абсолютизація раціонального метода досягнення дійсності в рамках, насамперед, західної цивілізації призвела до ірраціональних результатів – до знищення природних передумов буття людини, до ерозії ґрунтів, забруднення атмосфери і води, до зникнення багатьох видів тварин і рослин, а тому однобока орієнтація на раціональну організацію життя є на даний час безвихідною. Глобальне завдання трансформації взаємовідносин людина–людина, людина–природа, людина–штучне середовище потребує духовного відродження.

* Рецензент – В.С. Ратніков, д-р філос. наук, проф.

Фактично вихід з кризи неможливий без змін світоглядних орієнтирів. Можливо, треба пригадати античну форму світогляду, де людина була частиною космосу як єдиного цілого, і в той же час сама людина являла собою мікрокосм. Однак відродження духовних витоків, встановлення гармонії між людиною і світом повинні поєднуватись з новим розумінням цілей процесу технологізації діяльності. Отже людство вимушене рахуватись з проблемою формування "раціонального гуманізму" (М. Моїсєєв), що означає відмову від абсолютизації Розуму та ствердження тези про симбіоз природного і штучного начал у боротьбі за виживання. Вижити повинна саме людина, а не роботоподібна істота, тому критерієм свободи наукового пошуку слід зробити принцип гуманізму, а не техніцизму. Останній є лише доповненням до першого, що й утворює поняття раціонального гуманізму, який можна уявити як "некую метанауку о месте, целях, возможностях (и технологиях) бытия Человека как органической части Универсума" [Моисеев Н. Рациональный гуманизм // *Общественные науки и современность*. – 1992. – № 3. – С. 150].

Цілком закономірним є зростання інтересу до ідеї П. Тейяра де Шардена і В. Вернадського про "ноосферу". Цим терміном, введеним для позначення нового стану в процесі космогенезу, Вернадський називав етап еволюції біосфери, обумовлений цілеспрямованою діяльністю. На його думку, найближче природне оточення людини – біосфера – знаходиться в постійному природно обумовленому змінненні, еволюціонує, її динамічна рівновага забезпечується саме завдяки змінам, а не навпаки. Відповідне відображення знайшли також ідеї Вернадського про ноосферу і живу речовину, яку він розумів як сукупність всього живого, в тому числі людини. "Биосфера как "земной и космический организм" связывается в единое целое живым. Именно живое вещество является носителем и создателем свободной энергии в таком масштабе, что она охватывает всю биосферу и определяет в основном всю ее историю" [Вернадский В. *Размышления натуралиста*. – М., 1977. – Кн. 2. – С. 95].

Ідеї Тейяра де Шардена і Вернадського були розвинені в концепції "суспільства знання", де розумова діяльність людини, особливо в науково-технічних формах, розглядається як основна сила, здатна кардинально змінити як саму людину, так і її цивілізаційне та природне буття. У цьому суспільстві майбутнього прогнозуються застосування досягнень науки і техніки з метою покращення життя, а також більшої безпеки у техносфері.

В результаті може сформуватись образ нового світу, де в межах єдиної планетарної інформаційної сфери буде створюватись цивілізація, побудована на знанні і регульована принципами демократії. Основи демократичної парадигми набудуть нових акцентів. Так, зокрема, свобода пізнання, а також діяльного застосування, реалізації знань та вмінь людини на практиці цивілізаційного розвитку повинні зміститись з абсолютистських позицій в бік усвідомленої необхідності і відповідальності. Таке зміщення акцентів об'єктивно обумовлене тим фактом, що людина повинна бути розумною у своїй свободі, оскільки від її "геологічного" за силою впливу техногенного тиску на природу залежить сама можливість існування життя на Землі.

ПЕРСПЕКТИВИ ЛЮДИНИ

Для того, щоб грамотно підійти до розгляду цього питання, треба, для початку, розібратися в тому, що таке людина. Над цим питанням замислювались, напевне, філософи всіх часів та народів. До нього є дуже багато різноманітних підходів, але практично всі філософи сходяться на тому, що головною відмінністю людини від інших істот є наявність у людини свідомості. На питання про природу, тобто про походження свідомості, філософи дають різні, а часто й протилежні відповіді і сьогодні. Але той факт, що людина стає саме тою людиною, яку ми бачимо зараз, лише у суспільстві, заперечувати намагається лише дуже небагато мислителів. Тому й розглядати перспективи людини можна лише як перспективи суспільства.

Лише через перспективи суспільства можуть з'явитися перспективи людини. Але з такою точкою зору солідарна вже набагато менша кількість філософів, та й ті мають різні погляди на перспективи розвитку людини (людства). Ось, наприклад, представники Римського клубу (серед яких такі відомі науковці як Денніс Медоуз та Ауреліо Печчеї) притримуються думки, що подальший розвиток людини можливий тільки при зупиненні приросту населення та значному зниженні споживання всіляких благ. В своїй доповіді "Перспективи зростання" (1972 р.) члени клубу, на чолі з Медоузом висунули тезу, що при даному темпі розвитку через 100 років життя на Землі може щезнути. З цим сперечатися важко, але представники Римського клубу акцентують на тому, що життя може щезнути через те, що стане більше людей та менше ресурсів, а ми вважаємо, що це може відбутися, але з причини неправильного способу виробництва та розподілу. І якщо виходом з цієї ситуації члени Римського клубу бачили "обмежене зростання і розвиток", яке для них означає зменшення народжуваності та зниження споживання для людей, то ми вважаємо, що виходом є зміна способу виробництва, і, відповідно до цього, зміна способу розподілу продуктів виробництва та зміна виробничих відносин. При кожній з таких змін відбувалися кардинальні зміни в житті людини. Це можна побачити, зробивши невеличкий ретроспективний аналіз.

Те, що ключову роль в визначенні перспектив суспільства відіграє спосіб виробництва, дуже добре видно на прикладі феодального способу виробництва. Оскільки в його основі лежало натуральне господарство, перспективи суспільства (не враховуючи дуже маленький відсоток аристократії) були дуже незначними. Частіше всього, вони зводилися до того, щоб працювати на землі й віддавати левову частку продукту панові – її власникові. І так рік за роком. Проходили століття, а суспільний устрій залишався незмінним і ніяких перспектив в рамках цього ладу не мало ні суспільство, ні окрема людина. Вважалося великим щастям, якщо людина була грамотною. Але для того, щоб, наприклад, керувати державою, треба було бути "голубої" крові.

* Рецензент – В.Д. Піхорович, ст. викл.

Після буржуазних революцій ситуація змінилась, але не набагато. Перед звичайною людиною відкрилося набагато більше перспектив. Людина вже може навчатися в університеті, мати недоторкану приватну власність, навіть керувати державою. Багато філософів, навіть сучасних, вважають капіталізм ідеальною суспільно-економічною формацією. Та на цей раз, замість "голубої" крові повинна бути вже набагато банальніша річ – гроші. На даному етапі тільки власники капіталу мають всі перспективи, бо ми бачимо, що в капіталістичних країнах тільки дуже забезпечені люди мають доступ до освіти та медицини. Так само вирішується питання з працевлаштуванням і тому проста людина практично немає шансів розвиватися самостійно вибраним шляхом.

З вищесказаного можна зробити висновок, що реальних перспектив у людини до цих пір ще не було. Точніше, вони завжди були, але у дуже маленькій частини людства. Тому перед нами постає завдання створити ці перспективи для людства, і через це – для кожної людини. І саме тут ми маємо подумати над тим, як створити ці перспективи. Для цього, в першу чергу, необхідно дати кожній людині якісну освіту та позбутися експлуатації в суспільстві, іншими словами – перейти від капіталістичного ладу до нової, посткапіталістичної (соціалістичної, комуністичної, назва тут не має значення) форми організації суспільства, для якої реальною метою стане всебічний розвиток кожної людини, а не тільки якогось окремого соціального прошарку. Потрібно переорієнтувати виробництво з виробництва заради прибутку у виробництво заради розвитку. Коли це відбудеться, то вже неможливо буде накопичувати всі блага в руках окремої частки людей, а вони будуть загальнодоступними. Це і дасть змогу надати перспективи всім, хто їх потребує, а їх потребують всі.

Тому, на даному етапі, перспективою людини є створення дійсно гуманістичного ладу, який і відкриє перед нею шлях до розвитку!

В.І. Чухно, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава

ГЕНДЕР І КУЛЬТУРА ЯК СОЦІАЛЬНІ КОНСТРУКТИ

За сучасних умов розбудови суспільства, коли основною базою функціонування виступає інформація, людина починає розглядатися як фактор, який в умовах швидкого техногенного розвитку створює шляхи для більш якісного і зручного поширення різноманітних даних. Утративши відчуття гармонійного співіснування як із зовнішнім світом, так і з внутрішнім "Я", індивід поступово починає повертатися до тих сфер суспільного життя, які б допомогли подолати це відчуження. Однією із таких є сфера культури, яка є своєрідним проявом людської свободи. Невіддільність культури як феномену, що визначає рівень розвитку усіх верств населення, від різних сфер соціальної діяльності людства, спонукає розглянути явище культури крізь призму ґендерних суперечностей, що стимулюють формування нових засад переоцінювання соціальної бази кожної нації.

Явище ґендерної соціалізації дає змогу трактувати статеву різноманітність керуючись не лише біологічними особливостями, а й спираючись на соціальні ролі, що зумовлені суспільними чинниками. На базі уже існуючих ґендерних досліджень, О.Вороніна пропонує 3 форми сприймання ґендеру:

1. Гендер як соціальна конструкція через механізми соціалізації, розподілу праці, гендерних ролей, мас – медіа, стереотипізування;
2. Гендер як мережа, структура або процес, тобто розуміння гендеру як стратифікаційної категорії разом з іншими стратифікаційними категоріями;
3. Гендер як культурна метафора у філософських і постмодерністських концепціях [Основи теорії гендеру: Навч. посіб. – К., 2004. – С. 124].

Якщо розглядати гендер як соціальну конструкцію, то ключовими формами такого дослідження будуть соціальні відносини. У нашому випадку, соціальною конструкцією є культура, а ключовою формою – тіло людини, яке постає як самостійно існуючий елемент, здатний функціонувати відокремлено від його біологічного сприйняття та, будучи не тотожним із людиною, вступати у контакт із соціальною сферою. Свободу, що отримує людина, ставши компонентою культури як самостійно існуючого феномену, ми спробуємо схарактеризувати як звільнення тіла від схоластичних догм. Важливим елементом розбудови держави виступає культурна людина, яка може мислити масштабно і бути здатною до креативних рішень. Культурологічна обізнаність особистості слугує запорукою успіху та певним чином запобігає конфліктності в ряді ситуацій. Питання культури має специфічний характер для представника кожного етносу, оскільки визначає обізнаність людини як із власне національними культурними цінностями, так і з надбанням інших народностей. Проте, значення культури може мати не лише масштабний характер (культура народів світу), а й мати більш обмежене звучання і бути представленою конкретними її носіями, у даному випадку такими суб'єктами постають чоловік та жінка.

Дослідник А. Чучін-Русов висуває твердження, що бінарногенетичний характер культури, який своєрідним чином повторює бінарногенетичний характер природи, дозволяє умовно розподілити всі культурні явища на два типи: перший – є жіночим, романтичним і має відношення до правої півкулі мозку; другий – чоловічий, класицистичний і має відношення до лівої півкулі. У деяких народів жіноче начало відповідає "пасивному" принципу природи, а також "емоційному", "імпульсивному". У дійсності чоловіче та жіноче начало в культурі проявляють себе постійно й незалежно від статі та людських зусиль.

У свою чергу О.Гомілко пропонує розглядати тіло як частину культури і вважає його безпосереднім її учасником. Людське тіло – це активний початок культури, один з її головних дієвих чинників, через який конститується сама культурна реальність [Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К., 2001. – С. 136]. Через тіло культура проявляє себе і робить своєрідним чином заявку на право існування як специфічний спосіб буття. Тіло є буттєвою реальністю, що відображає всі соціальні та культурні процеси. Культура в даному випадку має широкий зміст і дорівнює тому всьому існуючому, що може пропустити кризь себе людина. Будь-який соціальний факт можна зробити зрозумілим, варто лише перекласти його на мову тіла й висловити за допомогою рухів, міміки, поз, почуттів [Там само. – С. 139].

На думку дослідниці, тіло може носити і прагматичний характер, якщо воно виступає як передумова для подальшої реалізації культурних чинників, тому людське буття для свого існування потребує ту форму тілесності, яка є породженням культури. Тіло виступає своєрідним матеріалом, що здатне

виконувати висунуті культурою вимоги, які дозволяють певним чином реалізуватися людині професійно. Таким чином, тіло виконує три функції: символізуючу, ініціюючу й комунікативну. Антропологічні поривання стають основою культурної реальності, і культура постає як реакція на бажання тіла, а її форми є виявами тілесності.

Культура ніколи не стоїть осторонь людської тілесності. Вона розглядає кожну частину тіла як своєрідний знак, що є реакцією на якийсь факт діяльності, так, голова – це символ розуму, а серце – людяності, любові, жовч передає злість, є носієм чогось негативного [Там само. – С. 144].

Отож, тіло виступає як засобом творення культури, так і є її репрезентантом. Тілесні прояви відображають сприймання людиною оточуючого світу і є свідченням становлення її як частини соціуму. Культурний концепт кожної особистості дає уявлення про спосіб ідентифікації людини в суспільстві. Зміщення культурних акцентів з індивідуального на соціальне свідчить про надання переваги суспільним інтересам по відношенню з особистими та є початковим етапом гуманізації суспільства.

О.П. Шаповал, Хмельницький
sasha.shapoval@rambler.ru

ВПЛИВ СВІТОВОЇ КРИЗИ НА СУСПІЛЬНИЙ РОЗВИТОК

Сучасний світ все більше скочується у всеохоплюючу суспільно-економічну кризу. Кризові явища проникають у всі сфери суспільного життя, починаючи з економіки, політики і закінчуючи освітою культурою і мистецтвом. Капіталістичний спосіб виробництва, який ще вчора здавався твердиною, сьогодні руйнується на наших очах. Безробіття, злидні, суїциди, політичні чвари, військові конфлікти, терористичні акти – заповнили засоби масової інформації і наше повсякденне життя.

Чим в більшій мірі проявляє свою нездатність та неспроможність вирішення корінних, основоположних проблем людського існування капіталістичний спосіб виробництва, тим більш примарними стають перспективи його власного існування. Тим ясніше стає розуміння, що матеріальні, організаційні і культурні сили суспільства, що виростили на його основі не вписуються більше в вузькі рамки капіталістичних суспільних відносин. І чим більше радикалізується сучасне суспільство, яке вже не тільки не мириться з існуючими суспільними відносинами, а прямо виступає проти них, тим більш радикальними стають виразники його інтересів, представники сучасної літератури, мистецтва, філософської думки. Дух витверезування і зовнішнього реалізму іде з вулиць і просочується в кабінети мислячої частини суспільства.

Однією з характерних особливостей сучасної кризової епохи є намагання представників академічної науки шукати притулок від настирливих і нестерпних фактів жорсткої реальності у сфері виробництва рафінованих, виключно теоретичних викладок і постулатів. Кризова епоха руйнує їх усталені погляди на поступовий і міцний прогрес в розвитку суспільства і не дає можливості виправдовувати існуючий лад. Навіть якщо вони і критикують капіталіс-

тичну дійсність за її всеохоплюючу "владу грошей", бюрократію, відчуженість індивіда і т.ін., то і тоді вихід бачать в усталенні та удосконаленні капіталістичних суспільних відносин тільки вже на новому рівні. Де було б можливо, якимось чином, бажано безкровним, не підкорятися фактам економічної дійсності і піднятися над кругозором економічних інтересів капіталістичного господарства, щоб перейти в вищу сферу краси, сили, законності і порядку. Стати на сторону "людини", досягнення нею якогось рівня щастя, самозадоволення, самовпевненості і не зважати на всіляку там "техніку", "технологію", "промисловість", "виробництво", "закони розвитку" і т. ін.

Радикалізація широких народних мас свідчить про пошуки ними цілісного світогляду, здатного в атмосфері хаосу, руйнування підвалин, дати загальну оцінку всіх сторін матеріального і духовного життя. Цей світогляд повинен дати їм відповіді на конкретні питання, які зараз стоять перед ними в їх повсякденному житті і перед суспільством в цілому, а не допомагати володарюючим класам зберігати своє панівне становище над умами суспільства.

Сьогоднішня філософська думка намагається перетворити свідомість сучасного, одностороннього, в достатній мірі абстрактного індивіда в мірило для всіх епох і народів. З точки зору цієї нещасної свідомості, теперішня криза є чимось на зразок вічного конфлікту між ірраціональним потоком життя і закостенілою формою, що намагається всіляким чином його обмежити і задавити. Але в дійсності, сучасна криза капіталістичного способу виробництва являє собою чергове загострення перехідного етапу в нерівномірному розвитку більш широких суспільних процесів які не проходять прямолінійно, як простий рух від нижчого до вищого, від простого до складного, а містять в собі глибокі протиріччя, здобутки і втрати, явища занепаду і повернень назад.

Сучасний етап капіталістичного способу виробництва оголив всі протиріччя матеріального і культурного розвитку як окремої людини, так і людства взагалі. Всі приховані чи пригнічені до цього проблеми виходять назовні, що перетворює суто економічну кризу у всеохоплюючу суспільно-економічну кризу сучасного капіталістичного суспільства. Епоха відносно спокійного і мирного розвитку капіталізму завершується. Завершується і період панування таких ідеологій як неолібералізм і позитивізм. Тому зараз конче необхідно не вимірювати дійсність масштабами вчорашнього дня, а, навпаки, впевнено зустрічати нові виклики і повороти сучасної дійсності, розглядати кожне явище з точки зору загального розвитку всесвітньої історії.

А.І. Шеппентал, студ., КНУТШ, Київ
vpgip@ukr.net

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ТА ЛЮДСЬКОГО ПРОГРЕСУ У ФІЛОСОФІЇ ФІХТЕ

Говорячи про проблему свободи слід зазначити, що одним із основних джерел філософії Фіхте була концепція Спінози, проте говорячи про цю проблему слід зазначити також істотні відмінності у поглядах. У Спінози проблема свободи виступає як пізнання необхідності, у Фіхте – протиріччя вільної людської сутності та зовнішньої необхідності. У Спінози воля досягається

через теоретичну пізнавальну діяльність, у Фіхте – через практичну, моральну; зв'язок волі й необхідності здійснюється не через мислення, а через моральний закон – "закон боргу".

Проблема автономії Я була поставлена під впливом революційних змін у Франції, ці події стали об'єктом спостереження та переосмислення для багатьох у Німеччині. Усвідомлення себе не є вродженим, це те, що за Фіхте людина має набути завдяки своїм діям. Принцип "Абсолютного Я" є неоднозначним і на сьогоднішній день це питання залишається дискусійним. У своїх працях Фіхте називає "досконалий людський дух" тим фундаментом, на якому має пізніше бути вибудовано наукова система. А в "Основі загального науковчення" саме зусилля людського духу забезпечують розвиток будь-якої науки, зростання її на фундаменті основоположення, яке дає науковчення. Свобода в собі органічно передбачає, на думку Фіхте, не одне-єдине, а безліч взаємозалежних Я, їх здатність ставити й реалізовувати мету, "взаємодіяти один з одним, орієнтуючись на поняття". Такою взаємодією Фіхте називає спільність людей (Gemeinschaft). Коли до спільності "додається" поділ праці, станів, держави, права, духовної сфери і культури, то це означає дедукцію суспільства (Gesellschaft).

У перший період творчості Фіхте постійно наголошує на нескінченності людського прогресу. Мета людини має бути не метою як такою, а лише постійним прагненням до цієї мети, це є вдосконаленням. Людина існує для того, щоб постійно вдосконалюватися у чуттєвому сенсі. Основне поняття, що виражає цей прогрес – поняття культури – культивування природи і чуттєвості людини. Нескінченність прогресу збереглася у Фіхте й у другий період, проте, все, або майже все, змінилося. Те, що вважалося нескінченно віддаленою метою, тепер досягається. Цю мету Фіхте називає цивілізацією. *1800 р. стає переломним у творчому розвитку Фіхте. Починаючи із цього періоду, Фіхте поступово переходить від абсолютизації принципу діяльності до релігійно-містичного споглядання. При цьому переглядаються й основні положення етики, і правова теорія, і вчення про державу; суттєво зміщуються акценти в розумінні волі; створюється філософсько-історична концепція, що досить песимістично оцінює сучасний стан людства [Гайденок П.П. Парадокси свободи в учении Фихте. – М., 1990].*

Фіхте вказує наступний критерій приналежності до філософії: "філософським може бути названий тільки світогляд, який зводить наявне різноманіття досвіду до єдності одного загального начала таким чином, що потім вичерпує, пояснює й виводить із цієї єдності все багатоманіття". У додатку до збагнення сучасності це означає, що, по-перше, повинно бути даним поняття історії, повинно бути збагненням, що таке історія в її сутності. По-друге, з її поняття повинні бути виведені основні форми існування історії. Через те, що історія безперечно є деяким процесом, ці форми суї історичні епохи, а через те, що історія є процес цілеспрямований, історичні епохи є етапами досягнення мети історії.

Фіхте виділяє 5 історичних епох: 1) епоха панування розуму "як природного закону й природної сили", як "непевного почуття", "розумного інстинкту"; 2) епоха "перетворення індивідуального розумного інстинкту в примусовий авторитет", тобто епоха, у яку розум відчужується від самого себе й з'являється самому собі у вигляді зовнішнього авторитету; 3) епоха "звіль-

нення від розумного інстинкту"; 4) "епоха розумної науки", тобто епоха пізнання істини відповідним їй способом – науковим; 5) "епоха розумного мистецтва, коли людство впевненою й твердою рукою творить із себе точний відбиток розуму – стан завершеного виправдання й освячення". Поділ на епохи, з конкретно-історичної точки зору визначається невизначеністю ("старий світ", "новий світ"), підкоряючись у Фіхте такому основному критерію "розумності" історії, як відсутність або наявність, рівня розвитку правового стану. Так, риси "старого світу" – безправ'я, азіатський деспотизм і відповідні форми державності. Поворотний пункт – поява й розвиток християнства, який стає довгостроковим, міжепохальним історичним фактором. Маючи на увазі постіндустріальне суспільство, тобто сучасні індустріально розвинуті країни Заходу та Японію, можна говорити про перехід до останньої епохи, проте чи є він завершеним остаточно – питання неоднозначне, оскільки навіть у найбільш економічно розвинутих країнах існує ряд проблем. Щодо країн, які не належать у повній мірі до постіндустріального суспільства, говорити про їх остаточний перехід до п'ятої епохи навряд чи можливо.

О.А. Шершнёва, асп., БГУ, Минск*
olgashershnyova@yandex.ru

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ КАК ВИД СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ

Социальные противоречия и социальные конфликты как высшая стадия их развития – явления не только привычные, закономерно обусловленные, но, как показывает практика, даже необходимые, поскольку препятствуют застойности социальной системы, выступая одновременно ее движущей силой и источником развития. В этом смысле экологические конфликты как особую разновидность социальных конфликтов оценить как-то однозначно не представляется возможным, поскольку, во-первых, сам позитивный потенциал экологических конфликтов проблематизируется, а, во-вторых, они затрагивают интересы всего человечества, что вызывает определенные трудности в выработке некой устойчивой модели интерпретации экологических конфликтов как социального явления.

Неоспоримым остается тот факт, что экологические конфликты – одна из наиболее часто встречающихся разновидностей, или групп, социальных конфликтов, возникающих практически на протяжении всей истории существования человечества. При этом берется во внимание, что экологические конфликты обладают такими сущностными чертами и механизмом развития, которые свойственны социальным конфликтам, но при этом у них есть своя специфика, связанная с динамикой, разрешением и последствиями этих конфликтов.

Никто не будет оспаривать то, что на пороге третьего тысячелетия человечество столкнулось с весьма нешуточным парадоксом, вызванным ошеломляющими социальными изменениями XX века в области новых технологий, модернизированной техники, компьютеризации общественной жизни и

* Рецензент – А.В. Барковская, канд. филос. наук, доц.

др. Парадокс заключается вот в чем: чем больше производится новых товаров и услуг, тем менее удовлетворенным оказывается человек, тем менее защищенным он себя чувствует и тем более высок уровень дезориентации, тревоги человека за свое будущее. Предпринимательская экономика, основанная на принципе получения максимальной прибыли, манипулирует людьми таким образом, чтобы они потребляли как можно больше, что необходимо приводит к порабощению человека капиталом, а также к психологическому дискомфорту, ощущению чего-то нереализованного и недостигнутого. Тенденция во что бы то ни стало подчинить себе природу, максимально извлечь из нее пользу обернулась против самого человека, что вылилось в глобальные экономические, политические, культурные, но самое важное – в глобальные экологические кризисы, которые, очевидно, стали чумой нынешнего столетия, антропологической катастрофой.

При всем при том, что отношение человека к окружающей действительности нельзя назвать гуманным, тем не менее вряд ли возможно утверждать, что человек исключительно порабощающая сила, а природа – обделенное и покорное ему меньшинство, пребывающее в статичном состоянии. Мнение о том, что первоначально существовало естественное состояние окружающей среды, или как часто говорят "девятственная природа", целостное, непротиворечивое, постоянно воспроизводящее само себя, зачастую иллюзорно и неверно. Природная среда постоянно меняется, и не обязательно исключительно под воздействием техногенных факторов, она может выступать как автономная, сложная, постоянно развивающаяся, подобно человеку, система.

С одной стороны, природа является уникальным образованием, оказывающим воздействие на человека, его образ жизни, с другой стороны, природа сама оказывается под воздействием человека, именно поэтому экологические конфликты следует рассматривать как имманентно присущие обществу, они порождаются самим взаимодействием общества и природы, отражают содержание процессов жизни людей в существующих природных условиях, специфику сложившихся экологических ниш. Это является главной чертой экологических конфликтов, что отражает не разобщенность, оторванность их от человека, а наоборот, их сильную взаимосвязь, к тому же здесь очевидна взаимосвязь экологических и социальных конфликтов.

Не менее важной характеристикой экологических конфликтов является их социальная, общественная природа и значимость. Говорить об экологическом конфликте как конфликте между обществом и природой представляется упрощением и даже искажением действительности, ведь природа безгласна и не может выступать в качестве одного из субъектов конфликта. Последний возникает между людьми по поводу использования окружающей природной среды, которая давно не является "дикой". В сущности, экологические конфликты в принципе невозможно представить себе как столкновение людей и окружающей среды, общества и окружающей среды. Это всегда столкновения между людьми по поводу использования и потребления природных ресурсов, при этом получается, что человечество живет как бы в долг у природы, так как уровень потребления природных ресурсов превышает способность природы к их пополнению или восстановлению, воспроиз-

зводству. Это неизбежно приводит к ситуации экологического конфликта, который имеет не просто социальный, но экзистенциальный характер, поскольку связан с сохранением или нарушением общего и единого базиса жизни людей, коим является природная среда.

Кроме того, существенной чертой экологических конфликтов можно считать гносеологические трудности их оптимального решения. Полностью избавить человечество от социально-экологической катастрофы, чем и являются собственно экологические конфликты, невозможно хотя бы в силу того, что они являются глобальными проблемами, связанными как с политической, так и с экономической структурами, будучи зачастую порождением первой и второй. Но еще более тесно экологический конфликт связан с культурной сферой, поэтому можно сказать, что экологический конфликт часто поглощается современной культурной ситуацией.

Образ природы – достояние конкретной культуры, причем в равной степени относительно того, что именно включается в "культурно значимую" природу, так и относительно ценностных аспектов и норм взаимодействия с природой. Именно поэтому экономический конфликт – это также феномен массовой культуры, основанный на противоречии взаимно-чуждых практик природопользования, разногласиях в интерпретациях отношений к окружающей среде разных групп людей. В то же время экологические конфликты вытесняются политическими и экономическими конфликтами, оказываясь на периферии общественного сознания и в силу этого зачастую недооцениваясь, что чревато кризисными явлениями в развитии социума.

Б.Є. Шулєнко, асп., КНУТШ, Київ
shylenko@gmail.com

ПОНЯТТЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ В ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ КОЦЕПЦІЯХ М. ДАНИЛЕВСЬКОГО, О. ШПЕНГЛЕРА, А. ТОЙНБІ ТА П. СОРОКІНА

Данилевський розуміє цивілізацію як реальну, самодостатню одиницю, суб'єкт культури. Ідея обґрунтування природної системи історії реалізується через розділення на відокремлені замкнені національно-державні утворення, або культурно-історичні типи, з притаманними їм специфічними рисами в художньо-естетичній, моральній, релігійній, економічній, соціально-політичній сферах. Лінійний тип історичного розвитку заперечується через введення множинності цивілізаційних світів. Історія, за Данилевським, постає циклічним процесом виникнення, розквіту, занепаду різноманітних національних цивілізацій або мало пов'язаних між собою культурно-історичних типів, які по чергово змінюють один одного.

Шпенглер, роблячи акцент на "культурі", називає культурами суспільні утворення з відмінними особливостями. Культури прив'язані до тих країн, які стали основою їхнього виникнення. У концепції Шпенглера цивілізація розглядається в якості заключної стадії будь-якої окремої культури, що свідчить про відмирання духовного світу як організму. Перехід від культури до цивілізації є переходом від творчості до безпліддя. Ознаки цивілізації – розквіт

індустрії та техніки, деградація мистецтва та літератури, скупчення людей у великих містах, перетворення народів у безликі "маси". Цивілізацією постає як підсумок, завершення культури.

Тойнбі йде далі та вводить регулюючий принцип розвитку. Критерієм зростання виступають "відповіді" та "виклики", які забезпечують прогресивний рух в напрямку самовизначення. У результаті зростання кожна цивілізація проходить унікальний шлях. Досвід таких трансформацій є винятковим для кожної окремої цивілізації. Тойнбі пояснює різницю між цивілізаціями. Чим сильніша цивілізація, тим більш неповторним є її життєвий шлях, тим більше вона не схожа на інші. Таким чином із зростанням цивілізацій виникає їх диференціація, що відображено у світогляді індивідумів, культурі, мистецтві та особливо в релігії.

Сорокін вважає, що сутність цивілізації виражається у механізмі підтримки життєдіяльності. Виняткова особливість цивілізації – спосіб звернення історичного буття, забезпечення виживання. Цивілізацію можна визначити як соціальну організацію життя, яка характеризується загальним зв'язком індивідів на основі відтворення, розвитку суспільного багатства. Накопичення, перерозподіл, реалізація останнього здійснюється шляхом регулювання взаємного обміну діяльністю. Цивілізації протистоять хаос природних та соціальних явищ, невизначеність, неконтрольованість розвитку. Ресурс цивілізації дозволяє звести до мінімуму соціальне свавілля, беззаконня, анархію та наслідки природних катаклізмів. Але при відсутності відповідної системи захисту, інструмент цивілізації, що дозволяє подолати хаос, руйнується.

Ю.О. Шмигельська, студ., НУБіПУ, Київ*

ЕТАПИ РОЗВИТКУ ТЕОРІЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Перший етап теорії модернізації, яка повинна висвітлювати трансформації традиційних цінностей, структур в модернізовані, сягає 50–60-х років ХХ ст. Модернізація розумілась як "вестернізація", тобто копіювання західних стандартів у всіх сферах життя. Прообразом "сучасної" держави визнавалось "вільне" американське суспільство. У своїх витоках модернізаційна теорія спиралась на універсалістські традиції західного лібералізму.

На цьому етапі у теорії модернізації домінує думка, що механізми економічного зростання є детермінантою впровадження політичних інститутів західного зразка. Вважалось, що прозахідні цінності культури будуть сприйняті автоматично. Проте ці постулати теорії модернізації не спрацювали в такому вигляді, як задумувались.

Період переоцінки теоретико-методологічної бази теорії модернізації припадає на 70–80-і роки ХХ ст. Було визнано недостатню ефективність структурно-функціонального аналізу, незбалансованість економічних, соціально-політичних і культурних наслідків модернізації, неадекватність євроцентричного характеру модернізаційних теорій цінностям азіатської, африканської та латиноамериканської культур. Пріоритетом було визнано зміну соціа-

* Рецензент – І.І. Бойко, канд. філос. наук, доц.

льних, економічних, політичних структур, яка могла б бути проведена поза межами західної демократії. Існування традиційних інститутів і цінностей вже не розглядалось як перешкода до "модерну". При збереженні пріоритетності універсальних критеріїв і цілей майбутнього розвитку їх реалізація вбачалась вченим саме у національній формі. Цю реалізацію розглядали як відносно довгий етап, на якому можливий не тільки розвиток, відродження раніше існуючих елементів суспільного життя, так і їх занепад.

В цей період відбувається також перегляд ролі соціокультурного фактора у модернізаційних процесах. Він починає визнаватись чи не найголовнішим фактором у їх перебігу. Крім того, великого значення починають надавати особистості, її національному характеру. Було визнано, що модернізація можлива лише за умови зміни ціннісних орієнтацій широких верств суспільства, подолання криз політичної культури. Примітно, що деякі вчені, наприклад М. Леві або Д. Рюшмейєр, намагались взагалі вивести закон глобальної дисгармонії, котрий би довів невідповідність соціокультурного характеру суспільства потребам його модернізації, заснованої на універсальних цілях.

На третьому етапі розвитку теорії модернізації (80–90-і роки. XX ст.) відбулась трансформація її із засобу теоретичного забезпечення політики Заходу в інструмент комплексного пояснення, продукування та прогнозування соціально-політичного розвитку. Осучаснена теорія розглядає модернізаційний процес у рамках того чи іншого суспільства як свідому настанову держави на здійснення якісних перетворень не засобом калькування досвіду передових країн, а завдяки поєднанню найбільш поширених політичних структур, інститутів, цінностей, які мають універсальний, загальний характер, із традиційною специфікою певних суспільств.

С.І. Щербак, наук. співроб., ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ
Ins@inbox.ru

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНИХ НАУК: ПРОБЛЕМИ ТА АЛЬТЕРНАТИВИ

Особливістю феноменологічної методології є передумова універсальності форм свідомості – передумова, тісно пов'язана з філософією Нового Часу, яка уніфікує сприйняття простору і часу. Феноменолог, так би мовити, працює з одиничною свідомістю (свою власною) і на її прикладі вивчає діяльність "свідомості взагалі" – трансцендентальне еґо, поширюючи здобуті результати на будь-яку іншу одиничну свідомість. Це добре, коли йдеться про математику або інші наукообразні предмети, проте якщо переходити до сфери суспільства, усе значно ускладнюється, оскільки наперед виходять проблеми, пов'язані а) з конституюванням Іншого (а також із спілкуванням, соціальною дією, досягненням згоди тощо); б) з вивченням суспільства як цілого.

Власне, як показав М.Мерло-Понті, вже пізній Гуссерль зіткнувся з проблемою соціокультурної обумовленості індивідуальної свідомості – "емпіричне еґо" завжди включено у певний повсякденний "життєсвіт", що виступає граничним горизонтом одиничної свідомості. При детальному описуванні

одиночної свідомості феноменолог натикається на те, що вона трансцендує за межі самої себе. Можливо, саме тому А.Шюц – засновник феноменологічної соціології – відмовився зрештою від трансцендентального обґрунтування феноменології, а звернувся до антропологічного апіорі.

Проте розкриття того, як саме відбувається конституювання смислу одним актором, не може розкрити особливості того чи іншого суспільства, відмінності різних типів суспільств тощо. Таким чином, феноменологічна соціологія вивчає спосіб і форми конституювання повсякденного соціального світу одиночною свідомістю, проте цього недостатньо для вивчення самих суспільств. Отже, істотним недоліком феноменологічної соціології, зокрема, у варіанті її засновника А.Шюца, є те, що вона не розглядає взаємодію соціальних інститутів та соціальної особи (Sozialperson) з точки зору об'єктивізму. Інакше кажучи, підходячи до суспільства виключно з позицій суб'єктивізму, не можна вийти "поза" межі одиночної свідомості до суспільства як певного цілого.

Залишаючись в рамках перспективи суб'єкта чи інтерсуб'єктивної взаємодії, як це притаманно навіть Т.Лукману і П.Бергеру (які розглядають соціальні інститути як об'єктивовані результати інтерсуб'єктивних взаємодій, можна навіть сказати, розглядають суспільство як корелят інтерсуб'єктивності), ми ніколи не розглядаємо соціальних акторів як "тільки акторів", які борсаються у лещатах об'єктивних обставин, нав'язаних абсолютно зовнішньою для них логікою "суспільної необхідності". Суспільство як певне ціле не є прозорим для окремих акторів. Саме тому ті обмеження, які накладає на вивчення суспільства феноменологічна методологія, завдають істотних втрат соціальному дослідженню. Наприклад, у такому разі важко побачити те, що системи атитюдів не є, так би мовити, однорідними чи, швидше, рівноцінними – вони імплікують *символічні відносини влади*. Це стає видимим лише з "об'єктивної" точки зору, при оцінці статусу людини і її становища у соціумі. У нас є певні підстави припускати, що система атитюдів кухарки відрізняється від системи атитюдів політичного діяча – вони відображають *нерівні* життєві умови, *нерівні* соціальні світи.

Цікавою альтернативою "феноменологічній соціології" є концепція П.Бурдьє, яка, з одного боку, зберігає набуток об'єктивізму (він розглядає суспільство як певну смислову систему, що не залежить від окремого актора і накладає свої обмеження на його дії), а з іншого – залучає суб'єктивістський підхід для аналізу індивідуальної дії. Поняття габітусу і диспозицій – центральні поняття концепції Бурдьє – дуже подібні до шюцевських понять систем релевантностей та системи атитюдів – у тому аспекті, що вони акцентують соціалізований характер тілесності, пристосованість габітуальних набутків до тих умов, в яких вони виникли, а також втягненість тілесного прошарку у формування Его-ідентичності і його зв'язок з темпоральністю (на останньому ми ще зупинимось пізніше). На наш погляд, ця близькість обумовлена спільністю прагматичних підвалин у Бурдьє і Шюца. Обидва неодноразово підкреслюють, що диспозиції/системи релевантностей набуваються у повсякденній практичній діяльності і відносяться, в першу чергу, до повсякденного світу, який виступає як соціокультурно варіабельний. Увага до темпоральності, притаманна обом мислителям, також відіграє свою роль – тема седиментації систем релевантностей також дуже подібна темі генези диспозицій.

Проте, завдяки тому, що Бурдьє зберігає певну дистанцію щодо об'єктивістської та суб'єктивістської точок зору, ніколи не забуваючись у відстороненому об'єктивізмі на кшталт структуралістського, але і не розчиняючись у суб'єктивних переживаннях актора, йому вдається прояснити зв'язки між об'єктивними соціальними структурами і структурами особистості. Зв'язки, які водночас є тим невидимим підґрунтям, на яке спирається сталість суспільних практик і особиста ідентичність.

В.Л. Якубіна, викл., НТУУ"КПІ", Київ
fatamorgana@meta.ua

"СПІЛЬНІСТЬ" ЯК АКТУАЛЬНА КАТЕГОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

"Спільність" – категорія соціально-філософської теорії, яка визначає зв'язок і причетність людей одне до одного за певною ознакою. Вона означає властивості суб'єкта, обумовлені почуттям, свідомістю і переживанням індивідом зв'язку з іншими учасниками спільної дії. Іншими словами: "Спільність у широкому розумінні охоплює будь-яку сукупність індивідів, здатних до спілкування" [Орбан-Лембрик Л. Феномен групи в соціальній психології: від старого знання до нового // Соціальна психологія. – 2000. – № 6(20). – С. 72].

Відтак, категорію "спільність" впровадив у науковий дискурс німецький соціолог Ф.Тьоніс в роботі "Спільність та суспільство" (*F. Tönnies "Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der Reinen Soziologie", 1887*). Саме він виокремив дві категорії для позначення соціальних об'єднань – "спільність" (*Gemeinschaft*) та "суспільство" (*Gesellschaft*). Надалі вже Г.Зімель пов'язує "спільність" зі "співтовариством" або ж "оспільненням" (*Vergesellschaftung*) – формами взаємовпливу та взаємовизначення певної групи людей.

Традиційно вважають, що спільності постають на основі почуття приналежності, традицій, солідарності, взаємодоповнюваності, моральних зобов'язань. Суспільство ж є виникає завдяки інтересам, договору, розподілу праці, спеціалізації, правовим нормам. Все ж поняття спільності є значно ширшим за поняття суспільства й виступає його передумовою [докладніше див.: Орбан-Лембрик Л. Феномен групи в соціальній психології: від старого знання до нового. – С. 72–94; Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. – К., 2005; Smelser Neil J. Problematics of Sociology : The Georg Simmel Lectures at Humbolt University in Berlin, 1995. – Berkeley, 1997].

Отже, об'єднання в спільності виступає природним (навіть дещо інстинктивним) елементом буття особистості. Звісно, спільності за своїми хронологічними характеристиками є значно древнішими за суспільство як таке. Спільності більше пов'язані з емоційною, афективною сферою людської особистості – вступ до них є добровільним, а суспільство – це раціоналістичне утворення, яке виникло задля збереження паритету інтересів (політичних, економічних та ін.) певних кіл общини.

В комунікативному контексті сучасної соціальної теорії користуються характеристиками "тотальності/локальності" й пов'язують їх з поняттям "нової спільності": асоціації вільних та рівних індивідів, які в процесі комунікації,

аргументовано дискутують з приводу нормативних умов свого спільного й індивідуального буття. Доцільність існування спільності тотально/локального типу полягає в можливості повсякчасного встановлення "мережєвих", багатомірних комунікативних зв'язків-смислів, які здатні акумулювати навколо своїх "комунікативних вузлів" автономні об'єднання, які будуть діяти згуртовано та організовано, рефлексивно усвідомлюючи доцільність такої діяльності завдяки спільному комунікативному полю (про це йдеться у Ю.Габермаса, також концепт "*multitude*" М.Хардта та А.Негрі пов'язаний зі схожим розуміння спільності) [детальніше див.: Хардт М., Неґрі А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М., 2006].

Спільність виступає як передумовою спілкування, так і його результатом (продуктом): спільності не вимагають зовнішніх коректур, вони утворенні внутрішніми чинниками – "знайомою граматикою" для всіх учасників діалогу, виступають наче проявом духовної солідарності, взаємопорозуміння й почуття "Ми".

Однак, характеристики спільності не зводяться до визначення ступеня її зовнішньої та внутрішньої комунікабельності, а включають також дослідження психологічних та соціальних чинників її діяльності – економічної, політичної, культурної тощо [Орбан-Лембрик Л. Феномен групи в соціальній психології: від старого знання до нового. – С. 73].

У змістовній багатогранності категорії "спільності" міститься те, що й спонукає до її подальших досліджень – неоднозначність інтерпретацій. Проте, саме така ситуація дозволяє залишатись цій категорії однією із центральних для соціальних теоретиків. На питання: "Чому?" – спробуємо дати докладну відповідь у нашій розширеній доповіді на конференції.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Абисова М.А. Ментальні кордони дискурсу	3
Алексеева С.Ю. Язык как фактор культурного единства социума. Методология постановки и решения проблемы в современных лингвистических теориях	4
Алексеенко В.А. Эффективность как критерий состояния социальной системы	6
Анацька Н.В. Екологічна криза: гуманістична переорієнтація освіти і технічно-виробничої діяльності	8
Архипова Є.О. Сутність проблеми інформаційної нерівності в глобалізованому суспільстві	10
Білоножко Є.П. Сексуальність в християнському подружжі	12
Балюк Р.В. Співвідношення понять "традиційне" та "класичне": філософський аспект	14
Бега М.І. Категорія досвіду в феміністичній філософії	15
Богачев Р.М. Феномен форми перетвореної в процесах суспільного відтворення	17
Богера Х.І. Аксіологічний вимір людського буття доби Київської Русі	20
Бойченко М.І. Методологічне визначення специфіки соціально-філософського знання під кутом зору функціоналізму	22

Бойчук С.С. Кошмар бесконечности: об одной антиномии исторического разума	23
Будз В.П. Онтологія суспільного зв'язку	25
Бурий І.О. Націоналізм як ідеологічна основа модернізації сучасних націй	27
Бурсевич В.В. Проблема взаимодействия идеологии и языка в поле дискурс-анализа.....	28
Вандышева-Ребро Н.В. История соцреализма: умолчания и практика	30
Ващенко К.М. Аксіологізація освіти як необхідна умова її реформування	32
Власенко Ф.П. Особливості формування особистості у сучасному українському суспільстві.....	34
Волковинська В.О. Феноменологічна редукція та соціальна філософія	36
Горохова Л.В. Глобалізація страху в сучасному суспільстві	38
Грицаєнко П.М. Гуманітарна освіта як: особливості соціальної капіталізації	40
Діденко Н.Г. Солідарність і соціальне управління	41
Дідиченко Т.В. Про деякі методологічні особливості в філософсько-історичному дослідженні.....	43
Дворецкова Т.Г. Роль развлечения в современном обществе	45
Денисенко Н.В. Соціально-філософські засади конкурентоспроможності освітньої продукції	46

Дзівідзінський В.Є.

Проблема визначення предмета філософії права в умовах міждисциплінарного характеру науки	48
---	----

Дранник В.А.

Взаємовідношення понять індивідуальності керівника та згуртованості колективу	49
--	----

Драпогуз В.П.

Екстраполяція як евристичний метод прогнозування розвитку соціальних процесів	51
--	----

Дротянко Л.Г.

Мова як феномен культури	52
--------------------------------	----

Дудчик А.Ю.

Гегелевская политическая философия сегодня: возможность глобального гражданского общества	54
--	----

Ерёменко А.М.

Краткое и ясное изложение теории исторических событий	56
---	----

Жолдоков В.О.

Толерантність як принцип взаємодії етнічних культур	57
---	----

Журавльова А.М.

Реактуалізація поняття "визнання" у критичній теорії суспільства	59
--	----

Захарченко М.С.

Концепція К. Гірца – ідеологія як ідентичність	62
--	----

Зелінська Є.І.

Етнонаціональне як чинник соціалізації індивіда	64
---	----

Зелінський М.Ю.

Україна ХХІ століття: основні прогностичні сценарії розвитку	65
--	----

Зелінський О.М.

Економічна свідомість: сутність та механізм функціонування	66
--	----

Ілляхова М.В.

Соціальний час як фактор виникнення людської культури	68
---	----

Іщенко А.М.

Принцип колективізму vs принципу корпоративізму	69
---	----

Іщук Н.В. Сучасні виміри православної легітимації підприємницької діяльності	71
Касаткіна О.А. Криза споживацького суспільства та місія університету	73
Кітов М.Г. Генетичний соціалізм про расові виміри змісту руської ідеї	75
Клевец І.Ю. Ризикогенність соціальних конфліктів	77
Кожемякіна О.М. Культура довіри: специфіка формування	79
Козло Н.В. Філософське осмислення поняття "соціальний потенціал особистості"	81
Колотило В.В. Принципи ідеологічного відображення	82
Корецька А.І. Освіта і культура як базові цінності буття	85
Косенко В.Д. Філософський факультет КНУ та кафедра філософії НТУУ "КПІ": традиції співробітництва	87
Косенко О.В. Соціально-філософський аналіз структуризації політичних цінностей	89
Кравчук М.О. Реакційна ідеологія як причина посттоталітарного синдрому	90
Лазарович Н.В. Соціокультурна толерантність в контексті міжкультурної взаємодії	92
Лебедева С.В. Коммуникация как социальный процесс	94
Левкулич В.В. Справедливість як важлива умова формування правосвідомості	95
Левченко Є.В. Глобалізм – ідеологічна концепція сучасності	97

Лелека О.В.

Криза свідомості Адольфа Ейхмана: "банальність зла"
як моральна проблема за Ганною Арендт 99

Людвиченко М.В.

Просторово-часові виміри феноменів утопії та футурології 101

Макарова О.И.

Понятие глобализации в работах Ульриха Бека 102

Маслаков А.С.

Т. Гоббс: общество и абсолютный субъект 103

Мельниченко С.В.

Бідність як предмет соціально-філософської рефлексії 106

Метлина Е.В.

Природа и функционирование медиа коммуникации 108

Мионов М.І.

Інтелектуальна квазірента: українські реалії 109

Мохнатюк І.О.

Основні принципи організації соціального життя громади
у творчості І. Франка 111

Муза Д.Е.

Восточнохристиянская цивилизация в XXI веке:
к вопросу о духовно-мотивационном ресурсе историетворчества 113

Невмержицька М.В.

Гуманістичні засади соціальних трансформацій 115

Ніколова Н.І.

До проблеми дихотомії лінійної та циклічної парадигм історії 116

Новіков Б.В.

Найтемніша частина ночі – перед світанням 119

Новіков Г.Б.

Діалектика посткризової організації суспільства 121

Оліневич Д.М.

Сутність формування потреб людини капіталістичного суспільства
у праці Карла Маркса "Економічно-філософські рукописи 1844 року" 123

Ороховська Л.А. Глобалізація і Україна.....	124
Осокін М.В. Проблема ідеології у творчості Карла Маркса.....	126
Павлов В.Л. Феномен соціального равенства	127
Павлов Ю.В. "Необарокова" модель постмодерністських соціальних практик сучасності.....	129
Паталаха В.Ф. Соціальні диференціація та інтеграція як чинники розвитку суспільства	132
Пашов Р.І. Рациональна ірраціональність феномена бюрократії як дисфункція в системі управління суспільством	134
Пекур О.О. Проблема приватності у світлі її цінності	136
Пиголенко І.В. Болонський процес: шлях до мислення?	137
Пітулей В.В. Свобода і мораль як цінності в сучасному політичному дискурсі	139
Піхорович В.Д. Марксистська філософія в сучасній Україні: емпіричні зауваги.....	141
Полисаєв О.П. Сучасна міфологія як трансісторичний спосіб духовно-практичного освоєння світу.....	143
Полякова І.А. Легитимный язык как объект социальной философии	145
Прокопенко А.Л. Гуманітарна безпека України як предмет соціально-філософського осмислення.....	146
Пугач А.В. Соціокультурні особливості прояву креативності церковного мистецтва Київської Русі.....	148

Рагозіна Т.Е. Культурна пам'ять і проблеми історизму	150
Рижов М.Ю. Взаємна детермінованість інформаційної та ціннісної складових соціальної взаємодії	152
Романенко О.Я. Концепція релевантності А. Шюца	154
Рябінчук М.В. Ключові підходи до визначення концепту соціального капіталу. Порівняльний аналіз	156
Савицька І.М. Актуальність проблеми свободи в сучасному часопросторі	159
Саракун Л.П. Функції управління у сфері культури	160
Сивицкий А.В. Ноосфера как модель глобальной цивилизации	162
Семикрас В.В. Світоглядний вимір концепції держави Б. Кістяківського	163
Соболь Т.В. Вплив соціуму на формування ідентичності людини в філософській теорії символічного інтеракціонізму	165
Соколов Е.С. Современная критика философии войны Карла фон Клаузевица: Хофмайстер и ван Кревельд	167
Стребкова Ю.В. Редефініція понять влада та сила у ґендерному вимірі	169
Ташпулов Я.В. Комунікативна філософія як спроба примирення сторін у дискусії комунітаристів та "чистих" лібералів щодо цінностей	171
Тімченко О.П. "Переживання екзистенції" в філософії персоналізму М. Бердяєва	173

Турос А.О.

Управління та інформування щодо ризику
як невід'ємна складова сучасної екологічної політики 174

Фойгт А.В.

Комунітаристська критика індивідуалістської моралі 176

Ховрич Н.М.

Влада як засіб організації освітнього простору..... 178

Цимбал О.В.

Ціннісні зміни у сучасному суспільстві
на шляху формування ноосферної свідомості..... 180

Чеченя К.

Перспективи людини 182

Чухно В.І.

Ґендер і культура як соціальні конструкти..... 183

Шаповал О.П.

Вплив світової кризи на суспільний розвиток..... 185

Шеппентал А.І.

Проблема свободи та людського прогресу у філософії Фіхте 186

Шершнёва О.А.

Экологический конфликт как вид социальных противоречий..... 188

Шиленко Б.Є.

Поняття цивілізації в цивілізаційних коцепціях
М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі та П. Сорокіна 190

Шмигельська Ю.О.

Етапи розвитку теорії модернізації суспільства..... 191

Щербак С.І.

Феноменологія як методологія соціальних наук:
проблеми та альтернативи..... 192

Якубіна В.Л.

"Спільність" як актуальна категорія соціальної філософії..... 194