

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VIII



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відповідальний секретар); **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 29 березня 2010 року)*

Дні науки філософського факультету – 2010 : Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2010 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – Ч. VIII. – 191 с.

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

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

Секція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Є.О. Архипова, асп., НТУУ "КПІ", Київ*

ЛЮДИНА РОЗУМНА КЕРОВАНА – НОВА ГІЛКА ЕВОЛЮЦІЇ ЛЮДИНИ

В інформаційному суспільстві паралельно циркулюють потужні обсяги різномірної інформації, з якою людина стикається в повсякденному та професійному житті. У відповідь на значне зростання кількості інформації, необхідної для прийняття рішення як на професійному, так і на побутово-споживацькому рівнях, з'являються нові технології її обробки, аналізу, збереження та трансляції, які спрямовані на полегшення оперування інформацією та даними, покращення якості комунікаційних процесів. Створені людиною технології здійснюють зворотній вплив на суспільство, модифікуючи його, поступово але неухильно змінюючи свідомість людей, стиль життя та спосіб їх дій, звички, поведінку, моделі спілкування тощо.

З багатьох запропонованих альтернатив людина може обирати найбільш прийнятний для себе варіант, починаючи від елементарного вибору продуктів харчування чи споживчих товарів і закінчуючи складними процесами формування власного самосприйняття та світорозуміння. Проблема полягає в тому, що чим предмет вибору більш віддалений від побутового рівня, тим складніше людині здійснити цей вибір без сторонньої допомоги. Е. Тоффлер зазначав, що високий темп інформатизації виробництва і розповсюдження інформації вимагає нового рівня адаптації людини. Внаслідок відсутності захисних реакцій на інформаційну "безмежну стимуляцію" людині загрожує хвороба, яку Тоффлер назвав "шоком майбутнього" [Toffler A. Future shock. – New York: Random House, 1975. – 562 p.]. М. Маклюен також вважає, що надмірне подразнення нервової системи людини засобами комунікації призводить до включення механізму захисту – блокування сприйняття, виникнення у людини стану фрустрації та заціпеніння [Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М.: Жуковский, 2003. – 464 с., С. 52].

В сучасному суспільстві збільшується кількість людей, які не мають доступу до новітніх інформаційно-комунікативних технологій та інформації, або ж неспроможності переробити отриману інформацію внаслідок браку освіти, знань чи навичок аналізу [Архипова Є.О. Інформаційна нерівність як соціальна проблема сьогодення // Методологія теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2008. – С. 335-339].

* Рецензент – канд. філос. наук, проф. Федорова І.І.

Суб'єкти інформаційних відносин, які володіють технологіями передачі інформації, засобами зв'язку та комунікації, можуть контролювати потоки інформації, які надходять до технічно гірше оснащених суб'єктів. Внаслідок цього в суспільстві поступово формуються певні установки, переконання, вподобання та пріоритети, які є шаблонними для більшості членів даного суспільства (соціальної групи). Пізніше під впливом таких шаблонів у підсвідомості людей складається ціла модель сприйняття інформації, яка працює за принципом фільтру: людина довірятиме лише тій інформації, яка вкладається у заздалегідь сформований шаблон сприйняття. Такі моделі сприйняття інформації міцно закріплюються у свідомості людини, оскільки сприймаються нею як продукт її власної, внутрішньої мисленевої діяльності, а не як "імплантований" зовні продукт, яким він є насправді. Уявний образ власноруч створеного механізму "маркування" інформації (повідомлення) сприяє нівелюванню бажання перевірити цей шаблон, адже припускається, що він був достатньо перевірений ще в процесі його формування. Після формування певних шаблонів, перевірки їх дієвості та закріплення на підсвідомому рівні необхідність подальшого відбору та контролю доступу до інформації часто відпадає, адже у людей відсутні навички неупередженого аналізу та раціонального осмислення отриманої інформації.

Разом із зростанням обсягів інформації, що циркулюють в суспільстві, відбувається й безперервне вдосконалення та ускладнення інформаційних технологій. Вже зараз велика кількість інформаційних процесів та технологій (серед яких пошук релевантної інформації, функціонування автоматизованих систем управління та систем підтримки прийняття управлінських рішень, збереження, трансляція та кодування інформації тощо) стають незрозумілими для більшості людей. Механізм дії цих процесів здатні осмислити відносно невелика кількість професіоналів в певній сфері, ще менша частина з них ці процеси власноруч здійснює та контролює.

Між інформацією та її кінцевим споживачем (будь то простий громадянин, великий підприємець, міністр чи президент) з'являється посередник – спеціаліст з певної інформаційної технології. Враховуючи, що в більшості випадків кінцевий споживач не володіє знаннями стосовно запропонованого посередником інформаційного продукту і не може перевірити його якість, цей посередник свідомо чи несвідомо може вводити кінцевого споживача в оману, маніпулювати та керувати ним. Поступово відбувається диференціація суспільства на дві різні за величиною групи в залежності від ступеня оволодіння інформаційними технологіями. Перша відносно невелика група людей створює інформаційні технології, продукує та розповсюджує інформацію та інформаційні продукти. Представники другої групи слабо орієнтуються в інформаційних технологіях та споживають ту інформацію, яку їм запропонують. Вони є новою гілкою еволюції людини – назвемо її людиною розумною керованою, яка сприймає інформацію або користується інформаційними технологіями, спираючись на досвід та знання інших, які пояснюють та інтерпретують результати своїх дій на власний розсуд або на замовлення третіх осіб. Людина розумна керована не є самостійною у своєму виборі та діяльності.

Вона не може бути свідомо активним діячем суспільного чи політичного життя, оскільки є лише маріонеткою, якою вправно і непомітно для ока непосвяченої людини керує ляльковод. У неї немає власної думки, бо звичною справою є приймати на віру та переймати чужі переконання, інтереси, думки, смаки тощо. Ця людина – продукт масової культури, що керується образами, нав'язаними засобами масової інформації. Серед представників виду людини розумної керованої можуть бути не лише рядові громадяни, а й державні діячі чи великі підприємці, оскільки і вони у своїй діяльності спираються на поради спеціалістів з певних технологій: консультантів різного ґатунку, PR-технологів, фінансових аналітиків, економістів, соціологів, політологів тощо.

Підсумовуючи вищесказане, слід зазначити, що сучасні інформаційно-комунікаційні технології мають надзвичайно великий потенціал, який може бути використаний для досягнення протилежних за своїми економічними, етичними, правовими та соціальними оцінками результатів. Поряд із розширенням можливостей людини, сучасні технології несуть загрозу формування таких специфічних якостей суспільства як контрольованість та керованість, посилення маніпулятивного впливу на поведінку суспільства, виникнення феномену "керованої демократії" тощо. За умови відсутності навичок раціонального осмислення великого масиву різнопланової і подекуди суперечливої інформації успішно спрацьовують закладені шаблони сприйняття та сортування вхідних повідомлень, формується модель викривленого сприйняття об'єктивної реальності. Якщо ці загрози не будуть усвідомлені, а людство виявиться нездатним виробити механізми протидії негативним інформаційним впливам, то, врешті-решт, суспільство може розшаруватися на дві частини: тих, хто керує, та тих, ким керують.

Д.О. Бадьйор, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
badyor@gmail.com

ПОЛІТИЧНА КОРЕКТНІСТЬ ЯК ІДЕОЛОГІЯ

Політична коректність – невід'ємна частина політичного та суспільного життя сучасної Європи та США. Феномен політкоректності широко досліджується сучасними представниками соціальної філософії. Причиною для цього є амбівалентність цього феномену і його неоднозначний вплив на суспільне життя.

Власне, поняття політкоректності увійшло до вжитку в американській англійській мові в 70-х роках минулого століття в якості іронічного позначення радянських закликів дотримуватись "політично коректної лінії партії". Втім, сьогодні конотації словосполучення "політична коректність" відмінні від тих, які були 30 років тому.

Зараз політкоректністю (надалі – ПК) називають сукупність певних мовленнєвих норм, яких має дотримуватись людина, щоб не образити тих, хто опинився в меншості через свою сексуальну або гендерну приналежність, расу, ві-

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Дехтяр В.М.

росповідання або сексуальну орієнтацію. Тому є схильність розглядати ПК як низку певних етичних настанов, виконання яких буде свідчити про вихованість та інтелігентність особи. Але не все так просто, адже політкоректні вимоги до словника англійської мови з часом перетворились з елементів вихованості на потужний ідеологічний засіб формування нової, політично коректної мови.

Витоки політкоректності можна вгледіти в радикальних поглядах представників (представниць?) феміністичного напрямку, на переконання яких світом правлять "білі чоловіки", і новий термінологічний апарат, який формувався згодом під впливом гасла політкоректності, мав на меті позбутись цієї несправедливості.

Феміністки вимагали внести зміни до англійського словника, які, на їхню думку, позбавляють важливі для вжитку слова патріархальних конотацій. Наприклад, критиці було піддане слово "mankind" (людство), адже вважалося, що в корені лежить слово "man" (чоловік), що є некоректним і виключає з людства жінок. Тому було прийняте рішення замінити це слово на "humanity", не звернувши уваги на те, що це слово також не відповідає вимогам політкоректності, адже походить від латинського слова "homo" (чоловік/людина), але аж ніяк не "mulier" (жінка).

Тому дуже важко оцінювати ті зміни в мові, які провадяться під впливом політичної коректності. Звісно, первинною метою зміни назв для груп людей, які опинились в меншості, є підібрати таке слово, яким би хотіли називатись власне члени цих груп, але є непростим завданням, адже призводить до багатьох неоднозначностей, як зазначає в своєму есе "Про політкоректність" Умберто Еко [Еко У. О политкорректности // Эко У. Полный назад. – М.: Эксмо, 2007].

Завданням нашого соціально-філософського дослідження є прояснити, яким чином феномен політкоректності, поява якого спричинена досить благородними намірами, перетворився на елемент ідеологічного впливу.

Щоб не ангажувати свій погляд надто позитивним, або негативним ставленням до політичної коректності, слід звернутись до словенського філософа Славоя Жижека, який в одному зі своїх інтерв'ю зазначає, що політкоректність не можна оцінювати з позицій етичної дихотомії "добре/погано" [В политкорректности есть что-то неправильное. Интервью с Славоем Жижекком в интернет-журнале "Новая политика" // <http://www.novopol.ru/text17070.html>]. ПК особлива тим, що ставить правильні завдання, але вирішує їх неправильним шляхом. З одного боку, ПК змушує позбутись консервативних поглядів та стереотипів, пов'язаних з меншинами (сексуальними, національними, релігійними тощо), але з іншого – толерантність, пропагована засобами політкоректності, віддаляє людину одна від одної. Завіса толерантності є справжньою ідеологічною перепоною до того, щоб ставитись до гея, афроамериканця або жінки не як до людини як такої, а як до уособлення певної соціальної меншини.

Це – ключ до розуміння того, яким чином ПК має на меті розв'язувати глибокі соціальні проблеми. Жижек вважає, що спосіб, у який політкоректність вирішує ці питання, є поверхневим, і тому дуже популярним. На його думку, сьогодні не ставляться радикальні питання, суспільство вдовольняється простими розв'язками. Таким чином, ПК призводить до того, що, про-

водячи боротьбу за права жінок, наприклад, ми не розв'язуємо глибокий соціальний антагонізм "жінка-чоловік", але провадимо ідеологію, згідно з якою "купляємо" соціальний статус не жінці, за права якої вболіваємо, а собі, як особистості, що дотримується вимог толерантності та політкоректності.

В сучасному соціально-філософському дискурсі основні питання, що стоять, політкоректності, вирішуються здебільшого на тлі взаємозв'язку політкоректності та мови, зміни до якої вносяться під впливом нової "ідеології толерантності". Деякі навіть порівнюють мову, створювану поборниками політичної коректності, з "новомовою", створеною в антиутопічній державі з роману Джорджа Орвела "1984".

Для більш поглибленого розгляду феномену політкоректності, варто пов'язати аналіз тих змін, яким піддається сучасна мова, з критикою ідеології Славоя Жижека, згідно з якою ідеологічним може бути будь-що, що має підтримку в суспільстві. За Жижеком, навіть теза про те, що ми живемо в пост-ідеологічну добу, також є ідеологічною. Крім того, він зазначає, що ідеологія не насаджується більшістю, тепер ідеологія може бути проваджена і меншістю, як це переконливо може бути доведено на прикладі політкоректної мови.

О.В. Батраева, асп., БГУ, Минск, Беларусь

УРОВНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Глобализация, находящаяся сегодня в фокусе междисциплинарных исследований, является многомерным явлением. Пространство дискурса о глобализационных процессах включает в себя различные аспекты: экономические, политические, социокультурные, моральные и другие аспекты. Международные сообщества и мультикультурные объединения актуализируют проблему межкультурного диалога, конфликтов, самоидентификации, наличия всеобщих универсальных норм и другие вопросы. Очевидно, что глобализация становится новой парадигмой мышления. Трансформируются идеалы и представления, возникают альтернативные познавательные и преобразовательные программы, поэтому некоторые исторические аналогии из жизни общества сегодня можно редуцировать как несоответствующие реалиям. Взаимосвязанность и обусловленность различных сфер бытия, в свою очередь, инициирует появление нового смыслового пространства и категорий мышления. И для того чтобы ответить на возникающие вопросы, а также систематизировать происходящие процессы, в первую очередь, необходимо обозначить сущностную характеристику самого феномена глобализации.

Как было отмечено, смысловое пространство категории глобализации многомерно. Это, с одной стороны, расширяет возможности концептуально-теоретического осмысления феномена, но, с другой стороны, затрудняет моделирование целостного системного обоснования глобализации. Большинство исследователей рассматривают в широком смысле глобализацию

* Рецензент – д-р филос. наук, проф. Зеленков А.И.

как процесс становления единого смыслового пространства посредством "постепенного ослабления и слома традиционных территориальных, социокультурных и государственно-политических барьеров, некогда разделявших народы друг с другом" [Кирвель Ч.С. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов. – Гродно, 2008. – С. 147]. Глобализация, как и любой исторический феномен, имеет свою длительность и определенное место в истории. Традиционно выделяют два варианта возникновения глобализационных процессов. В соответствии с первым, глобализация связана с возникновением международной торговли и становлением мировой империи А. Македонского. В рамках второго подхода глобализация как процесс берет свое начало с великих географических открытий и создания колониальной империи [Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М., 2003. – С. 13]. Абстрагируясь от однозначного определения временных рамок, можно с уверенностью сказать, что глобализация включает в себя два уровня интерпретации: глобализация понимается как естественный, стихийно-спонтанный процесс, а также как "рукотворная реальность" [Кирвель Ч.С. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов. – Гродно, 2008. – С. 162]. Глобализация как объективный процесс инициирует формирование новых смысловых конструктов: транснациональных систем и институтов, международных коммуникативных и транспортных сетей, а также рынка капиталов, товаров и услуг. Фиксируется перманентное увеличение степени взаимосвязанности и взаимозависимости мира, появление нового миропорядка и устройства. Наиболее рельефно естественные глобализационные процессы выражены в контексте развития мировой экономики. Осуществляется интеграция национальных экономик в глобальную экономическую систему с собственными приоритетами и закономерностями. Объективный характер глобализации проявляется также и в рамках геополитических отношений. Постиндустриальное развитие мира генерирует новый тип миропорядка, в рамках которого идентификационные схемы и классические структуры мироустройства, ориентированные на моноцентрическое лидерство или наличие единого вектора силы уже являются несостоятельными и неактуальными. В орбиту мировой политики включаются различные субъекты политического пространства, ранее не определяющие себя посредством принадлежности к международному сообществу.

Если говорить о субъективном "управляемом" характере процесса глобализации, то можно отметить, что он проявляется в трансформации демографо-экологической и технологической сфер. Это выражается в глобальном неравенстве потребления природных ресурсов и росте потребностей населения, а также в технологическом разрыве между развитыми и развивающимися странами. Также "рукотворная" сущность глобализационных процессов проявляется в деятельности ТНК, мирового финансового центра, посредством которых происходит навязывание ценностей и формирование однополюсного мира. Следует отметить, что данный проект зиждется не столько на объективных основаниях, сколько на практике субъективного

конструювання, вираженого в політике неолиберального глобалізму, "орієнтованого на універсалізацію практики ринкової експансії поверх національних границь" [Зеленков А.И. Глобалізація як соціокультурний виклик сучасній епохи // Беларусь – XXI століття: національно-культурна і духовна розвідка: – Минск, 2004. – С. 45]. Краткосрочним результатом такого сценарія є уніфікація і забвение власних цінностей, так як приобщение к цінностям постіндустріального світа, не означає того, що держави однозначно досягнули рівня розвитку країн західної цивілізації. Суб'єктивні і об'єктивні фактори проявляються безпосередньо і в соціокультурній сфері, цементують генетичне ядро будь-якої держави або соціальної спільноти. Важливо ідентифікувати глобалізаційні тенденції не як вертикальний процес конституювання єдиного культурного початку, а як процес горизонтального інтерсуб'єктивного діалогу. В цьому контексті виникає нова полюсна модель майбутнього світопорядку, ґрунтуючись на тому положенні, що наявність яких-небудь полюсів передбачає їх протилежність і полярність.

Таким чином, в умовах глобалізуючого світа необхідна нова оптика для розуміння і пояснення внутрішньої логіки виникаючих змін. Концептуальне обґрунтування розвитку соціума в контексті глобалізації, передбачає, в першу чергу, осмислення самого феномена глобалізації. Останнє як явище передбачає інтерпретацію через такі категорії як: відкритість, поліцентричність, багатовекторність, релятивність, багатомірність і нелінійність. Сутність ж феномена глобалізації зводиться до його діалектично протирічливого характеру, інтегруючому суб'єктивний і об'єктивний рівні інтерпретації.

О.А. Біловський, ст. викл., НТУУ "КПІ", Київ
obelev@mail.ru

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ СУБ'ЄКТУ ІСТОРИЧНОЇ ТВОРЧОСТІ ЯК КЛЮЧОВА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Події останніх двадцяти років, що стали наслідком руйнації світової системи соціалізму, принесли капіталістичному світові цілком конкретні економіко-політичні вигоди, але, очевидно, не призвели до розв'язання базових проблем людської історії. Надії, що охопили людство наприкінці ХХ століття по обидва боки від Берлінського муру, виявилися перебільшеними. В той час, коли інформаційно-пропагандистська машина ЗМІ волає про довгоочікувану перемогу, об'єктивне порівняння минулого та сучасного не дає однозначної відповіді та втіхи. В усіх сферах суспільного життя здобутки виглядають досить суперечливими. На заміну загрозам, пов'язаним із протиборством двох протилежних суспільних систем, прийшли інші загрози, що випливають із внутрішньої сутності самої капіталістичної системи. Позбувшись (можливо лише на деякий час) реальної загрози з боку комунізму, втративши з його боку протипагу, капіталістична цивілізація змінює соціальний вираз свого

обличчя на більш природній і починає розмовляти з людством своєю рідною мовою голого економічного прагматизму. Стає дедалі все більш очевидним той факт, що із перемогою капіталізму над соціалізмом радянського зразка, історія не досягла свого щасливого фіналу. Вона змушена продовжуватися в межах тих внутрішніх протиріч, що притаманні капіталістичній системі.

Ці протиріччя ніхто не відмінив і вони нікуди не зникли. Вони заявляють про себе у різноманітних (гострих та хронічних) формах: економічної, політичної, гуманітарної кризи сучасного людства. Більшістю людей життя у кризових формах сприймається як безальтернативна реальність. Але для гуманітарної науки очевидно є необхідність змін у напрямку гуманізації життя суспільства. Міра такої гуманізації має бути істотною. Тому мова повинна йти не просто про подальший розвиток суспільства у напрямку гуманізації, а про якісну зміну міри – самого типу історичного руху. Така зміна має розглядатися як творення нових за сутністю форм людських відносин, відповідно – як історична творчість, яка направлена на розв'язання базових протиріч людської історії.

Очевидно, що якою б гострою не була історична ситуація, якою б нагальною не була необхідність історичного розвитку, життєво необхідні для суспільства історичні зміни не можуть відбуватися автоматично, оскільки історія, як відомо, є нічим іншим, ніж діяльністю людини. Для здійснення істотних змін, для реалізації історичної творчості необхідним є відповідний суб'єкт. Формування суб'єкту історичного розвитку (історичної творчості) є ключовим моментом сучасного історичного процесу. Збій або штучна затримка в процесі формування суб'єкту призводить до того, що історичний процес втрачає логіку, оскільки історична необхідність повинна перейти, але не переходить в історичну дійсність. Така вимушена зупинка не залишається без наслідків – вона тягне за собою цілий ланцюг злоякісних перетворень в сфері суспільного та індивідуального життя, породжує ситуацію постмодерну, вбиває надію. За таких умов формування суб'єкту історичної творчості стає абсолютною умовою подальшого виживання суспільства. Відповідно, пізнання закономірностей цього процесу є ключовою проблемою сучасної філософії історії.

За своїм базовим визначенням суб'єкт історичної творчості є об'єктивною, надіндивідуальною, ідеальною сутністю, ідеєю (у платонівсько-гегелівському її розумінні), схемою універсальної людської діяльності, яка породжується історичним процесом та є нетотожною по відношенню до будь-якої конкретної форми свого втілення, своєї матеріалізації. Суб'єкт може мати різні форми – всесвітньо-історичної особистості-героя, політичної партії, масового руху і т.д., але сутність його одна. Вона визначається тією ціллю, яка стоїть перед суб'єктом на певному етапі історичного розвитку, інструментом досягнення якої він покликаний бути. Оскільки для сучасного суспільства головною метою є подолання відчужених форм існування, що виникають на ґрунті приватновласницьких економічних відносин, то саме з такої мети треба виводити базові характеристики сучасного суб'єкту. Якщо відчуження є не тільки культурним, але й політико-економічним феноменом, то, відповідно, суб'єкт історичної творчості повинен мати обидва ці виміри.

Як відомо, класична марксистська теорія в якості суб'єкту історичної творчості розглядала пролетаріат – клас найманих працівників, які через відсутність власних засобів виробництва змушені продавати на ринку свою робочу силу. Історично першою формою пролетаріату був промисловий робітничий клас. Але традиційне ототожнення пролетаріату із робітничим класом взагалі і з промисловим робітничим класом зокрема (яке має під собою цілком реальні історичні підстави) не є коректним. Сучасна науково-технічна революція зменшує відносну кількість промислових робітників, але не зменшує кількість пролетаріату. Пролетаризація значних мас населення є реальним фактом сучасної історії. Пролетаріат був і залишається тією соціальною матерією, з якої за певних історичних умов може сформуватися сучасний історичний суб'єкт. Складаючись із різноманітних соціальних елементів, пролетаріат виступає як сукупний працівник не тільки у сфері сучасного матеріального та духовного виробництва, але й у сфері історії. Факт інтеграції робітничого класу в сучасну капіталістичну систему, на який свого часу звернув увагу Г. Маркузе, не суперечить тезі про збереження пролетаріатом свого суб'єктного статусу. Адже той самий Г. Маркузе (якого Е.Фромм в роботі "Революція надії" назвав зразком "відчуженого інтелектуала, який свій власний відчай представляє у вигляді теорії радикалізму") визнавав, що ця інтеграція не назавжди, бо "в історії нічого немає назавжди". Інтегративні процеси, які відбуваються всередині сучасного капіталізму, так само мають діалектичні закономірності

Для того, щоб реалізувати свій історичний потенціал, пролетаріат має набути відповідну організаційну форму. Чи є такою формою політична партія авангардного типу, як вважав Д. Лукач, чи мова повинна йти про "відкриті організації", поділені на дрібні, гнучкі, автономні групи, як вважав Г. Маркузе, – це питання потребує окремого розгляду.

Р.М. Богачев, канд. філос. наук, НТУУ "КПІ", Київ

НЕ НА ПРОХАННЯ І НЕ НА ЗАМОВЛЕННЯ...

Тези присвячені на перший погляд невинному питанню: чи може прохання (просьба, рос.) вважатися найвищою формою взаємодії? Безумовно, серед інших форм суб'єкт-об'єктних зв'язків, поряд з такими формами як примус, гноблення, насилля тощо **прохання** з точки зору формально-логічного мислення є більш прогресивною.

З одного боку, сутність людини – продукт суспільних відносин, характер яких визначає специфіку суспільства та всю сукупність його проявів. Мабуть тому, в суспільних практиках саме задоволення прохання вбачається найвищою точкою гуманістичного, моральнісного піднесення, ідеалом людської поведінки. В той же час, сучасний спосіб виробництва будується на двох моральних принципах: **quid pro quo** (хто дає, має отримувати щось в замін) та **do ut des** (давати тільки тоді, якщо ти щось отримуєш). А інакше – капітал не самовідтворюється... Таким чином при врахуванні фактору часу (економічна теорія) прохання взагалі перетворюються в обіцянки, виконання яких як кажуть "три роки чекають".

З іншого боку, людина є тим, чим вона не є. А прохання як форма взаємодії або взаємовідносин та капіталістичні відносини взагалі передбачають чітку межу, яку індивід вибудовує при спілкуванні з іншим, іншими, світом взагалі. Межу відчуження, яка дає можливість байдужого ставлення, байдужого співіснування сторін спілкування, не стимулює поставання відносин взаємоповаги, взаємодопомоги, співробітництва тощо.

Це зумовлює суто стереотипні, формальні норми поведінки, редукує все багатство суспільних взаємодій та соціальних відносин до "форматів", "дорожніх мап", а в подальшому – редукує і самого індивіда до засобу, функції. Себто – дезінтегрує як із актуально-сущих, так і подальших суспільних взаємозв'язків...

До чого це може призвести? На рівні загального – до формальної єдності людей на рівні абстрактного інтересу, спрощення до несуразних, абсурдних форм та способів погодження інтересів, "абстрактного розуміння ідей користі, інтересу, доцільності" (М.Ліфшиць), до того, що Г.Б.Новіков називає "вульгарною державою". Себто солідаризму та його форм, наприклад: "нація понад усе" – націоналізм; "гроші – це наше все" – фінансизм тощо... В сутності солідаризму лежить зоологічний індивідуалізм та, відповідно, "інстинктивний антогонізм" – за М.Л.Злотіної, – як основний принцип організації суспільних зв'язків.

Але найстрашніше – доктринально "виведене" право на... світове лідерство: спочатку арійської раси, потому – золотого мільярду, коли добробут окремої групи ("еліти") забезпечується за рахунок іншої-інших-всіх... В цьому випадку прохання як практика взаємовідносин стає вже архаїкою... Як казав Воланд у М.Булгакова: "Ніколи та нічого не просіть! Особливо у тих, хто сильніший за вас. Самі запропонують та самі все дадуть". Але є великі сумніви, що дадуть взагалі?

В чому ж загадка? В тому, що людина є істотою біосоціальною, але в сутності – суспільною. Тому суспільне відтворення як тотожність соціального та природного довгий час несе відбиток біологічної взаємодії у здійсненні суперечності "організм-середовище", себто відбиток боротьби за існування в умовах постійного пристосування до середовища, реальні можливості якого для задоволення зростаючих потреб відчутно обмежені. Звідси й "вічна війна як звичайний стан існування людства", "війна всіх проти всіх" західної філософської думки та "вовчі закони", "кам'яні джунглі", "людина людині – звір" як норма існування сучасного західного світу, себто – вічний антогонізм замість діалектичної суперечності.

Тому вирішення цієї суперечності можливе лише за умови переходу до соціального рівня здійснення суперечності "суспільство-природа" (за М.Л.Злотіною). Саме антогонізм "організм-середовище" продовжує діяти лише в тій мірі, в якій суспільство не стає дійсно людським; в тій мірі, в якій революція як трансцендування, вихід за межі не стає всезагальним процесом, режимом виходу за власні межі у формі всезагального.

Таким чином, зведення суперечності внутрішнього та зовнішнього, природного та суспільного або до антагонізму як зовнішньої несумісності протилежностей, або ж до антогоністичної суперечності, яка відтворює себе та

форми власного прояву (як перетворені форми), має наслідком неможливість її здійснення.

Таким чином, солідаризм саме й виступає формою прояву антогоністичної суперечності суспільства та природи, де під суспільством розуміється обмежена соціальна група, а під природою – весь інший світ з його "вовчими законами". Тому саме перенесення природних закономірностей на суспільні взаємодії та соціальні відношення є сутнісними характеристиками передісторії.

Як наслідок – перманентний кризовий стан, криза в формі всезагальності. А потому – пропозиція, що є ще один можливий шлях – стабілізація розвитку на нижчих формах руху, біологічних. Себто при зведенні в формат антогонізму "організм-природа" відбувається свідоме редукування до організму, що може жити в повному єднанні з природою... Ембріон, що виникає не через процес розвитку, а через піроцес звиття... Саме він супроводжується станом розслабленості... Виникає людина-цвіль, біомаса.

Таким чином, перехід від передісторії до історії пов'язаний тільки зі зміною відношення людини до себе, до інших, до світу взагалі. Тільки відношення до іншої людини як до "свого-іншого-себе", заперечення себе, постійний вихід за власні межі є початковим кроком до дійсно людських взаємовідносин. Вищою формою взаємодії виступає єднання (рос. со-единение) на рівні свідомості – СОЛІДАРІСТЬ. Тільки у суспільних взаємодіях та соціальних відношеннях; лише на принципах *співчуття-сумління-співробітництва* людина в сутності стає сукупністю, а потому – ансамблем всіх суспільних взаємодій та соціальних відношень, що не зубожіє в павутинні нелюдських зв'язків, а постає в мереживі живого спілкування.

Саме так дійсністю стає не абстрактна, а конкретна необхідність, що визначається сутністю людини (внутрішнє), її діяльністю та умовами розвитку (зовнішнє). У діяльності-самодіяльності-творчості постійно відбувається процес сходження *досвід – теорія – практика*, а саме: *досвід* – чуттєва матеріальна діяльність, результат якої – чуттєво-конкретний образ; *теорія* – процес та результат духовного перетворення об'єкта, відображення в понятті, *практика* – процес об'єктивзації теоретичного знання, що дає також і практично відтворюваний образ об'єкту.

Саме так, гадаймо, формується цілісний світогляд, а рух пізнання здійснюється від безпосередньої дійсності через ідеальну дійсність до дійсної реальності, а краще: від абстрактної конкретності через дійсну конкретність до конкретної дійсності. А то: "прохання – найвища форма взаємодії"...

В.І. Бойко, студ., НУБіПУ, Київ*

СОЦІАЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СИНЕРГЕТИКИ

Синергетика розкриває найзагальніші механізми самоорганізації соціальних систем, тобто закономірності утворення, збереження й руйнації впорядкованих структур у відкритих, нерівноважних і нелінійних системах.

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Предко О.І.

У рамках синергетики як наукової концепції самоорганізації соціальних систем формуються уявлення про те, що соціальна система в історичному процесі приходиться до впорядкованості структур соціального простору, до балансу суспільних сил, соціальних інститутів, характеру соціальної комунікації через перехідні стани суспільства, котрі характеризуються своїми невпорядкованістю, розбалансованістю їх взаємодії. Перш ніж перейти до рівноважного стану, кожна суспільна підсистема або окремий її елемент структурно перебудовується, вибираючи оптимальний для конкретного моменту режим життєдіяльності. Основними принципами та умовами самоорганізації соціальних систем є такі: а) самоорганізація відбувається в системі, яка є відкритою, нерівноважною й нестійкою. Об'єктивно самоорганізація відбуватиметься в такій системі, де джерела енергії й речовини перевищують їх "стік" (дисипацію). Самоорганізація й розвиток відкритих систем відбуваються через нестійкість, біфуркацію, випадковість; б) випадковість є конструктивним началом, основою для процесів розвитку; в) процес самоорганізації здійснюється в системах, котрі революціонізують за нелінійними законами. Нелінійність у плані світосприйняття свідчить про багатоваріативність шляхів еволюції, означає ідею вибору альтернатив і незворотність еволюції, яка звідси випливає.

Із цього випливає, що жорстке управління системою може призвести до необоротного наростання хаосу та її руйнації.

Інший важливий висновок: синергетика досліджує складні системи, шлях до складного, народження складного та його наростання, процеси морфогенезу. Еволюційні процеси у відкритих нелінійних системах призводять до створення все складніших організацій і структур шляхом інтеграції різноманітних, які розвиваються з різними темпами, структур в еволюційній цілісності. Складність структур пов'язана з когерентністю, тобто узгодження темпів розвитку структур. Для побудови складних організацій необхідно когерентно поєднати їх підструктури, синхронізувати темпи еволюції. "... Нелінійне розуміння взаємозв'язку між "сучасністю" та "майбутнім" означає, що не тільки "сучасність" в кожен мить впливає на "майбутнє", але й "майбутнє" ... впливає на тих, хто живе і діє в "сучасності", а через них – і на саму "сучасність" [Лук'янець В. Філософія сучасності. Прорив за обрії метафізики тотожності: (стаття перша) // Філософ. думка. – 2002. – №4. – С. 17].

Соціальна організація повинна розглядатись як єдність процесів об'єктивної та суб'єктивної самоорганізації у суспільстві таким чином, щоб за нею не втрачалась основна детермінанта – соціальні інтереси та потреби.

Саме узгодження соціально-економічних інтересів різних соціальних груп на основі оптимального балансу між "організацією" та "самоорганізацією", в результаті чого зменшується в суспільстві рівень соціальної ентропії, є основною передумовою забезпечення сталого розвитку українського суспільства.

Проводячи поділ між організаційними та самоорганізаційними механізмами суспільних змін, слід зазначити, що організація без самоорганізації породжує нетривалі й нежиттєздатні соціальні явища. Саме про це свідчать невдалі спроби організаційного створення структур громадянського суспільства.

тва, формальне запровадження нових соціальних інститутів. Їм бракує само організаційного покращення, щоб стати реальною соціальною силою.

З урахуванням вищезазначеного, соціальна самоорганізація можна визначити як процес взаємовідносин між індивідами, соціальними групами з приводу забезпечення потреб в умовах обмежень суспільних ресурсів, збалансування їх інтересів у процесі розподілу та перерозподілу суспільних ресурсів і результатів їх використання; внутрішнє само впорядкування систем, наслідком якого є оптимізація балансу потреб соціальних суб'єктів, при якому рівень соціальної ентропії в суспільстві мінімізується.

Слід зазначити, що самоорганізація має в своєму арсеналі адаптивні та біфуркаційні механізми соціальних змін. Перші відповідають соціальній еволюції, а другі – революційним змінам. Революційні події є непередбачуваними у двох аспектах: 1) у часовому вимірі; 2) за своїми результатами. В останньому разі йдеться про принципову непередбачуваність, а в першому – необхідні методи операціоналізації такого поняття, як соціальна ентропія – міру хаотизованості, невизначеності, неструктурованості суспільства. У зв'язку з цим доцільне створення індексу соціальної невизначеності (ентропії).

*І.В. Бондаренко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

РЕВОЛЮЦІЙНИЙ СПОСІБ БУТТЯ. ГІПОТЕТИЧНИЙ "MULTITUDE". БУНТ МАС ПРОТИ ПОЛІТИКИ

У багатьох дослідників історія набуває процесуального характеру, для якої невід'ємною складовою є революція. Революція (від лат. *revolutio* – обертання, розвертання) – швидка зміна встановленого політичного, соціального чи економічного порядку суспільства здебільше насильницьким способом. Для дослідження революції як способу буття ми повинні повернутися назад на одне покоління (до періоду підготовки Німеччини до революції 1848 р). Але філософська революція передувала політичному перевороту. На той час система Гегеля була вінцем всього філософського розвитку і піднімалась навіть до рівня королівсько-прусської державної філософії. Наприклад, особливою популярністю користувалось таке положення Гегеля: "Все дійсне є розумним; все розумне є дійсним" [*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – С. 168*], яке, по суті, було філософським виправданням деспотизму. Або такий вираз: "В своїй розгортці дійсність розкривається як необхідність" [Там же. – С. 190], тобто це означало, що тодішня держава була настільки розумною, наскільки вона була необхідною, а якщо хтось вважає державу або уряд непридатними, це пояснюється непридатністю підданих. На думку Гегеля, в процесі розвитку все, що було дійсним, стає недійсним, втрачає свою необхідність, право на існування, свою розумність. Місце відмерлої дійсності мирно займає нова дійсність, якщо стара була досить розумною, щоб загинути без опору, і насильно, якщо опирається цій

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

необхідності. Таким чином, це гегелівське положення перетворюється завдяки самій гегелівській діалектиці в свою протилежність: все дійсне стає з часом нерозумним, а значить, воно нерозумне вже по своїй природі; а все, що є розумним в людських головах має стати дійсним, хоч як би воно не суперечило існуючій дійсності. Історія, як і пізнання, не може отримати завершення в якомусь ідеальному стані людства, досконала держава може існувати лише у фантазії. Це діалектична філософія руйнує уявлення про абсолютну істину, для неї немає нічого раз і назавжди встановленого, безумовного, святого. На всьому і у всьому вона бачить відбиток неминучого падіння, і ніщо не може встояти перед нею, крім неперервного процесу виникнення і знищення, безкінечного сходження від нижчого до вищого. Вона сама є менш простим відображенням цього процесу в мислячому мозку. Саме така загальна "примітивізація" та "регресика психіки" [Путирин Сорокин. Социология революции. – М.: Территория будущего – РОССПЭН, 2005. – С. 179], є типовим явищем для кожної соціальної революції: "Идеология «левее всякого здравого смысла» имеет максимальные шансы на успех. И массы обычно идут за той идеологией, которая обещает наиболее неосуществимые «кисельные берега и молочные реки»" [Там же. – С. 178]. Також про це казали Майкл Хардт і Антоніо Негрі у своїй книзі "Імперія", наводячи такий термін як "multitude" – множинність, маси. Саме маси чинили опір капіталу з моменту зародження буржуазного ладу. Здебільшого чинили опір неефективно, хоча протягом останніх двох століть ми бачили і приклади успішної класової боротьби, причому кожного разу мова йшла не про опір, а про реалізацію більш-менш виразних революційних чи реформістських проєктів. Успіх цих проєктів був обмеженим і, як уже було сказано, зворотним. Революційний порив не раз обертався катастрофою тоталітаризму. Але тим не менше не можна заперечувати значення цих спроб. У кризові періоди маси відгукуються на ті гасла, які відображають нагальні потреби (угамування голоду, захист від насилля тощо). В обранні засобів досягнення мети індивід, що змушений існувати в умовах спотвореної революцією реальності, уподібнюється до первісної людини. Весь спектр цих методів та засобів визначається як методи "прямої дії та прямого мислення" [Там же. – С. 179]. Таким чином, надпримітивні ідеології та гасла відіграють також роль рушія революції. Один з головних парадоксів революції, полягає в тому, що революція лише підсилює ті соціальні негаразди, проти яких вона спалахує. У ході революції пригнічення інстинктів не долається, а лише підсилюється. Уявлення про революційне буття також стає ілюзорним, перевертеним; як наслідок – спотворення світосприйняття і світорозуміння: "В итоге – социальный паразит часто получает репутацию "общественного героя", бесполезный крикун и демагог – ореол "борца за свободу" [Там же. – С. 308]. Підвищення рівня політичної свідомості в роки революції проявляється у розумінні залежності власної долі від долі своєї держави, своїх суспільства та народу, "психологія моя хата з краю" на цей час стає навряд чи можливою. За цих умов кожен з громадян стає співучасником політичного життя країни, адже "... сама историческая обстановка повелительно возбуждает самостоятельность насе-

лення, его инициативу, активность, сознание" [Там же. – С. 527]. Пробудження свідомості показує людині абсурдність буття, незрозумілість і несправедливість людського спадку. Це породжує бунт, мета якого – перетворення. Основний мотив бунту, словами Камю, "Людина – єдина істота, яка відмовляється бути тим, що воно є". Людина що бунтує, це насамперед людина, що говорить "ні". Але першою ж своєю дією вона каже "так". Протестуючи проти колишнього порядку речей, людина в той же час визнає існування якоїсь межі, до якої він допускав втручання у своє життя негативних обставин [Камю А. Бунтующий человек. – М., 1950. – С. 134]. Бунт, безумовно, передбачає в собі певну цінність. По-перше, людина що бунтує протиставляє все те, що для неї має певну цінність, що таким не є. Розвиваючись, бунт однієї людини починає визначати якесь благо, яке має значення вже більше, ніж власна доля індивіда. Наводячи приклад бунту раба проти свого пана, Камю приходять до висновку, що раб повстає проти колишнього порядку, в якому заперечується щось, притаманне спільноті всіх пригноблених людей. Сам по собі індивід не є тією цінністю, яку він має намір захищати. Цю цінність становлять усі люди взагалі. При цьому Камю дистанціюється поняття бунт і озлобленість. Озлобленість викликана заздрістю і завжди спрямована проти об'єкта заздрощів. Бунт ж, навпаки, прагне до захисту особистості. Повсталий захищає себе, яким він є, цілісність своєї особистості, прагне змусити поважати себе. Таким чином, робить висновок Камю, озлобленість несе в собі негативний початок, бунт – позитивне. І саме цією тезою можна полемізувати з деякими філософами, які отожднювали бунтарський дух і озлобленість.

О.Я. Бочуля, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

ФЕНОМЕН ТЕХНІКИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ К. ЯСПЕРСА ТА М. ХАЙДЕГГЕРА

1. Філософія техніки та спроби пояснення феномену техніки у XX ст.

Філософи XX століття, пропонували різноманітні пояснення феномену техніки, намагались з'ясувати причини виникнення сучасного стану проте такий ґрунтовний аналіз техніки провели саме К. Ясперс і М. Хайдеггер. На перший погляд, їхні концепції не мають нічого спільного. Проте при детальному вивченні робіт цих філософів на вищезгадану тематику, приходиш до висновку, що їхні концепції не подібні і не протилежні, вони не суперечать одна одній, не протиставляються, вони взаємодоповнюють одна одну. Адже К. Ясперс говорить і вказує на основні ознаки та властивості сучасної техніки, проте ведучи аналіз наче б то із зовнішнього боку, наче дивлячись на цей феномен зі сторони. М. Хайдеггер, у дусі свого філософування, подає нам внутрішню сутність техніки, представляє її єство і разом з цим виявляє її позитиви та негативи.

Думки К. Ясперса та М. Хайдеггера дуже актуальними у наш час, оскільки їхнє порівняння дозволяє нам бачити феномен сучасної техніки у цілісності.

2. Інструментально-антропологічна концепція техніки К. Ясперса

Техніка, на думку Ясперса, набула величезного значення не лише у Європі та західній культурі в цілому, але й в усьому світі. Вона перетворює все, що впродовж тисячоліть людина винайшла у сфері праці, життя, мислення, в області символіки. У оцінці величезної перетворюючої потужності техніки Ясперс визнає вклад основоположників марксизму

Карл Ясперс відстоює інструментально-антропологічне пояснення техніки. Техніка – це засіб і сама по собі вона є нейтральна, проте в залежності від того шляху, яким її використовує людина, техніка набуває свої сили і відповідно поширює свій вплив на того, хто її використовує. Ясперс наголошує, що техніка сумісна із людиною, коли реалізує її потреби у створенні штучного середовища. Поряд з тим, техніка перетворила існування сучасного суспільства у дію якогось механізму. А всю планету у єдину фабрику. Людина здійснює певні функції, але не може знайти потрібну форму життя – це викликає стан розладу, глибокої незадоволеності собою і веде до простого існування у технічному.

Ясперс висловлює побоювання, що людина задихнеться у цій другій природі. Поряд з усіма своїми негативами техніка змінює сутність праці, послаблює її інтенсивність, людина втомлюється від одноманітної повторюваності. Відбувається втрата індивідом мети і сенсу праці, людина функціонує як машина і тому швидко втомлюється. Техніка містить в собі певну приховану ворожнечу і пригнічуючи дію, яка змушує відноситись до неї із пересторогою.

3. Поняття "Поставу" ("Gestell") у концепції М. Хайдеггера і порівняльний аналіз теорії К. Ясперса та М. Хайдеггера. Хайдеггер – принциповий противник широко поширеної "інструментально-антропологічної" інтерпретації техніки, хоча і визнає розуміння техніки як засобу, інструменту "формально вірним". Техніка, згідно з Хайдеггером, це щось незрівнянно більше ніж лише засіб практичної діяльності людини, технологія; вона – одна із форм істини

Онтологічне обґрунтування суті техніки М. Хайдеггером – безумовно, одне з найбільш впливових вчень сучасності. М. Хайдеггер зайняв особливу позицію по відношенню до традиції європейського культу критицизму, зробивши техніку, її суть і специфіку, а також особливості технічної діяльності в різні історичні епохи, предметом позитивного філософського аналізу.

У основі технічної діяльності Хайдеггер бачить властиве людям прагнення до пізнання, до виявлення істини (через виявлення "прихованого").

Хайдеггер проводить найбільш глибокий аналіз феномену техніки і подає його у своїй книзі "Буття і час", у розділі "Питання про техніку". Найважливішим моментом у поясненні техніки Хайдеггером є його неологізм, поняття "Gestell", яке більшість вчених переводить як "Постав". "Постав" – це прихована сила, яка породжує сутність і феномен сучасної техніки. Але, як зазначає сам Хайдеггер, це не просто суть техніки, а її таємниче начало, те, що її породжує, "постав" – це буття техніки.

Техніка – це не просто людська діяльність, це подарована людині здатність розкривати не потаємність.

Німецький філософ відкидає уявлення про те, що техніка є засобом у руках людини. Навпаки, саме людина "видана" техніці, "затребувана" нею. І в цьому витоки небезпек, які підстерігають людину.

СПІВВІДНОШЕННЯ ПРИРОДНОГО ТА ШТУЧНОГО В ЛЮДИНІ

Людина – найдивніше з усіх дивних див. Її життя, честь і гідність визнаються найвищою цінністю. Людина має душу, нічим не обмежену свободу, вона творець свого образу і здатна піднятися на один щабель з самим божеством; вона ж владна і впасти, тобто спуститись до рівня нерозумних тварин. Проте духовна означеність людини нівелюється розвитком біотехнологій, а саме розуміння природи людини істотно деформується. Ще Леон Батіста Альберті – італійський гуманіст – писав, що людина не задовольняється по-неволі іншими, вона терзає і мучить сама себе, бо людина людині вовк [Культурологія: українська та зарубіжна культура: Навчальний посібник / За ред. М.М. Заковича. – К.: Знання, 2006. – С. 169].

Людина потрапила в ситуацію дезорієнтації у відчутті і розумінні істинної суті життя. Технічний погляд на світ, постійна потреба індустріального розвитку висотує життєві сили культури і деформує духовний світ людини. М.Кисельов зазначає, що духовність редукується до розуму, цінності замінюються конкретними цілями. Домінує принцип корисності, розрахунку [Ліщинська-Милян О.І. Філософські та прикладні аспекти біоетики: Текст лекції. – Л.: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2004. – С. 23]. Відбувається процес заміни розмноження клонуванням, харчування – вливанням, навчання – навіюванням, праця – автоматикою.

В.А. Кутирьов у праці "Культура та технологія. Боротьба світів" стверджує, що вступаючи у технічне суспільство, в технос, ми бачимо перетворення homo sapiens, людини гуманної та культурної у щось техноподібне. Нова людина з'являється як постлюдина. У русі історії по лінії: дикун – варвар – особистість – актор – фактор, найвищою точкою зрілості людини можна вважати її стан у якості особистості, оскільки цей стан – це середина точка між світом природно-соціальним – живим і технікою – світом соціально-штучним. Навіть у побуті ми не стільки живемо, скільки збираємось жити, націлені на проект вчинку, а сама поведінка та проживання реальних ситуацій не викликає жодного інтересу, бо воно – механічне, воно – пусте. Такий образ життя людини, яка зазнає поразки у двобої з Техносом.

У сучасному глобалізованому суспільстві такі поняття, як "клонування", "евтаназія", "генетично модифіковані організми" вже нікого не здивувати, оскільки здаються вони настільки буденними та зрозумілими, що створюють масштабну загрозу для повноцінного функціонування суспільства у рамках системи моральних орієнтирів. Тому надзвичайно важливим стає формування правильного розуміння зазначених термінів, а особливо поняття "клонування", оскільки в рамках даного процесу відбувається маніпуляція людиною, її анатомічним матеріалом.

Слово "клонування" походить від грецького слова klon, що означає "галузка", "брунька" і спочатку вживалося для окреслення вегетативної репродукції рослин [Там само. – С. 22]. Суть клонування полягає у можливості формуван-

ня і вирощування принципово нових людських істот, які б не тільки ззовні, але й на генетичному рівні відтворювали того чи іншого індивіда, сьогодні чи раніше існуючого. Традиційно наука розрізняє два види клонування – репродуктивне та терапевтичне. Репродуктивне клонування на даний момент заборонено в усьому світі, бо має на меті створення людини, яка генетично ідентичної іншій живій або померлій людині. Що ж до терапевтичного клонування, то його призначенням є вилучення стовбурових клітин для медичних розробок.

Варто зазначити, що клонування породжує низку питань не лише біологічного характеру, а в першу чергу, філософського, морально-етичного та релігійного спрямування.

Еріх Фромм дійшов висновку, що людина відрізняється від тварини саме тим, що вона вбивця. Людина може керуватись любов'ю або жагою руйнування, але в кожному випадку вона задовольнить одну із своїх екзистенційних потреб – потребу "впливу" на когось іншого. Людина потребує драматизму життя та переживань; і якщо на вищому рівні своїх досягнень вона не винаходить задоволення, то сама створює собі драму руйнування.

Саме драмою руйнування можна назвати репродуктивне клонування, яке ставить під загрозу захист честі та гідності особи, її недоторканності та право на самотність. Сьогодні, коли права окремого індивіда починають суперечити правам людства, необхідно визнати фундаментальний характер цінностей, що спрямовані на збереження діяльності людини.

І взагалі чи можемо ми говорити про "клонування людини"? Людина – це душевно означена біосоціальна істота; це діалектична єдність природного, соціального та духовного, де природне – це генетичні явища, електрофізіологічні процеси, які властиві людському організму; соціальне – це особистість людини; а духовне – це здатність людини багато знати та ще більше розуміти, спроможність у своїй діяльності спиратися на істину, добро та красу.

Можна припустити, що людина, тіло якої було започатковано методом клонування, не має жодного шансу стати чияюсь копією. Чому ж тоді вже сьогодні, коли клонована людина залишається всього лише міфом та перспективою майбутнього, їй пророкують нещасну долю та характер монстра? На мою думку, людство просто відділить від себе клонів і своїм ставленням схилить їх до девіантної поведінки. Говард Беккер у своїй книзі "Аутсайтери" вважає, що девіація зумовлена здатністю впливових груп суспільства нав'язувати іншим певні стандарти поведінки [Хмелько В. Соціологія: курс лекцій. – К., 1997]. І девіантом є той, хто цих стандартів не дотримується.

Розглядаючи питання клонування мимоволі постає питання відповідальності: хто буде відповідати за долю клона: лікарі, "власник" генетичного матеріалу чи все суспільство. У традиційному розуміння батьки відповідають за своїх дітей, це їх обов'язок, як правовий, так і моральний. Клонування, як відомо, деформує інститут сім'ї, дегуманізує дітонародження. Народження дітей – це наслідок вільного і свідомого єднання двох батьків. У клона ж сім'ї не буде.

Таким чином, "ненормальність" та неприйняття гіпотетичного клона суспільством буде зумовлено не штучним шляхом його появи на світ, не явними відхиленнями, а саме завідомо упередженим ставленням соціуму до клону-

ваної особи як до "копії", що не заслуговує на повагу та підтримку, на відміну від "оригіналу". Саме ярлик "копія" – перша та найголовніша перепона на життєвому шляху гіпотетичного клона, що сприятиме формуванню комплексу меншовартості.

*А.І. Бугайченко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

ФУТУРОЛОГІЯ В СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ХХ – ХХІ СТ.

Філософія як сфера осягнення світу і людини – відкрита система, що розвивається, а нескінченний пошук і розвиток – це спосіб її існування. В сучасному динамічному світі, що бурхливо змінюється, людство постійно стикається з принципово новими ситуаціями, завданнями і проблемами в усіх сферах свого життя. Філософське осмислення реалій сучасного світу і тенденцій його розвитку – одна з важливих умов того, аби людська діяльність могла реалізовуватися як діяльність розумна, свідома і цілеспрямована. Інакше кажучи, філософський аналіз дозволяє виразити мовою понять і зробити предметом осмислення наші інтереси і прагнення – загалом, все те, що спонукає нас діяти. Сучасна дійсність ставить перед філософією нові, надзвичайно гострі і серйозні проблеми; новим звучанням і новим змістом наповнюються більшість традиційних проблем філософії. Стає все більш очевидним, що для наукового осмислення перетворень, які розгортаються в суспільстві, для визначення справжніх перспектив його розвитку необхідно у всій повноті задіяти творчий потенціал філософії.

Немало нових проблем породжує науково-технічний прогрес, його перспективи та ті впливи, які він справляє на життя людини і суспільства. В той же час все більш владно заявляє про себе необхідність дослідження суперечливих взаємозалежностей між науково-технічним і соціальним прогресом. Однією з основних галузей, в яких наука може повною мірою реалізувати своє гуманістичне призначення, є обширний комплекс глобальних проблем сучасності – те, що викликає стурбованість у всього прогресивного людства.

Всі вищезазначені проблеми не лише суттєвим чином впливають на життя сучасного суспільства, але й несуть реальну загрозу існуванню людства як такого. Тож сьогодні прогностична функція філософії виходить на одне з перших місць за важливістю та актуальністю.

Філософам часто доводиться виступати футурологами, розмірковувати про можливе майбутнє людства. Це завдання лягало майже виключно на них у відносно недалекому минулому. Але вони, згідно зі своєю професією, говорили більше не про окремі відкриття або винаходи, які будуть зроблені через роки, а про шляхи розвитку цивілізації, зміни суспільного устрою – бажані або, навпаки, небажані. Платон і Арістотель, Мор і Кампанелла, Оуен і Маркс в тій чи іншій мірі "зазирали" у майбутнє. І лише у ХХ столітті, з розвитком прикладної математики і виникненням цифрових моделей різних соціа-

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Скалацький В.М.

льних процесів, з'явилися способи давати кількісний прогноз там, де раніше доводилося обмежуватися загальними міркуваннями. Завдяки цьому тепер можна спробувати більш-менш точно підрахувати, у що саме перетвориться з часом щось, що здається сьогодні не більше ніж тенденцією.

На сьогоднішній день умовно виділяють "оптимістичні" та "песимістичні" сценарії розвитку людства залежно від змалюваної в них картини майбутнього. Представники "оптимістичного" напрямку стверджують, що завдяки досягненню високого рівня технологічного розвитку людство має можливість реалізувати позитивні тенденції: перейти до постіндустріального суспільства (О. Тоффлер, Д. Белл, Г. Кан, З. Бжезінський), постісторії (Ф. Фукуяма), чи навіть постлюдини (Ф. Есфендіарі). Натомість "песимісти", насамперед екологічні (Д. Медоуз, Дж. Форрестер), прогнозують негативні наслідки втілення наявних перспектив розвитку людства. Але погляди більшості дослідників сходяться в тому, що людство знаходиться в точці біфуркації, і саме від конкретних дій та вчинків світової спільноти залежить, чи перейдемо ми на якісно новий рівень існування, чи взагалі зникнемо як вид. Тож і сьогодні, і в найближчому майбутньому прогностична функція філософії буде відігравати важливу роль, адже неможливо зробити прогноз на майбутнє раз і назавжди, а необхідно постійно корелювати його з динамічним та мінливим теперішнім.

В.П. Будз, доц., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ
budzwol@mail.ru

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ І ЧАСУ

Позірно видається, що людина живе у глобальних та тотальних суспільних вимірах, які мають однакові просторові та часові рамки, є синхронними. Проте соціальний простір і час не є тотожними до онтологічного, які є мірою фізичних процесів.

Онтологічні виміри простору і часу ґрунтуються на силових та енергетичних особливостях буття. А соціальний простір і час є феноменологічними явищами, які залежать не від сил та енергій буття, але від психічної енергії людини.

Звідси соціальний простір і час не можуть протікати синхронно для різних соціальних груп, оскільки живучи синхронно в онтологічному часі, соціальні групи у той же час можуть жити у різних соціальних просторах і часах, мати відмінні соціальні почуття, які є основою тієї чи іншої соціальної групи. Звідси, на прикладі України можна пояснити діахронність соціального простору і часу Заходу та Сходу, які ґрунтуються на відмінних соціальних почуттях та типах світогляду, які підтримують і живлять ці почуття. У цьому сенсі Україна не поділена територіально, але тільки емоційно, оскільки з покоління в покоління передаються почуття недовіри та нетолерантності до тих чи інших регіонів, або ж сусідніх народів. Тому причини, які розділяють окремий народ чи народи між собою мають феноменологічний зміст, а точніше психічний вимір афективно-чуттєвих станів.

Буття кожної людини та соціальної групи – це буття у межах локальних соціальних утворень, у межах замкнених соціальних просторів і часів, які є дискретними. Єдиного універсального континуального простору і часу для всієї спільноти не існує, оскільки немає такої єдиної універсальної психіки, яка б продукувала почуття суспільної єдності. Такі почуття є суто індивідуальними.

Суспільне поєднання людей у соціальному просторі відбувається на основі психічного відчуття важливості спільної території; у соціальному часі суспільна єдність вимірюється тривалістю інтегративних, солідарних афективно-чуттєвих станів, які ідентифікують спільноту у ціле, створюючи підстави для солідарності з минулим поколінням з їх втратами, поразками і славою.

Соціальний простір і час на відміну від онтологічного простору і часу мають суб'єктивне походження і є феноменами людського духу. Вони є феноменологічними феноменами, тобто таким, які пов'язані із людською психікою та свідомістю.

Соціальний простір – це феноменологічний простір людських афективно-чуттєвих солідарних, інтегративних станів, які зв'язують спільноту у єдність на основі безпосередніх або опосередкованих психічних зв'язків у вигляді афектів та почуттів. У цьому сенсі важливе значення для становлення феноменології соціального простору мають міжособистісні відносини між громадянами певного суспільства. Такі міжособистісні відносини, які функціонують у формі афективно-чуттєвих станів людської психіки є онтологічними межами соціальних груп. Звідси суспільна онтологія – це ніщо інше як суспільна феноменологія. Тобто суспільна єдність в онтологічному аспекті, в аспекті пошуку її єдиної універсальної основи є можлива тільки як феноменологія людського духу, бо саме людський дух є першою та останньою основою соціальності.

Позірно видається, що суспільні взаємодії мають раціонально-аксіологічний зміст, який полягає у тому, що суспільні відносини є суто раціональними, прогнозованими і наперед запланованими на рівні соціальних очікувань. Проте такий раціонально-аксіологічний вимір суспільного буття з пріоритетом гуманних та демократичних цінностей є властивий тільки у стабільних економічних, політичних, природних умовах. Як тільки така зовнішня стабільність зникає, відповідно усталені раціонально-аксіологічні взаємодії зазнають краху, тому, що у таких небезпечних ситуаціях людина втрачає гуманний та демократичний потенціал відношення до іншого, оскільки перед лицем небезпеки намагається вижити за будь-яку ціну, зберегти власне життя, нехтуючи при цьому солідарність та гуманність, цінність іншої людини.

Суспільство у цілісність єднають не ідеї, не світогляди, не цінності, не раціональні прагматичні інтереси, а афективно-чуттєві стани, які слід вважати онтологічними чинниками суспільних взаємодій. Афективно-чуттєві стани тільки чіткіше проявляються, якщо вони описуються цими формами суспільної свідомості. У цьому сенсі є ряд афективно-чуттєвих станів людської свідомості, на рівні вищих почуттів, які водночас функціонують як світоглядні ідеї: солідарність (як ідея і як почуття), свобода, справедливість, добро, зло, страх.

Суспільне існування людини полягає у тому, що вона постійно змушена активізовувати соціальний простір і час, які вимагають для свого буття соці-

альних афективно-чуттєвих станів. Людська діяльність – це постійна актуалізація соціального простору, яка тотожна до актуалізації соціальних солідарних почуттів.

Соціальний простір і час не може бути продукований іншими засобами ніж засоби людської свідомості та психіки. Звідси соціальний простір і час є віртуально-можливими, випадковими, а онтологічний час та простір є необхідними. Саме тому спільноти можуть асимілювати у культурному та етнічному плані, оскільки у цьому разі перестає функціонувати феноменологічний вимір буття спільноти – тобто психічно-емоційний, який є основним онтологічним критерієм суспільної єдності.

Суспільний простір – це феноменологічний простір між людьми, який функціонує як афективно-чуттєвий стан. Тому близькість чи віддаленість онтологічного простору і часу не означає таку ж пропорцію щодо соціального простору і часу.

Саме тому на основі почуттів існують такі соціальні спільноти як сім'я, народ, нація, які об'єднуються у єдиний соціальний простір і час на основі почуттів, хоча онтологічно, наприклад, нація є більш тривалою ніж кожна індивідуальна свідомість ідентифікації належності до нації, але завдяки почуттю національної солідарності, історично віддалені спільноти відчують себе єдиними.

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

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИДЕОЛОГИИ И ЯЗЫКА КАК ПРОБЛЕМА ДИСКУРС-АНАЛИЗА Т. ВАН ДЕЙКА

Сегодня вне зависимости от особенностей понимания и оценки идеологических феноменов многие исследователи указывают на неразрывную связь производства идеологии и конструирования значений и смыслов, что с неизбежностью ставит вопрос о взаимодействии идеологии и разного рода знаковых систем. Особенно важную роль в этой связи играет такое междисциплинарное направление, как дискурс-анализ, ориентированный на исследование различных типов дискурса, а также лежащих в их основе идеологий. Дискурс-анализ оказывается общим именованием для ряда достаточно разнородных и по своей терминологии, и по методологии, научных направлений, объединенных общей устремленностью на исследование корреляций между дискурсивными и социальными структурами. Как пишет один из ведущих представителей когнитивного направления в дискурс-анализе Т. ван Дейк: "такой анализ, помимо прочего, пытается связать структуры дискурса со структурами социума, то есть социальные свойства или отношения, такие как класс, гендер или национальность, систематически связываются со структурными образованиями, уровнями или стратегиями речи и текста, включенными в социальные, политические и

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

культурные контексты" [*Dijk T.A. van. Ideological discourse analysis // New Courant. – 1995. – № 4. – P. 135*].

Ван Дейк предлагает собственное, с одной стороны, достаточно упрощенное и широкое, но, тем не менее, весьма плодотворное с точки зрения исследования определение идеологии как основы, задающей каркас всей системе коллективных представлений группы и придающей ей своеобразную когерентность. При этом сфера идеологии четко ограничивается сферой идей и не смешивается с понятиями идеологических практик или социальных структур, надстраивающихся над ними. Ван Дейк пытается отмежеваться от "общих мест" и стереотипов, господствовавших в предшествующих учениях об идеологии. По мнению исследователя, идеологии не являются индивидуальными представлениями, но, напротив, задают структуру и базовые категории схеме групповой идентичности. Они не обязательно негативны по своему содержанию и не являются "ложным сознанием". Кроме того, идеологии не всегда являются господствующими – могут существовать и оппозиционные, подавляемые идеологии. Социальные функции идеологии достаточно разнообразны и не ограничиваются лишь негативными: идеологии служат основанием коллективных представлений; оказываются опосредующим звеном между социальными структурами и дискурсами и социальными практиками; координируют действия и интеракции членов группы с точки зрения целей и интересов группы как относительного целого; могут служить основой легитимации властных структур, но могут лежать и в основе сопротивления им.

Однако главным объектом исследований ван Дейка является все же не собственно идеология, но скорее связь между идеологическими структурами и дискурсом: "идеологии по преимуществу выражаются и овладеваются посредством дискурса, т.е. устного или письменного коммуникативного взаимодействия. Когда члены группы объясняют, мотивируют или легитимизируют свои (групповые) действия, они обычно делают это в терминах идеологического дискурса" [*Dijk T.A. van. Ideology and discourse analysis // Journal of political ideologies. – 2006. – 10 (2). – P. 121*]. Но идеологические и дискурсивные структуры представляют собой совершенно разные измерения, поэтому основную линию теоретических изысканий ван Дейка занимает вопрос о поиске некоего теоретического опосредующего пространства, где социальное и дискурсивное могут пересечься. В роли такого медиума ван Дейк видит разного рода когнитивные представления, ментальные модели членов социума, которые опосредуют, как использование дискурсов, так и представления о социальной структуре.

Как демонстрируют исследования голландского ученого, отношения идеологии и языка оказываются весьма не простыми и не однозначными. Невозможность простого реконструирования того или иного типа идеологии в конкретном культурном тексте или речевой практике связана с тем, что субъекты речи оказываются носителями не одного типа идеологий, но многих, часто противоречивых идеологических ценностей, поскольку являются одновременно членами различных групп. Кроме того, наиболее влиятельные идеологии, парадоксальным образом, наиболее завуалированы и представлены в текстах и дискурсах

не явно. Для ідеологічного аналізу це означає, що ідеології не можуть бути елементарно "считані" з реальних текстів і розмов.

Підхід ван Дейка до ідеології характеризується самим автором як мультидисциплінарний, оскільки методологічно фокусується на зв'язках між трьома феноменами: дискурсом, свідомістю і суспільством. Це означає, що ван Дейк намагається поєднати елементи дискурс-аналізу і когнітивного аналізу, мікро і макросоціологічного, а також політичного аналізу, що, однак, ставить важливий запитання про основи подібного синтезу категоріального апарату і методологій цих столь різних дослідницьких сфер. Тем не менше, перевага підходу ван Дейка полягає в тому, що при спробі побудувати нейтральну концепцію ідеології, уникати широко розповсюдженого вузького і негативного її трактування, їй зберігається величезний критичний потенціал. Методологія ван Дейка наочно демонструє складність, але також і колосальні можливості міждисциплінарних досліджень соціальних феноменів, намагаючись поєднати в якийсь плідний синтез категорії соціального знання, універсальність і загальність філософського мислення і найбільш цінні поняття і методи лінгвістики і семиотики, що дозволяє успішно поєднати як теоретичність і цілісність в осмисленні ідеології і мови, так і прикладну значимість подібних досліджень для перетворення соціального життя.

Т.І. Бутченко, канд. філос. наук, ЗНУ, Запоріжжя

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ПРОЕКТУВАННЯ

В історії неодноразово відбувалося відчуження раціональних ідеальних конструкцій від людини, їх перетворення в підґрунтя тоталітарних режимів. Це підживлює ірраціоналістів, які не вірять в освоєння суспільної реальності засобами "рації" і наголошують на утопічності та безглузді соціально-політичних проєктів. І, навіть, за цих обставин частина мислителів знаходить сили рухатися далі, розуміючи, що реалізація проєкту завжди містить елемент невизначеності та помилки і, між тим, те, що без проєктування втрачається можливість управління суспільством, яке перетворюється в іграшку стихійної взаємодії соціальних сил, де і справді проявляється та сама "сліпа світова воля". Крім того, історія свідчить, що в основі тоталітаризму можуть лежати не лише псевдорациональні ідеології, але і ірраціональні ідеї (ідеологія фашизму, расизму, релігійного фундаменталізму). Тобто перешкодою суспільного розвитку виявляється не його "зайва" раціоналізація, а, навпаки, брак адекватних раціональних конструкцій. Все це актуалізує проблему пізнання сутності соціально-політичного проєктування, виявлення шляхів зниження ризиків відчуження цієї діяльності від суспільства. Мета доповіді – наблизитися до визначення соціально-філософських засад вирішення цього завдання.

Концептуалізація поняття "проєктування" відбувається в різних формах. Перша – відокремлення, з'ясування місця та ролі проєктивних елементів в структу-

рі культурного та історичного процесу загалом [Муза Д.Е. Проект восточно-християнської цивілізації: концептуальний каркас і культурно-історичний зміст // Ноосфера і цивілізація. – 2008. – Випуск 6 (9). – С. 64–77]. Друга – соціально-філософський аналіз, власне, проектування як відносно самостійного різновиду діяльності з переходу від теорії до практики, від минулого до майбутнього, від потенційного до актуального, від природного до штучного [Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – 240 с.].

Загальним для цих поглядів є конкретизація давньої філософської традиції рефлексії діяльного відношення людини до дійсності. У сучасну епоху зазначена течія думки переживає фазу трансформації, викликаною критикою культури активізму, її можливих техніцистських спотворень, прагненням подолати бінарні культурно-пізнавальні настанови, які впливають зі схеми суб'єкт-об'єкт. Як генетичне продовження діяльного підходу, "проективна" тема не може не опинитися на передньому краї цієї дискусії.

Одна з розповсюджених точок зору виражає відмову від презумпції суб'єкту в будь-яких версіях його артикуляції через розробку концептів "смерті суб'єкта", "смерті автора" та ін. Видається, що така радикальна деконструкція бінарної опозиції "суб'єкт – об'єкт" залишає відкритими чимало питань, провідне з яких – відтворення вільної та відповідальної особистості. У певному плані відповідати на них вдається комунікативній філософії, в якій обґрунтовуються суб'єкт-суб'єктні відносини в якості структурної осі невідчуженої діяльності за допомогою аналізу семіотико-аксеологічних, комунікативних механізмів в полі концептів "воскресіння суб'єкта", "іншого", "діалогу", "комунікації". Проте цей підхід тяжіє до інтерсуб'єктивного ідеалізму, небезпека якого – виключення за межі філософського осмислення об'єктивної діалектики діяльного відношення між людиною і світом. Натомість подолання соціального відчуження проектного управління майбутнім зв'язуємо з відтворенням єдності причинної та семантичної детермінації буття людини як основи конструювання здійснених форм громадянського діалогу та консенсусу, пошуку і реалізації інституціональних меж суспільної єдності в розмаїтті особистих інтересів.

Зважаючи на це, визначимо соціально-політичне проектування як творчу мисленнєву діяльність із конструювання здійснених, завершених, цілісних, ідеальних моделей функціонування нових форм організації та реалізації політичної влади. Механізм цієї діяльності складається з трьох взаємопов'язаних рівнів. Перший, ціннісно-вольовий, об'єднує потреби, інтереси, цінності, цілі проектувальника. Другий, концептуальний, включає сукупність раціонально-теоретичних засобів обґрунтування, пояснення, розуміння та тлумачення певної ідеї, яка відображає закономірні зв'язки певного фрагменту соціально-політичної дійсності та згідно до цього вказує загальні напрямки його перетворення. І, нарешті, третій рівень, перцептуальний, містить засоби опредметнення та конкретизації концептуального задуму (мова, письменність, методи прийняття рішень, юридична техніка тощо).

Соціально-політичне проектування проявляється, насамперед, як професійно-відшліфована, теоретично-обґрунтована форма покладення цілей суспільно-політичного розвитку та конструювання засобів їх досягнення. Інші

функції, які воно виконує – легітимація обраного курсу політичної діяльності, ідеологічне переконання громадян в його правильності, і, в такий спосіб, мобілізація загальної волі для досягнення певної конкретної мети. Здійснення цих функцій уможливорюється за умови дотримання принципів об'єктивності, єдності теорії та практики, конкретності, системності, наступності, паритетності, сполучення політично-державних інтересів і суспільних потреб.

Провідну роль серед зазначених основоположних правил відіграє принцип паритетності, особлива роль якого визначається специфікою суб'єкта та об'єкта соціально-політичного проектування. Річ у тім, що будь-який акт соціально-політичного проектувального мислення водночас виявляється реалізацією і суб'єкт-об'єктного і суб'єкт-суб'єктного відношень. Звідси здійсненість результатів проектування (проектів) визначається тим, наскільки вони відповідають внутрішній природі об'єкту, перетворення якого проектується, а також потребам, інтересам і цінностям інших суб'єктів і суспільства в цілому. Себто субстанційну основу соціально-політичного проектування складає діалогічний процес конструктивної мислєдїяльності, що зорієнтований на відновлення паритету відношення суб'єкт – об'єкт – суб'єкт.

На підставі викладеного, в якості актуальних напрямків розвитку соціально-філософських засад проектного управління політичним майбутнім суспільства можна визначити завдання з експлікації закономірних взаємозв'язків: між діалогічною і монологічною мислєдїяльністю, між колективними та індивідуальними учасниками проектування, між ціннісно-вольовим, концептуальним і перцептуальним рівнями проектної діяльності. Аналіз цієї тематики і складає перспективу подальших дослідницьких пошуків.

Г.А. Валєнса, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
annavalensa@ukr.net

РОЛЬ ТІЛЕСНОСТІ В СУЧАСНОМУ СОЦІЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Актуальність теми пов'язана з нагальною потребою соціальної філософії у сучасних експлікаціях поняття "людська природа", "природа людини", які є надзвичайно важливими у контексті гуманітарних наук сьогодення. Тілесність є одним із базових понять, що окреслюють сучасне розуміння людської природи. Разом з тим, постає проблема створення та застосування методології, адекватної вивченню такого складного явища, як тілесність людини в соціальному просторі.

Порівняльний аналіз великої кількості матеріалу з даної теми говорить про засадничу роль соматичного буття людини в соціально-філософських дослідженнях, просякнутих свідомими, а частіше неусвідомленими апеляціями до тілесних, організмичних та чуттєво-очевидних аналогій.

При вивченні поняття тілесності традиційно важливий феноменологічний метод. Саме у феноменологічній традиції обґрунтовується поняття тілесності, як один з базових екзистенціалів людського буття, поряд із інтенціональністю,

темпоральністю та інтерсуб'єктивністю. Цей підхід дає можливість концептуалізації поняття тілесності, як свідомості, що існує власним тілом. Тут "живе тіло" – необхідний атрибут діючої свідомості, або навіть – "сама свідомість" суб'єкта соціальної діяльності. (Е.Гусерль, М.Мерло-Понті, Ж-П.Сартр, А.Шюц)

Герменевтичний метод важливий при вивченні великої кількості джерел, які самі по собі вже містять численні інтерпретації, а також для глибокого розуміння засновків адекватних інтерпретацій поняття тілесності. Завданням у руслі герменевтики є пошук прийнятних критеріїв інтерпретації поняття "тілесність".

Підхід філософської антропології неминучий у розгляді проблеми тілесності через широке коло проблем, що їх всотує і віддзеркалює антропологічний напрямок у філософії та через сучасний бурхливий розвиток міждисциплінарних гуманітарних досліджень. Про це свідчать різні антропологічні концепції: біологічна, культурна, релігійна, педагогічна, соціологічна. Наприклад, вітчизняна дослідниця Л.Газнюк, зазначає наступне: "Одним із засобів нової артикуляції низки проблем філософської антропології є введення в її проблемне поле персонального соматичного буття людини, яке практично не досліджене ні закордонною, ні вітчизняною філософією" [Газнюк Л.М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: Монографія. – К.: ПАРАПАН, 2008. – С. 4].

Загальнонаукові методи, такі як теорія складних систем, що самоорганізуються, синергетика, теорія динамічного хаосу, виявляються корисними для демонстрації усієї відомої сьогодні науці складності проблеми тілесності, її міждисциплінарності та актуальності.

Нарешті, найпродуктивнішим для розгляду проблеми тілесності, на наш погляд, виявляється метод топології соціального простору. Започаткований П'єром Бурдьє, даний підхід містить необхідну, хоч, можливо і не достатню, теоретичну базу для ефективного розгляду теми тілесності у соціально-філософських дослідженнях. Це пов'язано, як із використанням самого поняття "тілесність" у соціальній топології Бурдьє, так і з розвиненою категоріальною базою соціальної топології, що дає можливість застосовувати поняття "соціальний простір", "фізичний простір", "габітус", "тілесна техніка", "тілесна практика" та ін.

Дослідивши значну кількість джерел, що стосуються зазначеної теми, можна зробити висновки про:

- ✓ по-перше – плюралістичність та суперечливість дискурсу тілесності, як в історії соціально-філософської думки, так і в сучасних філософських дослідженнях;

- ✓ по-друге – проблемність чіткого визначення таких понять як "тіло", "тілесність", "тілесне як таке", "тілесне як прояв соціального", "соціальне, як прояв тілесного".

- ✓ по-третє – відчувається недостатність класичної методології для адекватного вивчення цілісності людського буття у соціумі та усієї складності стосунків тілесного та соціального; відповідно стає актуальним застосування неklasичних методів соціально-філософського дослідження, таких як феноменологія та соціальна топологія, які дають можливість експлікації поняття тілесності та соціальності у взаємовідповідних категоріях (соціальне поле, соціальний простір, агент та його положення у просторово-часовій єдності вказаного поля).

Основними проблемами дослідження поняття тілесності, як свідомості, що існує власним тілом, у соціальній філософії є наступні:

- ✓ проблема так званої "десоматизації" суб'єкта у класичних соціально-філософських дослідженнях;

- ✓ усвідомлення певними дослідниками важливості теми тілесності, але розгляд її як вторинної щодо соціальності структури; "соціальність передуює тілесності";

- ✓ спроба сучасних дослідників міждисциплінарного ґатунку виводити соціальність з тілесності, розглядаючи останню, як біологічний конструкт, покладаючи "природне" в основу "соціального"; "тілесність передуює соціальності";

- ✓ змішування усіх попередньо згадуваних підходів у різних пропорціях, тобто методологічний хаос та спроба висувати яскраві гадки замість обґрунтованих висновків.

Описані проблеми безперечно свідчать про важливість та актуальність визначення ролі тілесності в соціально філософському дослідженні.

Щодо перспектив розробки даної теми, важливим здається соціально-філософський розгляд гендерних аспектів тілесності. Це дозволить глибше зрозуміти підґрунтя соціального формування тілесного досвіду та усвідомити роль статі у тілесному конституванні соціальних полів.

Н.В. Вандишева-Рєбро, канд. філос. наук, доц., НТУ "ХПІ", Харків
nadvand@mail.ru

ЕВОЛЮЦІЙНА НЕОБХІДНІСТЬ

Головним визначенням сучасного суспільства та його сутністю є відсутність локального соціуму, який би зміг самовизначитися поза світовою спільнотою, тому самодостатнє, самозамкнене існування не можливе. Сучасне суспільство демонструє не просто особливий соціальний лад, а всепланетну систему співпраці і співіснування різних соціумів і культур, співіснування людей різних культур. Зростання та злиття економічних, технологічних, інформаційних процесів між країнами усього світу призвело до культурної глобалізації, що можна уявити як глобальне злиття культур окремих суспільств. Ці суспільства раніше були культурно самостійними, а тепер з кожним роком наповнюються товарами й засобами масової інформації, що є поширеними в цілому світі. Держави все менше й менше мають можливості ухвалювати самостійні рішення – вони втрачають чималу частку свого суверенітету. Наприклад, новою глобальною економікою управляють великі транснаціональні корпорації. Вона обслуговується розгалуженою банківською та фінансовою індустрією, які діють із електронними швидкостями. Вона породжує гроші й кредити, що їх жодна держава неспроможна регулювати. Місцеві традиції та ідентичність все більш залежать від всезагальних ідей та інститутів, а вирішальну роль у світовому розвитку відіграє розсунення західної цивілізаційної моделі.

Звернімо увагу на питання про вплив сучасних інформаційних та телекомунікаційних технологій на можливість реалізації людиною права власності

на своє тіло, свою тілесну самоідентифікацію в умовах соціокультурних трансформацій. Процес тілесної самоідентифікації як комплекс природних, соціальних та культурних характеристик виявляється полем взаємодії внутрішнього та зовнішнього життєвого простору особистості. Ключовими для запропонованого філософсько-антропологічного аналізу становляться поняття, які в свій час презентував М. Бахтін. Це поняття "внутрішнього тіла" як "моменту самосвідомості" Я та "зовнішнього тіла" як просторової форми, яка будується поглядом іншого.

Власне, глобалізація є ознакою формування єдиного всепланетного людства. Е. Тоффлер у своєму футурологічному вченні зауважує, що глобалізація – це щось більше, ніж ідеологія, яка служить інтересам вузького кола. Так само як націоналізм заявляє про своє право говорити за всю країну, глобалізація заявляє про своє право говорити за весь світ. І його поява бачиться як еволюційна необхідність, що породжує "планетарну свідомість" чи "космічну свідомість". Ця суттєво нова якість історичної ситуації, в яку людство втягувалося протягом останніх десятиліть.

Головне визначення сучасного суспільства полягає не в тому, що це суспільство індустріальне чи постіндустріальне, класове, демократичне або авторитарне. Сутністю теперішнього світу є глобалізація. Глобальність суспільства означає, що вже не може існувати локального соціуму, який би зміг самовизначитися поза світовою спільнотою. Самодостатнє, самозамкнене існування не можливе. Ця обставина змінює буття не лише малих народів чи суспільств, орієнтованих на традиційні цінності. Якщо глобальне суспільство – це не особливий соціальний лад, тоді це всепланетна система співпраці і співіснування різних соціумів і культур. Вона містить можливості існування світової спільноти як глибоко диференційованого в собі цілого. Глобальне суспільство сьогодні уявляємо як інтерсуб'єктивну єдність всепланетного людства і лише в цьому сенсі воно є новим типом соціальності.

У кожній сфері суспільного життя сьогодні, маємо на увазі, у наших сім'ях, нашому бізнесі й церквах, системі комунікацій, утворюються нові форми буття. Наприклад, досі існує уявлення про суперечність між працею низького й працею високого рівня. Коли домашня господиня, виконує певну сукупність економічних функцій, вона виробляє для споживання її власною сім'єю, а не для ринку, не для суспільства. Тоді як чоловік виконує безпосередню економічну роботу, тобто відповідає за більш передову форму праці. Виходить, що чоловік рухається у майбутнє, а жінка дбає про давню, більш відсталу форму, то вона залишається у минулому. Довго існувало, але й сьогодні це актуально, хоча є хибним ототожненням чоловіків із виробництвом, а жінок зі споживанням. Хоча у дійсності чоловіки також споживають, а жінки теж виробляють. Тому глобальне суспільство з часом придбає, чи прийде до розуміння нової форми уявлень також й про гендерні відносини. Навіть Елвін Тоффлер акцентує увагу на тому, що у суспільстві майбутнього, а може вже й сьогодні робота в домашньому господарстві бачиться продуктивною, справді важливою працею, яка має бути визнана частиною економіки. Щоб закріпити високий статус за роботою в домашньому господарстві, – виконується вона жінками чи чоло-

віками, однією особою чи групою тих, хто працює разом, – треба буде давати за неї заробітну платню й приписати їй економічну цінність.

Феномен глобального суспільства створює новий контекст для сучасного цивілізаційного вибору, яким можна назвати прилученість конкретного соціуму до певних цивілізаційно-культурних засад життя і відтворення цих засад у процесі власного існування. Цивілізаційний вибір актуальний не лише для новоутворених держав, котрі визначаються щодо пріоритетів свого соціального буття. Різні цивілізації і культури, лишаючись собою, обирають в контексті процесу утворення всепланетного людства інтерсуб'єктивну єдність світової спільноти. Сучасний вибір – це вибір всіх на користь глобального суспільства, що є соціальною формою існування всепланетного людства.

В.Н. Вандышев, д-р филос. наук, проф., СумГУ, Сумы
alburnus@mail.ru

ТОТАЛИЗМ И МОБИЛИЗМ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Практически все исследователи истории философии акцентировали внимание на разнаправленности философских идей, начиная с эпохи античности. Можно по разным критериям проводить дифференциацию исходных философских идей: материализм и идеализм; реализм и мистицизм; рационализм и сенсуализм; агностицизм и скептицизм; монизм и дуализм и т.п. Но можно принять и еще одно членение, которое в некой системе терминологии можно обозначить как мобилистскую и тоталистскую традицию. В этой системе, например, философия Гераклита – это мобилизм, а философия Платона и Сократа – тотализм.

Тоталистская традиция характеризуется стремлением создать великую систему, выявить единственную теорию для всеобъемлющего объяснения жизни, истории, взаимоотношений отдельных людей и различных социальных групп людей. Сократ, Платон и Аристотель – центральные фигуры тоталистской традиции, чьи идеи были развиты Декартом и Кантом, Гегелем и Марксом. В этом же направлении развивалось христианское учение и политическая идеология капитализма. В тотализме философские правила аксиоматичны и воспринимаются как данность. Его – основа этой системы: подразумевается, что все мироздание вращается вокруг его, подобно тому, как Луна вращается вокруг Земли. Мышление автономно и пытается осветить и рассмотреть существование, исходя из фундаментальной предпосылки. Так что наблюдение идет от его в направлении к окружающему миру. Тоталистскую философию интересует взаимосвязь между душой и телом (= его и миром), поэтому она в основе дуалистическая. Цель тотализма – создать систему, которая служила бы практическим руководством по миру и жизни. Фундаментальные вопросы этой философии связаны с понятием идентичности человека: кто он есть, и каково его место в мире. Естественно, это подразумевает и определенное видение меня в отношении другого и другого в отношении меня.

Мир, в котором на все вопросы есть ответы, является совершенным миром, миром цельным (от англ. totality), а в результате – утопией, ставшей манифестом. Как никакое иное в этом плане показательно учение Платона, утверждавшего, что эта утопия уже существует, и что она истинно реальна, реальнее чувственно воспринимаемой реальности. Воспринимаемая нами реальность, на самом деле лишь смутный образ сверхреального мира идей. Поэтому для Платона поистине существуют лишь идеи, которые непостижимы, в то время как вещи, которые мы постигаем, представляют лишь несовершенные копии идей. И христианство, трудами многих отцов его, приняло тоталистскую концепцию в платоновской интерпретации. Христианская идеология утопична, и частично представляет собой как идею потерянного рая, так и идею грядущего мира небесного, исполненного блаженства.

Мобилистская традиция берет начало от Гераклита Эфесского. Мобилистская традиция характеризуется стремлением к всеобщей открытости. Каждый субъект стремится приспособиться к реалиям окружающего мира, примириться с обстоятельствами существования, с тем, чтобы использовать эту позицию как стартовую площадку для улучшения условий, навязанных судьбой. Идея здесь находится вне бытия и вне людей, а его не является данностью. Логика философствования направлена от мира к субъекту. В мобилизме вопрос не требует ответа, за ним прячется следующий. Вопрос выражает страстное стремление к свободной и бескомпромиссной мысли, интеллектуальной полноте, свободе выбора. Поэтому, ответ – это всегда тупик развития мысли, отвлекающий маневр, удобное пристанище. А настоящее – это то, что есть, настоящее – это действительность, это реальность существующих отношений и связей.

Мыслитель-мобилист противник утопии, поскольку утопия – это явный инструмент власти, требующий от человека полного подчинения и ограничивающий его в свободном мышлении и полнокровной жизни в настоящем. В обмен на его свободу в более или менее отдаленном будущем человеку обещана награда, награда за добровольное рабство и страдание, на которое человек себя обрекает либо потому что его одурачили, либо потому что он позволил, чтобы его одурачили, либо хотел, чтобы его одурачили. Мобилистская философия отвергает все это, а взамен награды предлагает воздус свободы и ограниченные, но реальные возможности в настоящем. Цель – высветить и обезвредить любые попытки оправдать иерархии, которые мы вынуждены строить только лишь для того, чтобы сделать существование более понятным. Такая цель требует от философов так формулировать свою критику власти, чтобы критика стояла вне "конструктивности", потому что требование "конструктивности" отражает требование власти к философии быть полезной для власти. "Конструктивная критика власти" одомашнена и безвредна уже в момент, когда ее провозглашают.

Мобилистская критика не склонна вступать с властью в диалог, она не устраивает торг, а обнажает установившиеся "истины", веру в "прогресс" и "вознаграждения", лишает их иллюзорного блеска. Требование свободы распространяется и на отношение философов к собственной философии:

мысль должна быть совершенно свободна! Как только философы предъявляют право собственности на свои идеи, они немедленно олицетворяют себя с властью, которую критикуют.

Таким образом, новая реальность появляется вследствие качественного скачка. Осознав, что прежний взгляд на мир устарел и привычные понятия больше не могут объяснить непонятные нам явления, мы вынуждены от него отказаться. Но в этом явлении есть и позитив: мы освобождаемся от большого количества знаний, вносящих в нашу жизнь смуту.

О.В. Володарський, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
v_va@ukrpost.ua

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО К. ПОППЕРА І ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ

В середині 20 століття Карл Поппер досліджував типи суспільства і написав двотомну монографію "Відкрите суспільство і його вороги". Книга Поппера миттєво отримала широкий відгук і була переведена на багато мов. Основна ідея праці – аналіз сутності "відкритого" і "закритого" суспільства з врахуванням історичного досвіду, можливості переходу від одного типу суспільства до іншого.

Розглядаючи питання відкритого суспільства треба зазначити, що це лише концептуальна оболонка, яку потрібно наповнити конкретним змістом, воно починається з прориву особи крізь пута колективу і проголошення антропоцентризму основним шляхом інтелектуального розвитку суспільства. Відкрите суспільство – це суспільство, яке "вивільняє критичні здібності людини", на відміну від закритого – побудованому на пануванні колективної свідомості, розчиненні індивіда в групі.

Для втілення ідеї відкритого суспільства необхідні відповідні соціальні інститути. Здібність до проб і виправлення помилок має бути закладена у форми політичного, економічного і соціального життя. Треба зазначити, що у відкритому суспільстві існує плюралізм груп і сил, і тому виникає необхідність підтримки різноманіття. Прагнення не допустити монополії припускає наявність у відкритого суспільства своїх власних інститутів, не тільки в економічній, але і в політичній сфері. Можливою є поява ворогів відкритого суспільства, що породжуються самим відкритим суспільством. Чи повинне відкрите суспільство (подібно до демократії) залишатися "холодним" поняттям, не даючи людям відчуття приналежності до кола однодумців і співучасті в загальній справі? І отже, чи не містить воно в самому собі передумову, що приводить до тоталітаризму? Ці і інші небезпеки, що містяться в понятті відкритого суспільства, змусили внести до його визначення уточнення, які, можливо, і бажані, але надмірно розширюють зміст поняття, роблячи його схожим на інші близькі поняття.

Поняття демократії, ринкової економіки і громадянського суспільства не повинно приводити до думки, ніби існує тільки одна інституційна форма, що дозволяє втілити їх в реальність. Таких форм – множина. Це може бути президентська, парламентська демократія або демократія на основі референ-

думів, громадянське суспільство, засноване на ініціативі індивідів або місцевих общин, навіть релігійних організацій. Майбутнє не зумовлене і на нього можна вплинути через вільне волевиявлення. Демократію в принципі неприпустимо характеризувати як правління більшості, навіть в контексті важливості інституту загальних виборів. Дії влади мають бути реально обмежені правом народу змістити її без кровопролиття. Отже, якщо можновладці не забезпечують ефективності соціальних інститутів, що гарантують меншині право ініціювати адекватні реформи, такий режим ясно може кваліфікуватися як диктатура. Стресовий ефект насильницьких змін для кожної цивілізації практично завжди реанімує антидемократичні тенденції.

Закритість суспільства породжує механізми передачі всіляких чуток і страхів, з часом перетворюючись на їх жертву – вороже або насторожене відношення до всіх інших суспільств приводить до його самоізоляції і ступору. Прогрес уповільнюється, власних ресурсів для стрибка вперед не вистачає, починаються процеси розкладання. Для просування України до відкритого суспільства необхідно скоротити розрив між новими політичними орієнтирами і проголошуваними цінностями, з одного боку, і посттоталітарними підходами, уявленнями, ментальністю, – з іншою. Проблеми українського суспільства пояснюються не стільки справжніми відмінностями в цінностях, інтересах і цілях різних груп населення, скільки міфологізацією суспільної свідомості, недоліком політико-правової культури, насамперед політичного істеблішменту. Наша суспільна свідомість заблукала між капіталізмом, соціалізмом і особливим шляхом України.

Перехід від закритого суспільства до відкритого являє собою безперечний прогрес. Хоча "зламати" закриту систему можна достатньо швидко, але становлення на її місці відкритого суспільства – процес довготривалий і часом болісний. Весь сенс відкритого суспільства полягає в тому, що існує не один шлях, а безліч шляхів розвитку, і люди, що здійснюють прогрес і вітлюють реформи, мають право робити помилки, не жертвуючи своїм життям. Але вони зобов'язані нести відповідальність за свої дії перед законом, направляючи допущені помилки. Вороги відкритого суспільства унеможливляли спроби, не говорячи вже про помилки, і замість цього вибудовували спокусливий міраж щасливої країни, що не знає конфліктів і змін.

Єдиною можливою вірою відкритого суспільства є гуманізм, віра в розум і свободу. Боротьба з догматизмом є благородним завданням, ми маємо продовжувати робити нові й нові спроби розуміння світу і самих себе, не боятися змін і відкриттів, якщо ми прагнемо побудувати сучасне, відкрите і вільне суспільство.

Л.С. Воробйова, канд. філос. наук, доц., НУДПС України, Ірпінь

НОВА ЕТИКА ЯК МОДЕЛЬ ФОРМУВАННЯ ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

Весь світ сьогодні несподівано став свідком і заручником нової, драматичної, чергової кризи. Криза межі 2008-2009 років ставить перед світовим загалом у цілому нові проблеми, вносить корективи і у тематику наукових дослі-

джень найширшого спектра проблеми глобальних трансформацій. Одна з них – спостереження та осмислення об'єктивного процесу поступової втрати сучасного капіталізму своїх перспектив. Йдеться про прихід суспільства, яке переорієнтовує свої функціональні структури на безпосереднє утвердження та реалізацію загальнолюдських цінностей. У зв'язку з цим у наукових та політичних полях усе ширше ставиться питання про зміну парадигми глобалізму, ведеться пошук сприйнятних для людства засад планетарної (глобальної) етики.

Цікаві для уваги роботи, виконані Апелем, Хабермасом, Гьосле у розвиток ідей мислителів Давньої Греції, філософів Нового часу й, особливо, Канта про космополітизм і світове громадянство людей. Ідеї сучасних філософів стосовно світового громадянства і космополітичної моральної доктрини заслужовують на увагу. Втім такий підхід викликає і заперечення через певне нехтування національних особливостей етики.

Питання про глобальну етику, її формування й утвердження ми розглядаємо як складову частину переходу від антигуманної глобалізації до глобалізації людяної, гуманної. Зрозуміло, що сьогодні глобальна етика можлива лише як евристичний підхід, але такий підхід пробиває собі дорогу у прагненнях тих, хто залучений у боротьбу за глобалізацію знизу.

Пошук шляхів і механізмів альтернативної глобалізації припускає, насамперед, формування ідеології гуманізму перехідної епохи від техногенної до інформаційної цивілізації в умовах глобалізації основних сфер людської діяльності. Процес утвердження системи ідей сучасного гуманізму містить у собі як конструктивно-критичне відношення до гуманістичних поглядів минулого, так і зміна ціннісної свідомості на основі досягнень і викликів ХХІ століття.

Гуманізм у наш час набуває глобального характеру і як гуманітарна експертиза глобальних проблем, і з ціннісної категорії окремої людини переходить у категорію загально соціальну, набуває загальнолюдського характеру. В умовах глобалізації гуманізм набуває і нової змістовності і форм прояву. Принципи реального гуманізму знаходять широкий соціальний і етичний відгук, дозволяючи знаходити баланс між знанням і відповідальністю в процесі глобалізації світу.

Сьогодні є очевидним, що у попередній історії людства відбувалося поступове нагромадження елементів людяності у вигляді гуманістичних ідей і реальностей гуманізму, тим самим частково здійснювалося розкриття сутності людини як творчої істоти, як творця нового знання. За цим стоїть багатовікова боротьба прогресивних сил та видатних мислителів і державних діячів за гідні людини умови життя. Це нагромадження елементів гуманізму відбувалося в боротьбі тенденцій гуманізму й антигуманізму. Через протистояння гуманістичних й антигуманістичних тенденцій відбувається ствердження справжнього людського суспільства соціального гуманізму, створення суспільства глобального гуманізму. Сьогодні можна стверджувати, що духовною основою такого суспільства вочевидь може стати лише гуманістична ідеологія, яка буде являти собою систему гуманістичних знань і загальнолюдських цінностей. У справді гуманістичному суспільстві, орієнтованому на пріоритет духовного багатства особливе значення, буде мати сфера духовної культури, що включає систему освіти, моральності, науку, мистецтво й засоби масової інформації. Безумовно, новий гуманізм, виходячи з певного

розуміння майбутнього людини й людства, проголошує справедливість й альтруїзм, ошадливість і щедрість, співчуття і відповідальність, прагнення до нового й повагу до сьогодення й минулого людини.

У цілому, наведене вище засвідчує те, що в широких наукових, політичних і релігійних колах іде активний пошук не стільки самих світоглядно-етичних принципів загальнолюдського призначення, скільки пошук методології та засобів їх втілення. І це являє собою складну наукову проблему. Більшість дослідників-прихильників демократичної форми глобалізації такою основою вважають загальнолюдські цінності. І проти цього важко заперечувати. Складність питання полягає в тому, що варто розуміти сьогодні під загальнолюдськими цінностями, здатними бути світоглядним критерієм попри всі суспільні і особистісні відмінності людини. У пошуках істини тут можуть бути різні підходи.

На перший погляд, такими цінностями повинні стати загальнолюдські цінності в релігійно-традиційному їхньому розумінні. Однак при всій своїй значущості вони навряд чи здатні перебороти протиріччя глобалізованого світу. Ці загальнолюдські постулати занадто широкі і їх можна по-різному трактувати, вони не досить наказові, орієнтовані на загальні абстрактні риси людського буття.

Другий підхід припускає формування загальнозначущих світоглядно-етичних конструктів на основі взаєморозуміння і діалогу різних культур. Виділені загальноприйняті норми і установки виконували б роль цінностей загальнолюдських. Подібний підхід, пошук "загального знаменника" найбільш оптимальний, він дає певні позитивні результати, але й тут є великі ризики. Вони пов'язані як з характером і результативністю дискусії культур, так і з фактором часу.

Третій підхід до загальнолюдських цінностей як ідеології альтернативної глобалізації, складається в можливості додання загально значимості деяким базовим цінностям західної цивілізації.

Наша позиція зводиться до того, що при всій привабливості жоден з назованих підходів у їхньому чистому вигляді не зможе виконати місії ідеології і етики гуманної глобалізації. Уявляється більш обґрунтованим, що духовною основою глобалізації "з людським обличчям" могла б стати система загальнолюдських цінностей, що включала б у себе загальнозначущі положення з усіх підходів до розуміння загальності.

О.І. Гачко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
ohachko@gmail.com

ГЕНЕАЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ МІШЕЛЯ ФУКО ЯК НОВИЙ МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ

В останні півстоліття історична наука зазнала глибинної трансформації. Завдяки політичним, економічним та культурно-соціальним зрушенням, що відбулися передусім в Західній Європі ХХ ст., суттєво змінилося не лише бачення окремих історичних подій чи явищ, але відбулося принципове переосмислення характеру відношення історика до джерела, предмету і способів

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Яшук Т.І.

історичного пізнання, а також форми його викладу та наступних інтерпретацій. Ситуація постмодерну, яка виражається в "недовірі до метанаративів" (Ж.-Ф.Ліотар), відобразилася у проблемах філософії історії, впливаючи, зокрема, на питання істинності та глибини історичного розуміння, критеріїв об'єктивності і способів контролю власної творчої праці.

Історицизм як соціально-філософська концепція, яка стверджує можливість відкриття об'єктивних законів розвитку історії, завдяки яким можна передбачити шляхи розгортання історії, виноситься "за дужки" гуманітарного знання. Під впливом праць П.Фаєрабенда, Т.Куна, К.Поппера, І.Лакатоса, історичне знання та історична наука почали осмислюватися як відкрита й рухома соціокультурна ситема.

Особливої ваги сьогодні набувають дослідження специфіки нових гносеологічних конструктів у площині історичного знання, а також критичної рефлексії постмодернізму стосовно попередніх пізнавальних парадигм. Новації в цій галузі пов'язані передусім з творчим доробком М.Фуко, Р. Барта, Ж.Деріди, Г.-Г.Гадамера, П.Рікера, Р.Рорті. Постмодерністи доводять неспроможність філософських уявлень про цілісність історії. Наприклад, на думку Ж.Деріди, слово "історія" містить мотив анігіляції різноманітного, яке і є суттю історичного. Він критикує розуміння історії як своєрідної універсалії, у дефініції якої неодмінно буде втрачено унікальність і неповторність окремих історичних подій, що приведе до неадекватності самої історії.

Окремо в сучасній філософії стоїть підхід до розуміння історії Мішелем Фуко. Дж.Арак стверджує, що історичний метод М.Фуко – це "особливий метод, притаманний постмодерністській філософії – метод критичної, генеалогічної історії, яка описує те, як ми, сучасні люди, стали тим, чим є" [*Arac J. After Foucault. Humanistic Knowledge. Postmodern Challenges. – New York, 1988. – Р. 12*]. Розробляючи власну позицію, М.Фуко виступав проти традиційного історичного методу: "Щоб прийти до свого завершення, мій задум повинен звільнитися від численних методів та форм історизму. Я використовую сукупності, які пропоную традиційна історія, лише для того, щоб відразу поставити їх під сумнів" [Фуко М. Археологія знання. – К., 1996. – С. 48]. На думку філософа, намагання віднайти минулу реальність та науково реконструювати її не належить до завдань історика. Прийшов час більше обдумувати минуле, ніж досліджувати його.

Поняття "генеалогії", запозичене М. Фуко з праці Ф.Ніцше "Генеалогія моралі", по суті протиставляє себе традиційній історичній науці. Генеалогія постає як один з головних філософських методів Ніцше: цілком нова наука або начало науки, яка зводиться до "історії походження забобонів" і, таким чином, до процедури викриття історичного смислу цінностей. У статті "Ніцше, генеалогія, історія" М.Фуко повністю відмовляється від лінійного бачення історичного процесу та ідеї спадковості. Якщо для класичної культури була притаманна ціла традиція, що намагалася розчинити окремі події в ідеальній континуальності, то його генеалогічний проект по суті антиеволюційний. В "Історії культури після Фуко" підкреслюється значення історичного методу М.Фуко, яке свідчить про концептуальні зміни в філософії історії та історіографії [*Cultural History After Foucault / Ed. by J.Neubauer. – New York, 1999*].

Нашою гіпотезою є твердження, що генеалогічний проект М.Фуко був звернений на осмислення історії методом критичної рефлексії. Філософ підкреслював, що власне проти цього ефекту влади дискурсу, який розглядається як науковий, генеалогія повинна вести свою боротьбу. Поява генеалогії, звичайно, не означала що відтепер підходи та методи осмислення історії назавжди змінені. Натомість вона доповнювала їх, надаючи дослідникові більш активної позиції як представникові певної культури. *Завданням* генеалогічного методу було відшукати істину про себе самого та про людське в певному альтернативному просторі, що завжди існував в історії. "В теперішній час, – писав М.Фуко, – в наших суспільствах існує певна кількість питань, труднощів, незаживаючих ран, смутних занепокоєнь і незрозумілих тривог, які впливають на мої рішення, що мені робити, є тим, в чому я намагаюся розібратися, передбачають вибір предметів, які я намагаюся досліджувати, і спосіб їхнього дослідження" [Фуко М. Интеллектуалы и власть: Статьи и интервью 1970-1984. – М., 2002. – С. 228]. Критику слід практикувати як історичну розвідку: вона "намагається розчистити новий, наскільки можливо довший та ширший шлях незакінченій роботі свободи. Ця критика генеалогічна за своєю ціллю та археологічна за методом. Вона є історичним дослідженням за посередництвом подій. Ці історично-критичні пошуки специфічні в тому смислі, що вони застосовуються до певного матеріалу, епохи" [Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. – 1999. – № 2. – С. 145].

Базовим підґрунтям нової методології М.Фуко стала відмова від тогочасної західно-філософської традиції логоцентризму, яка розуміла світ як такий, що має власний універсальний смисл і підкоряється лінійній логіці причинно-наслідкових зв'язків. В якості *предмета* свого пізнавального інтересу вона представляє "не стільки передбачливу могутність смислу, скільки випадкову гру домінацій". Генеалогія, зокрема, відмовляється від поняття спадковості. Явище визначається як феномен, наділений особливим статусом, який не передбачає визначення причин і наслідків. Цей статус радше можна назвати "ефектом". *Метою генеалогічного проекту є не реконструкція історичного процесу як певної цілості, а констатація відсутності цілості історії як такої. Подію визначає випадковість, і завданням генеалогіста є побачити історичні поцеси в притаманній їм розрізненості.* Історія перебуває в іманентному процесі самоорганізації, і таким чином феномен генеалогії отримувє статус фундаментального механізму здійснення історичного процесу.

О.К. Гончарова, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ІДЕЯ ПЕРЕБУДОВИ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ П'ЄРОМ РОЗАНВАЛОНОМ УТОПІЧНОСТІ ЛІБЕРАЛІЗМУ

Соціальний простір, який є конституюваним ансамблем економічного, інтелектуального та інших підпросторів, прагне до найповнішої і найчіткішої реалізації у просторі фізичному [Бурдьє П. Социология политики. – М., 1993.

– С. 38]. Прикладами такої побудови людиною своєї "вторинної природи" є архітектура, планування міст, транспортних шляхів, різні форми розподілу капіталу в просторі. Цікаво, якщо для Толкота Парсонса фізичне середовище має для суспільства адаптивне значення (а також обмежувальну функцію), як безпосереднє джерело матеріальних ресурсів, які використовуються суспільством опосередковано [Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998. – С. 19], то у концепції сучасного філософа, історика, економіста П'єра Розанвалона фізичне середовище слугує перш за все простором реалізації економіки як підґрунтя суспільства. Опосередковуючий елемент між соціальним і фізичним простором в обох авторів той самий – діяльність людини, але П'єр Розанвалон робить акцент на розробці ідеї ринку, і організація суспільного простору стає наріжним питанням вдосконалення суспільства [Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку. – К., 2006. – С. 76].

Розглядаючи становлення ідеї ринку через призму утопічного лібералізму (як підкатегорія у політичному лібералізмі поряд з позитивним лібералізмом) автор викриває ідеї Сміта про те, що "суспільство може існувати між людьми, як воно існує між торговцями, через відчуття його корисності без будь-яких афективних зв'язків, шляхом обміну взаємними послугами, яким надано узгодженої між собою вартості" [Смит А. Теория нравственных чувств. – М., 1997] як суто утопічні, бо такий спосіб організації суспільства який має знищити і економіку, і політику, з одного боку наближений до анархізму, з іншого – до теорії "невидимої руки ринку" як основного владного інструменту. Розанвалон розглядає державу і ринок, не як речі, а як стосунки суспільства з самим собою, вписані в особливий простір організації суспільних просторів [Розанвалон П. Утопічний капіталізм. Історія ідеї ринку. – К., 2006. – С. 124]. В цьому сенсі показовим є розвиток новітнього світу, де вже не економічне вміщене в суспільство, а навпаки, суспільне вміщене в економічне (автор наводить приклад зі зміною змісту слова "комерція" – спочатку як торгівельні відносини, а вже у статті з "Енциклопедії" як приємне, взаємокорисне спілкування).

Економічний лібералізм реалізується в політиці вже в Новий час (розробка законодавства спочатку на користь внутрішнього економічного простору національної держави, а потім і "вільної торгівлі") на противагу поляризованої організації простору в абсолютній монархії утворює однорідний, капілярний простір. Важливою є заміна поляризації столиця-провінція, монополія-колонія і створення сприятливих умов в дусі конкуренції і особистого інтересу (який навіть у політичній думці починає заміняти "пристрасть" як визначаючий елемент). Врешті-решт автор приходить до висновку, що з реалістичної точки зору (натомість лібералізм є тільки умовним реалізмом, що може позбавитися утопічності лише шляхом інтеріоризації [Там само. – С. 67, 223-226]) слід відмовитися від уявлення про глобальний, рівний і однорідний економічний простір.

Натомість П'єр Розанвалон пропонує до розгляду три сучасні концепції побудови простору:

- ✓ Гомогенізація простору;
- ✓ Реструктуризація простору шляхом децентралізації;
- ✓ Автономізація простору через сегментацію;

Перший шлях прагне подолати капіталізм, що ґрунтується на безладі ("дикий лібералізм") створенням однорідного світового економічного простору. Мають бути знівельовані соціальні й міжнародні нерівності, але через те, що роль будівничого покладена на державу, насправді це неможливо, бо локальна однорідність існує лише в глобальній відмінності, а така виокремленість з капіталізму суперечить гомогенізації.

Інший варіант в обмеженні можливості маніпуляції центрами прийняття рішень шляхом максимального ускладнення та автономії економічної влади. Але повертаючись до аналізу протекціоністської політики європейських держав у такому варіанті не вирішується проблема глобальної реструктуризації. Якщо ж враховувати глобальний фактор, то поряд із самоврядуванням і ускладненням влади виступає планування, як протиполяга не контролюваності існуючого ринку. Ріст планування прямо пропорційний росту самоврядування, логічно передбачити зведення демократичних принципів нанівець.

Третій вихід, узагальнено виразом "small is beautiful" – економічної самостійності малих спільнот (а не центрів прийняття рішень на владному рівні), саме в цій концепції поривається з глобальною спільнотою (знову згадаємо Сміта з його закликом повернення до внутрішнього ринку а також ідеєю зростання обсягу ринку а не розміру територій). Звернення до економічної теорії минулого не випадково, бо цей шлях – повернення до ідеалу домашнього господарства, а товарна економіка в цьому випадку не те що перестане рости, а майже зникне як у державі Платона.

Активний учасник профспілкового руху й автор славнозвісної роботи "Вік самоврядування" називає новою цінністю посткапіталістичного розвитку економіки *автономність*. З цією категорією яка має охоплювати рівність і самостійність ми маємо порвати із загальною економічною ідеологією і виховати нову політичну культуру, за якою суспільство розуміється як мережа часткових і тимчасових спільнот, які утворюють чисельні рівні взаємозалежності [Там само. – С. 230].

О.В. Горбачук-Наровецька, студ., НаУКМА, Київ*
ola.gorbachuk@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ VERSUS МАНІПУЛЯЦІЯ: ШЛЯХИ ЗМІЦНЕННЯ КРИТИЧНОГО БАР'ЄРУ МИСЛЕННЯ

Маніпуляція (від франц. *manipulateur* – рухи руки чи обох рук для виконання певного завдання) вже давно не асоціюється із унікальною вправністю циркових фокусників. Сучасні реалії життя виробили нове значення, й відповідно, нове застосування цього терміну. Відтепер він позначає специфічні дії, направлені найчастіше на здобуття та реалізацію влади шляхом шахрайства, брехні, приховування справжніх мотивів. Серед видів маніпуляції розрізняють економічні, інформаційні, адміністративні, мовні, рекламні, міжособист-

* Рецензент – д-р філос. наук, доц. Гомілко О.Є.

тісні або побутові. Проте предметом нашої уваги є маніпуляція свідомістю, точніше її інструментарій управління суспільною думкою.

Будь-який вид маніпуляції так чи інакше є способом керування волею людини, програмування необхідної поведінки. Власне маніпуляцію свідомістю також визначають як "вид психологічного впливу, вправне виконання якого призводить до прихованого викликання в іншій людини намірів, що не збігаються з її актуально існуючими бажаннями" [Шапар В.Б. Психологічний тлумачний словник. – Харків: Прапор, 2004. – С. 240]. В нашому тексті ми дотримуватимемося розуміння її як духовної, інтелектуальної, переконуючої влади [Колбек Дж. Дети под влиянием власти: философы как дети // Философия образования. – Новосибирск, 2006. – №2 (16). – С. 297]. Небезпека такої влади полягає у всепроникній дії на свідомість людини через використання підсвідомих рівнів, важко доступних для критичного аналізу. Головним її результатом є позбавлення свободи власної думки та уявлень.

Дієвим механізмом захисту та протистояння маніпуляції є філософія та її універсальний інструментарій критичного аналізу. Апелюючи до прийнятої нами дефініції, філософія теж підпадає під категорію механізму втілення духовної, інтелектуальної влади. Відповідальність філософів, яких традиційно називають "великими", за позитивні та негативні впливи їхніх думок на становлення світосприйняття європейців, на формування та використання базового категоріального апарату є досить значною. Влада цих мислителів настільки поширена та вкорінена, що більшість людей підсвідомо звертаються до їхнього спадку, навіть не знаючи про них. Однак її характер якісно відрізняється від маніпулятивних практик. Принципово плюральна філософія представляє набір шляхів просування думки, множинність категорій та можливості їхньої багатозначності. На відміну від неї, маніпуляція свідомістю спрямована на здобуття певним концептом (у вигідному для маніпулятора значенні) безапеляційної абсолютної переваги.

Як відомо, один вид влади долається іншим. Філософія як одна з наймогутніших серед них здатна протистояти та долати будь-які способи здійснення маніпуляції. Це уможливорюється завдяки спільній для них "території" дії – мові. Філософські настанови, як і влада маніпулятора, реалізуються через використання слів. Відмінність полягає в меті та способах застосування останніх. Однією з умов досягнення успішного результату маніпуляції є приховування справжніх мотивів дії, правильного сенсу слів, якими аргументується необхідність виконання встановлених завдань. Основна задача філософії – відкрити для критичного аналізу те, що завдяки діяльності маніпуляторів залишається для більшості людей напівприхованим. Це здійснюється через ідентифікацію факторів пригнічення свободи думки, через виявлення, дослідження, прояснення і з'ясування над- та підсвідомих рівнів впливу цих факторів. Такий концептуальний аналіз повертає базовим поняттям первинне значення, прояснює справжній спосіб їхнього застосування.

Розповсюджене використання маніпулятивних практик пояснюється відсутністю у людей критичного бар'єру й, таким чином, відкритістю до різних видів впливу та нав'язування. Маніпуляція – це хвороба суспільства, з якою

зазвичай ведуть боротьбу лише на етапі виявлення негативних наслідків. Як відомо, профілактика захворювання є більш ефективною за його лікування. Підготовку людської свідомості до протидії агресії різноманітних зовнішніх впливів краще здійснювати на перших етапах її формування, тобто в дитячому віці. Сучасна трансформована філософсько-освітня парадигма відкрила філософію для дитини, яка відтепер сприймається як унікальний самостійний суб'єкт дії. В межах новітнього напрямку "Прикладна філософія" (Applied Philosophy) та курсу "Філософія для дітей" (PfC) викладаються базові положення філософії у формі філософських казок, що є доступною для дитячого розуміння. Дискусії, обговорення та аналіз цих казок забезпечують формування у дітей аналітичного мислення, широкого бачення ситуації, самостійності в міркуваннях. Завдяки заняттям філософуванню в малому віці вони здобувають розуміння своїх прав, в тому числі права на свободу думки та вільне її висловлювання. Надалі, в процесі подальшого вивчення філософії в школі та в університеті, це розуміння закріплюватиметься та реалізовуватиметься в повсякденному житті. Така особистість, з уже сформованим критичним баченням, буде недосяжною для будь-яких дій маніпулятора. Її свідомість цілком буде вільною від різних зовнішніх впливів та примусів.

Таким чином, застосування філософського інструментарію (особливо, в ранньому віці) є ефективним в боротьбі з повсякчасним використанням маніпулятивних механізмів.

А.В. Грабська, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА ГЛОБАЛІЗМ: ІДЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Глобалізація – процес, що потребує великих і глибоких досліджень у найрізноманітніших аспектах: політичному, економічному, соціальному, культурному тощо. Процес невідворотний і дуже багатополосний, тому сьогодні вже можна говорити про формування науки, об'єктом дослідження якої є глобалізація. Цю науку називають глобалістикою.

Глобалістика – це галузь суспільствознавства, що вивчає загальнолюдські, загальносвітові проблеми в їхньому взаємозв'язку.

На сучасному етапі розвитку цієї науки виокремлюються такі напрями досліджень: 1) глобальні проблеми міжнародної безпеки; 2) економічна глобалістика; 3) політична; 4) соціальна; 5) інформаційна; 6) екологічна; 7) глобальні проблеми демілітаризації економіки; 8) проблеми інтелектуальної глобалістики. Тобто наука, що вивчає глобалізацію, має бути такою ж всеохопною, як і об'єкт дослідження.

Розгляньмо одне з визначень слова "глобалізація": "надання або приписування чому-небудь глобальних масштабів, глобального характеру". Часто у ЗМІ це слово та похідні від нього вживають у переносному значенні: "глобальні проблеми", "глобальний процес", "глобальна світова криза" (останній приклад, як бачимо, взагалі є тавтологією). Ці та інші словосполучення мо-

жуть ставати навіть "небезпечними", якщо вживати їх у відповідних контекстах. Популярний фразеологізм "глобальна економічна криза" викликає в читача негативні асоціації та емоції. Періодичне вживання слів "глобалізація", "глобальний" тощо у негативному контексті відповідно формує й негативне семантичне сприйняття в аудиторії. "Приписування" чому-небудь глобальних масштабів може бути зручним маніпулятивним інструментом у ЗМІ. Глобалізація – абстрактне поняття, що має кілька сот визначень. Його можна використовувати для нагнітання страху, поширення паніки, непевності, шантажу (наприклад, виборців) тощо – тобто для створення будь-яких масових настроїв, формування іміджу і т. ін. Із глобалізації легко створити міф: мовляв, вона насувається, і скоро вся приватна власність у державі опиниться в руках іноземців, почнеться друга хвиля економічної кризи, яка захопить усіх, тощо (тут говоримо про легковажне марнослів'я, котре нерідко трапляється у ЗМІ, а не про серйозні аналітичні матеріали). Тому з цієї лексики варто поводитися обережно, вживати її як терміни і в доречному контексті.

За своїм масштабом глобалізація – це явище, для якого можна створити ідеологію. Власне, дослідники вже говорять про виникнення глобалізму – ідеології глобалізації. У словнику іншомовних слів бачимо таке визначення: "Глобалізм. 1. Взаємопроникнення економік різних країн, внаслідок якого має створитися цивілізація нового типу у світовому масштабі. 2. Зовнішня політика певної держави, що виходить із можливості втручання у внутрішні справи інших країн і нав'язуванням їм своєї волі".

Як бачимо, поняття "глобалізм" пов'язується із: 1) зовнішньою політикою певної держави; 2) цивілізацією. Глобалізацію ж сьогодні розглядають як процес (політику), а глобалізм – як ідеологію. Існують різні думки з цього приводу, наприклад: "Глобалізм (неоліберального зразка) є специфічною формою побудови політичного і економічного імперіалізму ХХІ ст., який є симбіозом модерного державного імперіалізму з імперіалізмом державних корпорацій і міжнародних організацій". "Імперіалізм міжнародних організацій" – звучить дивно, чи не так? Тим паче, що, скажімо, в народів колишнього СРСР є багатолітні асоціації зі словом "імперіалізм". А ось "глобалізм міжнародних організацій" сприймається органічніше. Перегляньмо дефініцію імперіалізму. Це: "1. Найвища стадія розвитку капіталізму з пануванням монополій і фінансового капіталу. 2. Використання військових, політичних, економічних засобів для поширення панування або контролю над іншими країнами, колоніями. 3. *перен.* Загарбництво". Отже, імперіалізм пов'язується з: 1) монополією; 2) втручанням. Економічно і політично сильні держави називають глобалізаторами: одна держава глобалізує іншу. Тобто втручається. Заради взаємопроникнення економік і вироблення нового типу цивілізації. Виходить, глобалізація включає в себе імперіалізм.

Термін "імперіалізм" замінюється незнайомим і незрозумілим для масової аудиторії терміном "глобалізм" (до того ж, у різних дослідників ще не зовсім чітко розмежування глобалізації та глобалізму). Розгляд останнього явища як новітньої ідеології потребує подальших досліджень у цій сфері.

ПРОБЛЕМА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗАЦІЇ ЯПОНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: ІСТОРИЧНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТИ

Останнім часом дедалі більшої актуальності в Японії набуває проблема мультикультуралізації суспільства. Адже бурхливі процеси інтернаціоналізації стимулюють певну частину населення Японії до більшої відкритості універсалістичним, глобалізаційним процесам. У цьому контексті цікавим багачиться той факт, що до 1995 р. Японія була однією з небагатьох держав, які не ратифікували Міжнародну конвенцію про ліквідацію усіх форм расової дискримінації, що набула чинності 1969 р. за ініціативою ООН.

Як зазначає японський дослідник Е.Огума [Oguma Eiji. A Genealogy of "Japanese" Self-Images. – Melbourne: Trans Pacific Press, 2002. – P. 343], у сучасній Японії все ще зберігається переконання, що ставлення до меншин як до субординованих формацій, тобто таких, щодо яких із боку японців навіть не було спроби ані прийняти їх до свого суспільства, ані цілковито виключити з нього (на прикладах корейської та бразильської меншин), зумовлено двома причинами: існуванням Імператора як останнього представника системи, котра детермінує ранг, положення у суспільстві за народженням, та ксенофобського міфу про гомогенність нації, що, як вважається, був домінуючим у Японії до поразки у війні 1945 р. На думку дослідника, деструкція міфу про етнічну однорідність мала популярність у колах критиків післявоєнної символічної імператорської системи. Проте відкритим залишається питання: що відтак має з'явитися – егалітарна мультинаціональна держава або мультинаціональна імперія довоєнного зразка? Причина, з якої у сучасній Японії виступають за "інтернаціоналізацію" люди різних політичних поглядів, полягає у тому, що така риса, як "замкненість", не відповідає інтернаціональному статусу Японії. Таким чином, Японія опинилась у ситуації невизначеності між двома позиціями – *теорією гомогенності нації*, що була націлена на захист країни, поки вона була слабкою, і *теорією змішаної нації*, що була націлена на активну комунікацію із "зовнішнім світом", коли Японія стала могутньою державою. Тож, зважаючи на збільшення присутності міжнародних економічних сил в Японії популярність теорії гомогенності нації як відображення "чистоти крові" поступово знижуватиметься, натомість більш популярною стане теорія змішаної нації. Останнє можна вважати посиленням на питання "змішаного етногенезу" японської нації. Однак, японські дослідники Х.Кавакамі та М.Того зауважили, що незважаючи на факт змішаного походження (йдеться про значний вплив корейського етноутворюючого фактору – Г.Ю.), японська нація після цього близько 2000 років перебувала в ізольованому становищі на своїх віддалених островах, що допомагало підтримувати "чистоту японської нації" [за: Ibid. – р. 207]. Японський дослідник О.Міягі також висловлює думку, що японська нація являє собою певний "сплав" націй, що завершився близько двох тисячоліть тому, але стовідсоткової однорідності не було досягнуто через достатньо замкнений спосіб життя різних проша-

рків суспільства (приміром, заключення кровно-родинних шлюбів) [Мияги Отоя. Характер японцев // Социокультурные исследования о Японии: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1981. – С. 53-56]. Такий підхід, що зважає на історично обумовлену парадигму змішаності, що відбулася у давні часи, і водночас наполягає на підтримуванні "чистоти крові" протягом 2000 років після "змішення", став об'єктом критики позицій прихильників теорії асиміляції, оскільки остання вважається такою, що розроблена теоретиками євгеніки, тобто націленою на аргументацію щодо поліпшення якостей японської нації. До того ж, зауважується, що теорія змішаної нації, котра набула особливої популярності у воєнні роки (1931–1945 рр.), стверджує, що від початку і до кінця японська нація являє собою результат змішення азійських націй, при цьому представники західних культур розцінювалися як чужорідні елементи [Oguma Eiji. A Genealogy of "Japanese" Self-Images. – Melbourne: Trans Pacific Press, 2002. – P. 257]. Останнє, на наш погляд, можна пояснити досить пізнім – порівняно із азійським – проникненням носіїв західної культури до Японії. Як видно, остання ремарка містить культурно-націоналістичні прояви (теорія унікальності японської нації "ніхондзінрон"), проте це дає змогу припустити, що азійські нації дійсно сприймаються японцями як "відносно чужорідні".

Говорячи про теорію змішаної нації варто зауважити, що остання також розглядалася як допоміжний інструмент японізації. Приміром, корейські поселенці приймали японські імена та прізвища, що, таким чином, номінально перетворювало їх у частку японської нації.

З іншого боку, *теорія гомогенної нації* також зазнала критики японознавців, адже, на їх думку, низка проблем, серед яких особливо виокремлюється проблема браку "інтернаціональної свідомості" ("international sense"), була спричинена саме фактом того, що Японія була державою з гомогенною нацією [ibid. – P. 317].

На думку дослідника П.Ківісто, мультикультуралізм у такому суспільстві можливий за умови, якщо припинити спирання на надзвичайно обмежувальні теорії, що пропагують особливості цих націй. Аспект "винятковості" в Японії є фактором, що скоріше спричинює певний опір трансформаціям, однак Японія вже перебуває на шляху формування мультикультурного суспільства, хоча її виокремлено як країну, що до недавнього часу не виявляла особливої ініціативи у впровадженні мультикультуралізму як державного принципу [Kivisto Peter. Multiculturalism in a Global Society. – Blackwell Publishing, 2002. – P. 188, 190].

Таким чином, можна сказати, що феномен "культурної гібридності" наразі актуалізується, і за його допомогою можна описати трансформації у культурній ідентичності сучасних японців. На сучасному етапі можемо говорити про те, що в Японії спостерігається змішення японської, азійських, американської та у незначній мірі європейських культурних систем і звичаїв. Голландський дослідник Р.Зегерс [Segers Rien T. The necessity for a reinterpretation of a changing Japan // A New Japan for the Twenty-First Century : An inside overview of current fundamental changes and problems / Ed. by Rien T. Segers. – Routledge, Taylor and Francis Group: London – New York, 2008. – P. 255-256]

зазначає, що стрімкий розвиток культурної гібридності в Японії, незалежно від того, чи приділяється цьому належна увага самою державою, буде основою визначальною ознакою Японії XXI ст., адже на разі можна відзначити, що ситуація культурної гібридності вже викликала значні трансформації в культурній ідентичності сучасних японців.

*А.П. Гриньків, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

ПОНЯТТЯ ДИСКУРСУ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

В сучасній філософії дискурс є одним з найбільш популярних "міждисциплінарних" досліджуваних об'єктів. Крім теоретичної лінгвістики з дослідженням дискурсу пов'язані такі науки і дослідницькі течії, як філософія, логіка, соціологія, антропологія і етнологія, літературознавство, семіотика, історіографія, політологія та ін. Кожна з цих дисциплін підходить до дискурсу по-своєму.

Зважаючи на вищесказане, поняття дискурс і частково соціальний дискурс, може ефективно застосовуватись при аналізі соціально-філософської проблематики. Дана стаття розглядає поняття соціального дискурсу і його функціональні особливості в контексті дослідження соціальних трансформаційних процесів в релігіях, спираючись на різні методологічні підходи гуманітарних дисциплін. Її дослідницьким завданням буде розгляд специфічних рис соціального дискурсу, а також визначення шляхів його дослідження в контексті предметного поля сучасної соціальної філософії.

В сучасній філософії проблема дискурсу є однією з актуальних тем для дискусій. Вивчення дискурсу як нової категорії наукового аналізу почалося на початку XX століття. Джерела уявлень про дискурс містяться в лінгвістичних теоріях, але поступово дискурс стає центральним об'єктом філософського мислення в епоху модерну, і, що дуже важливо, зберігає своє значення в постмодернізмі.

Традиційно дискурс мав значення впорядкованого письмового, але найчастіше мовленнєвого повідомлення окремого суб'єкта. В останні десятиліття термін набув широкого поширення в гуманітаристиці й придбав нові відтінки значення. Часте ототожнення тексту й дискурсу пов'язане, по-перше, з відсутністю в деяких європейських мовах терміну, еквівалентного фр.-англ. discours(e), а по-друге, з тим, що раніше в обсяг поняття "дискурс" включалася лише мовленнєва практика. В міру становлення дискурсного аналізу як спеціальної області досліджень з'ясувалося, що значення дискурсу не обмежується письмовим і усним мовленням, але позначає, крім того, і поза мовленнєві семіотичні процеси. Акцент в інтерпретації дискурсу ставиться на його інтеракційній природі. Дискурс – насамперед, це мова, занурена в соціальний контекст. Дискурс – це "істотна складова соціокультурної взаємодії" (ван Дейк).

Значення дискурсу в постмодерністській логіці аналізу амбівалентно: з однієї сторони він виступає як аналітична одиниця, як самостійна проблема

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Приятельчук А.О.

сучасної філософії зі своїм "генеалогічним" й історичним досвідом, з іншої сторони сам дискурс є інструментом методологічного підходу практично в будь-якій сфері сучасного соціально – гуманітарного знання. В контексті ідей пост структуралізму і постмодернізму дискурс все частіше розглядається як специфічна для конкретної культури і соціуму мовленнєва реалізація, яка конструює визначений "соціальний порядок". Некласичний тип філософствування здійснює свого роду перевідкриття феномену дискурсу – як у контексті вербально-комунікативних практик, так і широкому соціополітичному контексті. Що стосується вербально-комунікативних практик, то це аналіз соціокультурної обумовленості мовних актів у структуралізмі й пост структуралізмі, трактування Габермасом дискурсу як рефлексивної мовної комунікації, що припускає "самоцінну" процесуальність проговорювання всіх значень для учасників комунікації її аспектів.

Серед множини дискурсів, політичного, медичного, наукового та ін., можна виокремити поняття соціального дискурсу. Соціальний дискурс конституюється як дискурс соціальних дій та їх смислів, цінностей. Поняття соціального дискурсу охоплює реальні процеси, відносини, цінності, зв'язки, діяльність соціальних інститутів і т.д. Соціальний дискурс – це дискурс соціальних груп.

Таким чином можна зробити висновок, що поняття соціального дискурсу може включати багато інших дискурсивних сфер та дискурсів.

Серед множини дискурсів, політичного, медичного наукового та ін., можна виокремити поняття соціального дискурсу.

Який конституюється як дискурс соціальних дій та їх смислів, цінностей. Поняття соціального дискурсу охоплює реальні процеси, відносини, цінності, зв'язки, діяльність соціальних інститутів і т.д. Соціальний дискурс – це дискурс соціальних груп.

Таким чином можна зробити висновок, що поняття соціального дискурсу може включати багато інших дискурсивних сфер та дискурсів.

Релігійний дискурс, як одна з дискурсивних сфер соціального дискурсу, представляє собою дискурс віри, розуміється як релігійний текст в умовах реального спілкування. З позицій лінгвістичного підходу, який досліджує властиво мовленнєву, лексико-граматичну тканину релігійного тексту, можна аналізувати релігійний дискурс в аспекті повноти, правильності, логічності висловлювань тексту. При такому підході дослідник виходить з концепту "правильно побудованого дискурсу" як ідеального типу, і можливих відхилень від нього, аж до тих комунікативних фрагментів, які лінгвістично проаналізувати неможливо.

Соціальний дискурс релігій – це комунікативна взаємодія між релігіями в соціальному контексті. Таке визначення запропоноване за аналогією розуміння дискурсу в лінгвістичному аспекті. Слід зауважити, що дискурс релігій розглядається саме в соціально-філософському аспекті, шляхом відстеження, дослідження контексту або середовища дискурсу та соціокультурних трансформаційних процесів, причиною яких стали вищезгадані комунікативні взаємодії. Релігії це в певному сенсі окремі "мовленнєві сфе-

ри", тому в даному випадку виконують роль мов, для яких соціальна сфера виступає в ролі контексту.

Таким чином, соціальний дискурс релігій є актуальним об'єктом соціально філософського дослідження а також широкого спектру суміжних дисциплін сучасної гуманітаристики.

В.С. Даценко, викл., ЧДТУ, Черкаси

Б.О. КІСТЯКІВСЬКИЙ: КОНЦЕПЦІЯ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ І ПРАВ ЛЮДИНИ

Б.О.Кістяківського цікавить, насамперед, правова сторона здійснення норм в суспільстві, правові засади кращого суспільства. В цьому плані для нього найкращим станом, метою суспільного розвитку є те, що він називає *правовим станом суспільства*. Правовий стан досягається тоді, коли в суспільстві починає цілком панувати ідея права. Правовий стан розв'язує суперечності між індивідом, суспільством та державою.

Правовий стан реалізує правові цінності і реалізує право як безперечну загальнолюдську цінність. Головною ж цінністю серед них є здійснення громадських свобод і прав людини. Джерелом права, з точки зору Б.О.Кістяківського, є не держава, а особистість. Тут проявляє себе головний правовий принцип – людина вища за державу. Цей принцип Б.О.Кістяківського в різних формах виражають дослідники його творчості. За словами О.Патлайчук, окрема особистість не є засобом для держави, її не можна вважати лише додатком до держави, навпаки, особистість є основою всякого суспільного і державного життя.

Держава, згідно з цим принципом, не створює права. Джерелом права є людська природа, цінності і норми, які лежать в основі формування людської особистості. Виходячи з переваги у правових відношеннях людини над державою, Б.О.Кістяківський відстоює правову активність особистості щодо держави. Людина повинна активно відстоювати свої права перед державою. Треба, щоб людина домагалась здійснення своїх прав.

У філософії права початку XX ст. були поширені теорії об'єктивного і суб'єктивного права. Саме суб'єктивне право і є для Б.О.Кістяківського реальним правом, тісно пов'язаним з життям особистості. Це сфера, де починається і завершується реалізація правових норм, де зароджуються ті невід'ємні права особистості, які є основою права взагалі.

Погляди на правову автономію і перевагу людини в її відношеннях з державою спирались у Б.О.Кістяківського на загальну концепцію природних прав людини, відродженню якої у кінці XIX – на початку XX ст. у філософії права він активно сприяв. Суспільство розумілось як сукупність індивідів.

До природних прав людини Б.О.Кістяківський відносить цілком конкретні права. Це, насамперед, свобода совісті, свобода слова, свобода зборів і організацій, інші особисті права. Це також права особистості по відношенню до держави. Серед них право вибирати своїх представників у законодавчі

органи влади, право контролювати діяльність владних установ і висувати претензії щодо держави.

Вся сфера думок, переконань і вірувань, стверджує Б.О.Кістяківський, має бути безумовно недоторкана для держави. Звідси випливає визнання релігійної свободи, наслідком якого український філософ вважає свободу усного і друкованого слова.

Розвитком ідеї природного права є поняття правової держави. Держава взагалі, згідно з принципами неокантіанства, має, як і право, трансцендентально – нормативну сутність. Цю сутність Б.О.Кістяківський визначає як здійснення солідарності між людьми. Є дещо спільне, відзначає він, у всіх типах держав, спільні завдання і цілі, які в ідеалі притаманні ним, хоча в дійсності не всі держави прагнуть до їх здійснення. Такими цілями є реалізація солідарних інтересів людей.

Ідеальним типом держави для Б.О.Кістяківського є правова держава.

Головна ознака правової держави – обмеження влади природними правами людини.

Інша ознака правової держави – підзаконність державної влади.

Крім обмеження державної влади правами особистості, іншою стороною правової держави Б.О.Кістяківський називає народовладдя. Під народовладдям він має на увазі участь народу у створенні державних органів влади, зв'язок влади з народом, контроль за державою з боку народу.

Тут треба виділити принциповий для Б.О.Кістяківського аспект його поглядів на правову державу. Народовладдя не є вищим принципом за право, зокрема, за права особистості.

Правова держава – це вищий тип держави, вироблений людством.

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

ОБ'ЄКТИВАЦІЯ – МОМЕНТ ДІАЛЕКТИЧНОЇ ПЕРСПЕКТИВИ СОЦІОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ

Тема, що пропонується належить тому ж самому контексту, в якому розглядається проблематика, що є актуальною для провідної теоретико-соціологічної думки сучасності. У сутнісному плані, проблематика, про яку йде мова, підлягає виразу в термінах синтезу мікро- та макрорівнів соціологічного аналізу. Прагматичним аспектом проблеми інтеграції мікро та макро спрямованості соціологічних теорій постає нагальність потреби у ретроспективних та перспективних вимірах теперішніх реалій структурних змін дійсності інформаційного суспільства, що постає та дається взнаки вже в умовах сьогодення.

Яка ж специфіка вирішення проблеми об'єктивування інтеграції в соціології притаманна сучасній американській та європейській теоретико-соціологічній думці? Насамперед, треба відзначити, що таке об'єктивування в американській соціології має назву мікро-макроінтеграція, а в європейській – теорія структури-дії. Крім того, прагнення інтегрального бачення суспільства носить харак-

тер "зцілення" теоретико-соціологічної думки, яке має сенс повернення до такого цілісного бачення суспільства, що було властивим для класиків соціологічної теорії (Маркс, Дюркгейм, Вебер, Зіммель). Багато хто вважає, що ідеї класиків потрібно розуміти як вираз полярних мікро- чи макропозицій.

Однак, більш продуктивним є бачення класиків сучасності, як таких, що "опіювалися поєднанням мікро- та макрорівнів" [Рутцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – С. 417]. Для того, щоб досягнути, що об'єктивація є необхідним атрибутом перспективи соціологічної теорії, якій притаманний діалектичний характер, потрібно встановити факт приналежності витоків мікро-макроінтеграції та теорії структури-дії до однієї й тієї ж царини засад людського сприйняття соціальної дійсності в термінах реального. Коріння європейської теоретико-соціологічної думки залягає в філософії, чим й зумовлена її орієнтація на філософське розуміння дійсності. Навпаки, теорія мікро-макроінтеграції, головним чином, бере свій витік з соціології, для якої властива орієнтація на науки, засадою яких є позитивне мислення.

Констатуючи те, що соціологія стала спадкоємницею філософії [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – С. 301], ми доходимо висновку про те, що інтеграція в соціологічній теорії є прикладом певного метатеоретизування і, як така, належить до філософської проблематики, а саме: до царини визначення дійсності, в тому числі, соціального в термінах його крайніх царин значень. З огляду на споконвічність проблеми взаємозумовлених зв'язків між свідомістю та соціальним контекстом її виникнення та здійснення як чинника людського самозбереження, можна констатувати нагальність введення діалектичної перспективи в теоретичну орієнтацію соціальних наук.

Найбільш яскравим прикладом сучасної соціологічної метатеорії є рефлексивна соціологія П. Бурд'є. Теорія Бурд'є породжена прагненням подолання того, що є "хибним протиставленням об'єктивізму та суб'єктивізму", або, як вважає мислитель, "безглуздої ворожнечі між індивідом та суспільством" [Рутцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – С. 456]. Своє теоретизування автор найбільш помітної метатеорії в соціології називає "соціологією соціології" [Бурд'є П. Начала: Пер. с. фр. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 60.] Вказаною назвою засновник рефлексивної соціології підкреслює необхідність врахування всього суб'єктивно-об'єктивного континуума "соціальне поле – габітус". Саме в процесі такого врахування дослідник соціального надає "собі можливість об'єктивувати акт об'єктивації та об'єктивуючого суб'єкта" [Там само. – С. 94].

У плані реабілітації соціальної філософії в статусі практично значимої наукової дисципліни та як неминучої складової філософського дискурсу Модерну, варто звернути увагу на нижче викладені міркування Бурд'є. На його думку, вагомість соціології полягає в тому, що вона "надає надприродну автономію, особливо тоді, коли її використовують не як зброю проти інших або як засіб захисту, але як зброю проти самого себе, як засіб пильнування", [Там само. – С. 47]. З огляду на вказану специфіку соціології, набувається впевненість у доцільності її співпраці з філософією. Оскільки "соціальні науки

— це, водночас, й нові способи мислення, які іноді конкурують з філософією..., і об'єкти мислення, в яких філософія могла б знайти ґрунт для міркування" [Там само. — С. 66], то справедливим можна вважати наступне. "Однією з функцій філософів науки могло б стати забезпечення соціологів інструментами захисту від уїдливої позитивістської епістемології" [Там само], яка є одним з моментів поділу праці з метою домінування.

Актуальність діалектичної перспективи соціологічної теорії полягає в набутті соціологічним дискурсом спроможності визначення об'єкту теоретико-соціологічної думки в термінах межових царин значень дійсності його існування, тобто, в термінах суб'єкт-об'єктного характеру його природи. Вочевидь, що соціологічній теорії, якій притаманна її діалектична перспектива, не є властивою неминучість абсолютизації об'єктивних чи суб'єктивних чинників соціальної реальності. Таким чином, наслідком введення діалектичної перспективи соціологічної теорії, має постати розширення горизонту можливостей уникнення крайнощів соціологізму та психологізму, до яких є схильними соціологічні теорії мікро- та макроспрямованості.

Якщо мислити предмет соціологічного дослідження в термінах можливості викриття його суб'єкт-об'єктного характеру, (тобто, в умовах відсутності необхідності як реверансів в бік аісторичної "соціальної системи" чи "людської природи" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — С. 298], так й абсолютизації мікро- чи макропозицій спостереження суспільства), то — з огляду на відносний характер того, "що люди "знають" як "реальність" в їх повсякденному... житті" [Там само. — С. 31], — можна стверджувати, що об'єктивацією діалектичної перспективи соціологічної теорії, як такою, є всі підстави вважати соціальне конструювання реальності. Вочевидь, що дослідженням того, що в суспільстві вважається "знанням" має опікуватися така спеціалізована дисципліна, як соціологія знання.

В світлі вище означеного розуміння діалектичної перспективи соціологічної теорії (та видатної ролі соціології знання як в набутті такої перспективи, так і в розширенні горизонту можливостей діалогу соціології, — який є запорукою збереження її власного об'єкту дослідження, — з філософією та історією), ми маємо всі підстави стверджувати, що "соціологія є однією з наук, що мають справу з людиною як власне з людиною" [Там само. — С. 302]. У вказаному тут сенсі соціологія постає гуманістичною дисципліною.

Звісно, конструювання реальності належить власне філософській проблематиці. Але остання обставина не може стати на заваді розуміння суспільства як діалектичного процесу об'єктивації людської діяльності шляхом інтерналізації об'єктивності інституційного ладу в змісті свідомості та екстерналізації цього змісту на теренах практики соціальної взаємодії. Інакше кажучи, інституціалізація соціальної взаємодії, результатом якої є інститут як "об'єктивована людська діяльність" [Там само. — С. 102] постає, насправді, конкретним виразом діалектики між людиною як продуктом суспільства та останнього як людським продуктом. Визначальним же моментом діалектики, про яку йдеться, постає об'єктивація.

МАНІФЕСТАЦІЯ ВПЛИВУ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Епоха Постмодерну "розхитала" найбільш глибокі духовні підвалини сучасного світу. Ще в добу Відродження виникає думка, що філософською основою Західного світу є Античність. Сьогодні ми звертаємося саме до Античності, як до основи світу нашої культури. Та чи маємо на це підстави? На Україну філософія, і певний філософський погляд на історію, приходять із запровадженням християнства – контакти із Візантією та Болгарією стали каналом залучення Русі до філософської думки античної. Сучасні вітчизняні дослідники звертають увагу на значення доби Античності для України (Бичков В.В., Горський В.С., Павленко Ю.П., Ящук Т.І., Проценко І.П. та інші). Так, Проценко І.П. висловлює думку про те, що Київська Русь, через засвоєння здобутків античності, набуває для слов'янських народів значення ідеї "вісьового часу" (запропонованої в концепції екзистенціалізму К. Ясперса): "Найбільш істотне, принципове значення для формування осьового змісту Русі (а відтак засадничої основи української історії), як би це парадоксально не виглядало, мала Античність" [Проценко І.П. Осьове значення Київської Русі в українській історії // Вісн. Черкас. ун-ту. Сер.: Філософія. – Черкаси, 2006. – № 82. – С. 22] Це дає підстави звернення до Античності, як до внутрішнього складника нашої культури, нашої філософії та мислення.

Відомо, що метафізична настанова в гносеології, підтримувана більшістю філософів античності, визначила сферу інтересів античних істориків, як ненаукову. Платон і Арістотель, попри те, що були представниками пізньої класики, міцно закріпили уявлення, що дійсним предметом пізнання може бути тільки незмінне вічно суще. Античний історик опинився під впливом двох тенденцій визначення часу: по-перше, циклічності часу Космічного, і по-друге, "по-дієвості" часу історичного. Перша – нав'язана метафізичною настановою філософів, друга – викликана особливістю самого предмету історії. Із необхідності їх поєднання сформувалася мета грецької історичної науки – опис подій для того, аби при новому циклі їх повторення знати як уникнути негативних наслідків. Це, по-суті, "просвітницька" причина появи історичної науки в античній Греції. Особливостями римського "просвітництва" є Римо-центрична тенденція латинської культури та суто утилітарна користь історії. Рим також наслідує предмет історії греків – епохальні події та біографії видатних діячів. Метод античних істориків зазнає помітної еволюції – від безпосереднього опису (Греція) до компіляції (Рим), проте, не на усіх етапах руху він був відзначений

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

значною критичністю. Римські історики закономірно і логічно продовжили історіографічну традицію Греції, хоч і не змогли її перевершити. Типовим розумінням призначення історії для античного світу стало повчання, що втілювалося у сентенції "*Historia est magistra vitae*". Зрозуміло, що хоч філософії історії в античності ще не було, але поява перших способів осмислення людського існування у часі є новим рівнем мислення. Тому не випадково К. Ясперс потім назве цю епоху "вісьовим часом".

Встановлення "вісьового значення" Русі для України, як Античності для Європи, дає нам підстави для порівняння їх традицій. Переїняття філософії античної Греції через Візантійське християнство привело до цілковитого підпорядкування історіографічних мотивів релігійно-філософським та утилітарним потребам. Головною метою стає прагнення обґрунтувати тяглість історії Русі, її "вписування" у світову історію. Привертає увагу також ідея зверхності Києва-центру. Таким чином, маємо підстави стверджувати, що Київська Русь переймає не грецький стиль мислення, а філософування римлян, яке перейшло до середньовічної християнської Європи. Так як спостерігається однаковий початок історіографії з літописів (анналів), Римо- та Києво-центричність, популярність методу "клею та ножиців", тобто у процесі пізнання переважає довіра визнаним авторитетам над критичним аналізом фактів.

З точки зору філософії історії більш важливими є не сам метод та предмет перейняті з Античності, а встановлення самого факту можливого впливу такого засвоєння. Це підтверджує ту думку, що в орбіту "вісьового часу", який є підставою єдності усього людства, була "втягнута" і Україна. Так Русь для України стає такою ж віхою та духовною основою, як і Античність для культури Західної Європи, проте маємо констатувати і появу цілої низки нових проблем. Так, акцент на необхідності врахування особливостей процесу засвоєння зразків античної культури Руссю, відкриває нам шлях до усвідомлення тієї обставини, що сучасна Україна і Західна Європа – відмінні. Русь якби "підтягується" до рівня розвитку Античності, але не через внутрішню логіку розвитку, а завдяки зовнішнім причинам. І якщо античні історики писали свою історію, то історики Русі – хотіли "вписатися" в уже існуючу – як наслідок, маємо реальну можливість застосування особливої інтерпретації фактів для наочної демонстрації глибокої "тяглості" руської традиції. На жаль, така тенденція зберігається і сьогодні: замість того, щоб писати власну історію України, ми весь час прагнемо "зачепитися" за якусь іншу. Необхідно констатувати факт – настав час серйозної теоретичної ревізії усього, що було запозичено. Тому сьогодні маємо не шукати місце України у світовій історії, і намагатися "втиснути" її історію в рамки якоїсь парадигми, а визнати існування власної "ніші". За такої позиції з'явиться чітке розуміння мети та предмету дослідження, які, з точки зору сучасного філософсько-історичного пізнання, потребують адекватного методу. Тобто, постає вимога, при адаптації європейської методології, враховувати наші – культурно та історично зумовлені – особливості мислення і опанування світу.

**М.С. Дмитриева, д-р филол. наук, проф.,
ПУНПУ ім. К. Ушинського, Одеса**

ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТЬ КОНСТРУКТА "ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО"

Родерик Лейн, бывший посол Великобритании в Российской Федерации в своих размышлениях о том, что построение гражданского общества в больших странах будет очень долгим и трудным, отмечал, что развитие демократии занимает очень много времени в любом государстве. К примеру, в его стране для этого потребовалось около пяти столетий. Он назвал излишне наивным оптимизм представителей западного мира 90-х годов XX века по поводу начавшегося в Восточной Европе стремительного переходного периода. Но каков же тогда наш оптимизм сегодня, когда мы убедились в том, что процесс перехода пошел, но далек от стремительности?

Идея гражданского общества как *идеала*, сотворенного интеллектом человека, возникла в античности. Гражданское общество провозглашалось как такое социальное устройство, где свобода и благополучие индивида объявлялось главной целью общественного развития. Такого рода социальный конструкт в рамках уже возникших социальных объединений (полис, государство) воплощал принципы общежития, где индивид выступал как часть целого. Так была впервые проявлена идея *человекомерности* процесса истории. Однако апробированные формы такого рода в рабовладельческом обществе закрепиться не могли.

Два тысячелетия спустя рожденная античностью идея демократического социального устройства стала обретать практические формы в странах, имевших наиболее передовые способы производства. Способность самого человека участвовать в процессах самоорганизации социума была законодательно закреплена, что способствовало выходу человечества на качественный новый уровень, выразившийся в том, что такие ценности, как свобода, равенство, демократия не просто провозглашались, а укоренялись в жизни граждан, в правовом и политическом сознании общества, в осознании индивидами своей свободы. Члены общества из *подданных* стали *гражданами*, хотя и продолжали быть подчинены гражданским правам и обязанностям силами правотворного и властного аппарата – государства. Активные действия граждан и их усилия по созданию своего общежития и осуществлению своих потребностей привели к их сплочению. Из особо активных, обретающих не только гражданство, но и гражданственность, высокую сознательность, сформировался авангард общества или передовая его часть, которая и получила название "*гражданское общество*". Состояние этой передовой части общества, успехи ее деятельности в области совершенствования социальной жизни и стало в те времена, да и до наших дней остается мерилом достижений на пути к идеалу гражданского общества, как определенному типу общественной целостности.

Таким образом проявил себя следующий уровень человекомерности социума: формирование особого социального конструкта как реальности состоялось. Этим продуктом цивилизованного общества был выражен фундаментальный

сдвиг в ходе истории. При этом в структуре цивилизованного общества государство как институт централизованной власти и политической деятельности и гражданское общество как добровольное, независимое сообщество граждан составили дуальный по своей природе, состоящий из противоречащих и нераздельных частей централизованный орган управления обществом.

Третье тысячелетие приносит еще такой существенный компонент в человекомерности истории, как новое мышление. Новое мышление и утверждаемая коммуникативно – деятельностная парадигма способствуют сдвигу ноосферных процессов планеты в новое качество, ибо открывают, или, вернее, конструируют автопоэтическую реальность социальной синергичности, развивающейся, как индивид в обществе и как общество в нем, формируя в силу этого и наше осознанное содействие всему этому.

Сегодня правительства высокоразвитых стран уже объявили о включенности своих государств в фазу гражданского общества. На территории Восточной Европы переход к гражданскому обществу только начинается. Но нам, представителям этих стран, предстоит, прежде всего, обрести понимание свершаемых трансформаций, усложненных не только "отставанием во времени", тяжестью пережитых в XX веке социокультурных катаклизмов, но и мировыми трансформационными процессами, имеющими глобальный характер. В подобной ситуации сверхзначимой оказывается задача объединения усилий всех членов общества и прежде всего – философов в осмыслении совершающихся процессов. Следует признать, что стоит обратиться к трудам, выступлениям, рассуждениям и спорам о становящемся гражданском обществе, как обнаруживается, что подчас имеются ввиду совсем различные реалии, что нет ясного представления о самом гражданском обществе, о времени его возникновения, об этапах его эволюции и критериях зрелости. Понимание и проблем гражданского общества осложняется неразработанностью понятийного аппарата, обращением к устаревшим или не соответствующим реалиям сегодняшнего дня смыслам. Перед нами стоит не имеющая альтернативы задача: постичь механизм синергичности изменений в социуме на переходном этапе и обеспечить их человекомерность своим сознательным участием. Следует согласиться с Ф.А. Хаеиком, что мы действительно фактически способны осуществлять упорядочивание неизвестного, только вызывая его самоупорядочение.

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

ЗНАЧЕННЯ ЛІДЕРСТВА В ОПТИМІЗАЦІЇ УПРАВЛІННЯ У ТРУДОВОМУ КОЛЕКТИВІ

При першому наближенні, лідерство можна визначити як соціально-психологічну характеристику працівника. Тому розгляд лідерства можливий в двох аспектах.

* Рецензент – проф. Новіков Б.В.

Соціальний аспект визначається, з одного боку, тією обставиною, що сутність людини є "ансамбль суспільних відносин", з іншого – наявністю посад керівників різного рангу, передбачених штатним розписом організації. До таких посад відносяться керівники: директори, начальники, головні спеціалісти, провідні фахівці, майстри, бригадири. Але психологічний аспект виявляється пізніше, вже під час практичної діяльності конкретного виконавця.

Виходить, керівник просто зобов'язаний володіти якостями лідера через посаду і постійно їх розвивати, вдосконалювати. У науковій літературі таке лідерство називається формальним. Воно закріплено в положеннях про структурні підрозділи і посадові інструкції у вигляді обов'язків по керівництву певними групами і виконавцями, а також у вигляді обов'язків цих груп і виконавців підкорятися даному керівнику.

Психологічний аспект лідерства виявляється, по-перше, через психологічні здібності до лідерства конкретного керівного посадовця, а, по-друге, через фактичне визнання підлеглими лідерства керівника. Те та інше дає можливість оцінити керівника як неформального лідера. Зрозуміло, що ідеальним є варіант, коли керівник, що користується довірою підлеглих, може бути визнаний і формальним, і неформальним лідером одночасно. Зрозуміло, соціальний і психологічний аспекти взаємопов'язані, мають взаємний вплив один на одного.

Головною властивістю лідерства є здібність керівника до самостійного прийняття рішень, адже тільки лідер може узяти відповідальність на себе за прийняті рішення, за результати їх виконання. Визнання авторитету лідера відображає вплив особи на всіх членів структурного підрозділу, визначає її компетентність і верховенство в будь-якому питанні. Керівник, який має авторитет, визначає зміст тих установок, які мають пріоритет у трудовому колективі.

Дуже важливою суттю лідерства керівника є захист інтересів трудового колективу перед вищими керівниками і іншими структурними підрозділами. Від керівника трудового колективу залежить багато що, він не тільки приймає рішення, але і відповідає за робочий клімат, атмосферу, настрої колективу.

Влада є необхідним доповненням до формального лідерства, його основним наповненням, проте припускає її персоніфікацію: наповнення суб'єктивністю або суб'єктивністю керівника. Ця остання обставина детермінує статус неформального лідера. В ідеалі повинен бути їх органічний збіг. У разі відсутності подібного збігу має місце невизнання підлеглими формального лідерства керівника.

Важливою характеристикою прояву лідерства керівника є оцінка якості роботи підлеглих, її адекватність, своєчасність і об'єктивність. Вона також стосується важелів управління. Визнання лідерства керівника підлеглими багато в чому залежить від ступеня об'єктивності цієї оцінки.

Таким чином, лідерство, що є невід'ємною характеристикою керівника, істотно впливає на якість керівництва трудовим колективом і навіть на рівень кваліфікації підлеглих працівників. Проте хотілося б, щоб дія чинника лідерства в питанні оптимізації керівництва у трудовому колективі не була стихійною. Цього можна досягти продуманою єдиною системою підготовки і підвищення кваліфікації керівних кадрів всіх рівнів на основі учбових програм,

розроблених провідними фахівцями з управління. Більш того, необхідне на-
рощування наукових (включаючи і філософських) досліджень методологіч-
них основ даної проблематики, інакше неминучий прояв чисто розсудливого
резонерства в координатах: "формальний лідер" – "неформальний лідер";
"лідер" – "аутсайдер" і тому подібна теоретична "чорно-білість".

Н.В. Загуменна, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ЛЮДСЬКИЙ ФАКТОР ТА ЙОГО РОЛЬ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасні процеси розвитку суспільства характеризуються посиленням ролі
людського фактора, який визначає специфіку, динаміку і темпи розвитку суспі-
льства, особливо в кризові періоди, на етапах якісних перетворень суспі-
льних структур. Дана тенденція передбачає перехід до розуміння людини та
її розвитку не тільки як фактору, який створює суспільне багатство, але й як
критерію прогресивності соціальних змін у суспільстві.

Людський фактор – соціально-філософський термін, проте в той же час
він є предметом інтересів загальної теорії систем, економіки, філософії, пси-
хології, соціології, педагогіки, медицини, науки управління та інших наук.
Увага до людського фактору безпосередньо пов'язана з необхідністю усві-
домлення його як необхідної складової суспільного та соціально-еконо-
мічного розвитку, який можливо забезпечити, використовуючи демократичні
та економічні методи управління.

Аналіз праць вітчизняних та зарубіжних дослідників засвідчує, що в уза-
гальненому вигляді людський фактор визначається як сукупність основних
соціальних якостей людей, що історично склалися в суспільстві, а саме: цін-
нісні орієнтири, моральні принципи, норми поведінки, життєві плани, рівень
знань та інформованості, характер трудових та соціальних навичок, установ-
ки та уявлення про особисто значимі елементи соціального життя – соціаль-
ну справедливість, права і свободи людини, громадянський обов'язок.

Зважаючи на це, в цілому можна погодитися з точкою зору російського
вченого Є.М. Бабосова, який вважає, що людський фактор – це цілісна сис-
тема соціальної діяльності, направленої на зміну, розвиток і вдосконалення
суспільства та умов життєдіяльності самої людини [Главное – это человек
// Коммунист. – М.: Издательство ЦК КПСС "Правда", "Коммунист", 1987.
– № 5. – С. 95]. Проте також можна погодитися із думкою іншого російського
вченого Т.І. Заславської, яка визначає людський фактор як соціальний фе-
номен і говорить, що "це система взаємодіючих, що займають різне поло-
ження класів, шарів і груп, діяльність і взаємодія яких забезпечує прогресив-
ний розвиток суспільства" [Заславская Т.И. Социетальная трансформация
российского общества. Деятельностно-структурная концепция. – М.: Дело,
2002. – С. 35]. Іншими словами, людський фактор розкриває людину в бага-
тьох вимірах: як працівника, як громадянина і сім'янина, як людину у всьому
різноманітті її відчуттів і помислів.

Таким чином, поняття "людський фактор" в його сучасному розумінні можна розглядати як активну силу суспільного розвитку, що визначає місце людини у всій системі суспільних відносин. Конкретними причинами, які призвели до розуміння важливості та необхідності дослідження людського фактору, можна вважати усвідомлення людини головною рушійною силою суспільного розвитку, дедалі швидший розвиток інформаційно-комунікаційних технологій, інтелектуалізацію праці, перехід на якісно новий рівень суспільної кооперації та спеціалізації діяльності людей [Заславская Т.И., Рывкина Р.В. Социология общественной жизни: очерки теории. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 195]. За цих умов людина постає як ключова постать соціально-культурної трансформації, як така, що є творцем і носієм соціальної активності та культури. Сьогодні широкі світоглядні позиції та високий інтелектуальний рівень особистості є її духовним ядром та способом самовизначення в світі. Крім того, соціально та культурно розвинена людина володіє величезним ресурсним потенціалом, але в той же час вона є складнішим об'єктом управління, ніж людина пасивна. Також варто враховувати, що інтереси та потреби людей стають більш різноплановими та ґрунтовними. Тому управління людським фактором, його активізація повинні відрізнятися різноманітністю методів, гнучкістю, цілеспрямованістю.

На даному етапі розвитку суспільства роль людського фактору пов'язана з положенням, згідно з яким етичні закони, моральні та етичні норми, що діють в суспільстві, часто виявляються сильнішими та ефективнішими за юридичні і адміністративні закони [Там же. – С. 197]. Таким чином, активізація людського фактору являє собою багатогранну проблему, до якої відносяться також складні процеси формування моральних цінностей, проблеми сім'ї та виховання, фізичного та духовного здоров'я суспільства, збереження культурних традицій, кадрової та соціальної політики, освіти тощо. Діяльність людини має бути направлена не лише на перебудову суспільства, але і на постійне самовдосконалення. Тому у зміст поняття "людський фактор" також мають бути включені категорії культури, мистецтва, цивілізованості, прагнення до досконалості. Адже за умов соціальних трансформацій людство постає як єдине ціле, кожний елемент якого відіграє важливу роль та впливає на весь комплекс взаємодій у суспільстві.

Людський фактор суспільних перетворень також має внутрішнє протиріччя. Сили прогресу та сили консерватизму, сили динамізму та сили інерції, гальмування, створюють своєрідний "паралелограм" соціальних сил, що відбивається на характеристиках його потужності та спрямування. В залежності від співвідношення цих сил, спрямованості їх соціальної активності і, як наслідок, потужності дії, людський фактор набуває у різних точках соціального простору те чи інше значення і може діяти і як фактор прискорення суспільного розвитку, і як фактор гальмування цього процесу.

В сучасній соціально-філософській науці дослідження суті людського фактору та його ролі у розвитку суспільства виступає багатогранною проблемою. Проте, незважаючи на наявність багатьох точок зору щодо розуміння людського фактору, його можна визначити як комплекс психофізіологічних

особливостей людини та її соціальних ролей, що визначають функціонування людини як суб'єкта діяльності в системі соціальних, економічних, виробничих, науково-технічних, організаційно-управлінських та інших стосунків. За цих умов важливо розглядати людський фактор в цілісному вигляді крізь призму взаємопов'язаних зв'язків людина – світ, як комплекс функцій та обставин, що забезпечують розвиток суспільства та соціальний прогрес.

Н.А. Захарова, студ., ДИТУД УГТУ, Димитровград, Россия*

СМЫСЛ ПОБЕДЫ НАРОДОВ СОВЕТСКОГО СОЮЗА В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ

Известно, что в философии (Готтлоб Фреге) различается смысл и значение вещей, предметов, реальных. И поэтому нами анализируется смысл победы народов Советского Союза в Великой Отечественной войне. При этом, смысл данной победы проявляется многоаспектно.

Прежде всего, это была война за человеческое достоинство, за те социальные, нравственные и духовные ценности, которые к тому времени олицетворяли народы Советского Союза.

Это была война идеологий: идеологии фашизма как расового превосходства, как идеологии человеконенавистничества, идеологии господства немецкой нации над всеми нациями Европы – и идеологии коммунизма как реального гуманизма.

Это была война за государственную независимость Советского государства как государство трудящихся и государство для трудящихся, как государство социальной справедливости, как государство впервые в мире покончившее с эксплуатацией труда.

Победа в Великой Отечественной войне – это была не только победа России, но и всех стран постсоветского пространства, которые тогда были объединены в СССР, но и победа советского строя, который народ признал своим, победа культуры, победа духовности, духовного потенциала народов Советского Союза.

Разумеется, в широком смысле слова, в Победе народов Советского Союза в Великой Отечественной войне проявилась, говоря словами Ф. М. Достоевского, в полную силу всемирная отзывчивость и всечеловечность народов Советского Союза.

Символом всечеловечности является Советский солдат, держащий ребенка на руках и разрубающий фашистскую гадину на памятнике в Трептов-парке в Берлине, – при этом это не только символ, это духовная правда Великой Отечественной войны.

И поэтому необходимо обращение к Памяти, которая должна сохраниться на века смысл победы народов Советского Союза в Великой Отечественной войне.

* Рецензент – канд. филос. наук, доц. Еркин Ф.И.

Хорошо известно, що постмодернізм як одно із сучасних напрямків філософії недооцінює роль пам'яті. Як основи людського буття, основи історії та основи діяльності людського розуму.

Постмодернізм отрицает традиції в культурі, робить ставку на "чистий проєктивізм". На самому ділі таке течення мисли є відображення відчуження людини від своєї природи, від буття, воно є ознакою "раціоналізації людини" та його культури.

9 травня 2010 року народи колишнього Радянського Союзу та всі прогресивне людство будуть відзначати 65-ліття Великої Перемоги в Великій Вітчизняній війні. І це буде свято в той, тепер уже далекої, Великої Вітчизняній війні.

*М.С. Захарченко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
Marysiaoowise@ukr.net*

СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ГЕННИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Умовно виокремлюють ряд питань, які традиційно вважаються такими, що стосуються далекого майбутнього і є результатом певних змін у людській природі. До таких питань можна віднести можливий майбутній статус клонованої людини, рівність та автономію у взаємовідносинах між батьками та дітьми, чий генетичний код було піддано маніпуляції, перетворення внутрішньої природи людини на зовнішню в результаті зміни генів тощо.

Ці питання ліберальної етики Ю.Габермас розглядає з позиції "етики виду". Етика виду передбачає два основні аспекти. По-перше, кожна особа тут розглядається як єдиний автор власного життя, саме це дає можливість людині критично проаналізувати власне життя та віднайти в ньому сферу власної відповідальності. Ю.Габермас, спираючись на філософський доробок Ганні Арендт, визначає сферу тілесного тим елементом, що забезпечує автономію особистості. Так, буття особистості є зумовленим розмежуванням між природою і культурою – між свободою і необхідністю. Філософ наголошує на тому, що саме тілесність особи, яка досі ще не могла піддаватись сторонній маніпуляції, була вихідною точкою формування особистості.

Другим важливим елементом "етики виду", якого торкається ліберальна етика, є рівність акторів, зокрема батьків і дітей. Опоненти ліберальної етики визнають певну вихідну нерівність між батьками і дітьми. "Батьки зачинають своїх дітей, а не діти батьків". Так само зрозумілим є те, що діти отримують від батьків у спадок певний набір генів і в цьому сенсі вони знову ж таки не можуть розглядатись як абсолютно рівні. Але у світлі можливостей нових технологій наголошується на тому, що терапевтичне втручання є втручанням такого типу, яке не можна, як зазначалось у попередніх розділах, піддати ревізії. За таких умов встановлюються односторонні та незворотні відносини між батьками і дітьми.

Підводячи підсумки вищезазначеного, можна зробити висновок, що "етика виду", необхідність якої прагне обґрунтувати Ю.Габермас може бути вираженою у двох взаємопов'язаних вимогах. По-перше, автономності особистостей, що забезпечується природнім генетичним спадком. А, по-друге, рівності членів соціальної реальності, в тому числі батьків і дітей, яка досягається заборонаю на моделювання генетичного спадку, а отже, формування життєвих цілей.

Габермасова етика виду спирається на твердження про наявність у людини певної фіксованої природи, яка є основою для формування моралі та етики. Це твердження є досить проблематичним. Непроясненими є елементи цієї природи.

Як вже зазначалось, другим основоположним фактором у етиці виду Юргена Габермаса, що може зазнати деструкції, є автономія осіб. На це звертає увагу й Людвіг Зіп, який вважає, що генетичне втручання не лише не зашкодить автономності майбутніх поколінь, а й дозволить позбавитись ресентименту із боку тих членів суспільства, які вважають себе менш успішними внаслідок вроджених генетичних факторів. "Чому здорові, красиві та розумні істоти повинні відчувати себе менш автономними?" [Siep B. Moral und Gattungsethik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50. – 2002. – S. 113].

Важливі питання виникають також в контексті проблеми клонування людини. По-перше, в даному контексті слід з'ясувати моральний аспект клонування. Чи не суперечить створення копії певної особи нашим вихідним моральним принципам?

По-друге, у випадку клонування людей, так само як і у випадку моделювання їх генів, важливим є прослідкувати, яким чином це може вплинути на розподіл відповідальності між акторами та їх вихідну рівність і автономію. Так, Юрген Габермас вважає, що клон, з одного боку, може перенести усю відповідальність за власне життя, долю, тощо на особу, яка його спроектувала. З іншого боку, повне програмування генетичного коду, на думку Ю.Габермаса може знищити автономію особи.

По-третє, необхідно прояснити можливі правові проблеми у визначенні статусу клону. Ю.Габермас вважає, так само як і Г.Йонас, що створення клонів може стати джерелом нової форми рабства. Існує загроза, що до клона як для особи, яка є результатом чийогось бажання, будуть ставитись не як до особистості, а як до товару. Отже, в даному випадку основними аргументами є штучність клону та наявність у нього "замовника". Тут слід звернутися до схожих ситуацій, які є наявними на сьогоднішній день. Так, ситуація, коли особа була народженою в результаті штучного запліднення є, принаймні, за основними аспектами схожою до ситуації клонування. Тут, по-перше, так само є наявним певний "замовник", а, по-друге, ця особа була штучно створеною в результаті новітніх досягнень науки. Аналізуючи дану ситуацію, ми бачимо, що правовий та соціальний статус такої людини ні чим не відрізняється від статусу інших осіб, отже, можна зробити висновок, що правовому та соціальному статусу клонів нічого не загрожує.

СОЦІАЛЬНИЙ КОНФЛІКТ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Історія людської цивілізації насичена різного роду конфліктами. Одні конфлікти охоплюють цілі контингенти і десятки країн і народів, другі втягли великі і малі соціальні спільноти, треті відбуваються між окремими людьми. Останнім часом конфлікт став невід'ємною частиною суспільних відносин. Сьогодні ж все більше уваги приділяється питанням гармонії соціальних відносин, пошуку компромісного вирішення суперечливих питань. Проблема конфлікту залишається актуальною протягом всього людського існування. Її гострота особливо відчувається в переломні періоди суспільного розвитку. Актуальність даної проблеми визначається тими змінами в соціальних процесах суспільства, які протікають в зв'язку з перебудовою його соціально-політичної орієнтації. В результаті відбувається конфлікт ідеологічних, соціальних, моральних, економічних і політичних уявлень про норму взаємообумовлених стосунків. Також актуальність цієї роботи зумовлена загостренням різнопланових конфліктів в Україні та в інших посткомуністичних країнах, необхідністю фундаментального вивчення суспільно-цивілізаційних і ненавільницьких форм їх регулювання. Об'єкт мого дослідження соціальні конфлікти (за К. Марксом, Г. Зіммеlem, Ю. Габермасом), тобто конфлікти, що є вищою стадією розвитку протиріччя в відношенні людей, соціальних груп, інститутів. Які характеризуються зусиллям протилежних тенденцій і інтересів соціальних спільнот, колективів, індивідів. Серед яких виділяють такі конфлікти як: міжнаціональні, національні, етнічні. Подібні конфлікти передбачають значного проміжку часу між об'єктивними причинами, що породили конфлікти, від самих конфліктів до їх наслідків.

Класовий конфлікт розглядається К. Марксом без теоретичного аналізу його різноманітних поведінкових форм. Вказується на абсолютизацію ролі економічних відносин в виникненні соціального конфлікту. К. Маркс вважав, що кожна із конфліктних сторін має лише одну ціль – прагне до розпорядження дефіцитними ресурсами, що було заборонено моральною практикою. Але не дивлячись на це теорія К. Маркса отримала широке розповсюдження.

Конфлікт розглядається Г. Зіммеlem як подолання дуалізму, становлення своєрідної рівноваги і єдності в суспільстві, до сягаючої навіть за умови і знищення однієї із сторін, що беруть участь в конфлікті. Природу конфлікту він зводить до біологічної природи людини, інстинктам любові і ненависті. Можливо, цієї помилка теорії в тому, що тут присутнє прагнення виразити соціальні процеси через біологічні, в той час по його висновках в конфліктах відображаються інтеграційні процеси соціального розвитку. В період з другої половини 19 ст. і до початку 20 ст. функціональні концепції признавали соціальним конфлікт нормальним явищем соціального буття, невід'ємною части-

ною соціальних відносин. Конфліктам відводилася важлива позитивна роль в суспільному процесі. Загальним для розвитку концепцій було те, що конфлікт аналізувався на макрорівні (клас, народ, держава).

Конфлікт і консенсус визначається в здійсненні влади відкритого протистояння, якщо він відбувається так, то мав би послабити форму примусу до досягнутої через тиск погодженості саме так само, як мали б пом'якшитися форми примусу в конфліктах, досі прихованих від громадської відкритості. Конфлікт і консенсус, як і саме панування чи насильство, ступінь стабільності яких вони визначають анатомічно, це не ті категорії, повз які історичний розвиток протікає безслідно. Тобто, за Ю. Габермасом існують шляхи подолання конфлікту, швидше можливий шлях до досягнення консенсусу.

Соціальні конфлікти є об'єктивно неминучі в будь-якій соціальній структурі, так як вони є необхідною умовою суспільного розвитку. Весь процес функціонування суспільства складається із конфліктів і консенсусів згоди і протиріччя, соціальна структура суспільства з її жорстокою диференціацією різних класів, соціальних прошарків, груп і окремих індивідів являє безмежне джерело конфліктів. І чим складніша соціальна структура, чим більше диференційоване суспільство, чим більше в ньому свободи плюралізму, тим більше не співпадаючих, а часом і взаємно виключних інтересів, цілей, цінностей і, відповідно, більше джерел для потенційних конфліктів. Та одночасно в складній соціальній системі існують і механізми успішного вирішення конфліктів. Тому проблема будь – якого суспільства і соціальної спільноти полягає в тому, щоб не допускати (максимально знизити) негативні наслідки конфлікту, використовувати його для позитивного вирішення проблем, що з'явилися. Будь-який соціальний конфлікт, набуваючи значних масштабів, об'єктивно стає соціально-політичним, тобто зачіпає діяльність владних інститутів. Мабуть, однією з умов стабільного і поступального розвитку суспільства може вважатися безперервне виявлення джерел і причин напруги та конфліктів, їх вчасне врегулювання. Необхідним є зниження гостроти конфліктів шляхом поглиблення співробітництва між гілками влади, вирішення соціальних, матеріальних і національних проблем, забезпечення своєчасних реформ та правопорядку, підвищення ефективності рівня управління та виконавської дисципліни, зростання її авторитету серед населення. В основі конфлікту лежать суб'єктивно – об'єктивні протиріччя, але (явища протиріччя і конфлікт) не варто ототожнювати. Протиріччя можуть існувати довгий період і не переростати в конфлікт. В основі конфлікту лежать ті протиріччя, причиною яких є не поєднання інтересів, потреби, цінності. Такі протиріччя як правило трансформуються в відкриту боротьбу сторін, в реальну проти боротьбу. Протиборотьба може бути більш чи менш цікавою і більш чи менш насильницькою. Соціальний конфлікт є боротьбою соціальних спільнот з протилежними інтересами за домінування або підвищення їх соціального статусу в такій суспільній системі, де ці статуси розташовані в певній ієрархії.

Отже, суперечності виникають на основі нерівності статусів у соціальній системі, яка має ієрархічну структуру.

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ХХІ СТОЛІТТЯ: ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД

Людство вже перетнула межу під назвою 3 тисячоліття і ніхто чітко не скаже, що нас там чекає, але точно можна сказати, що всі проблеми, які в нас будуть, ми принесли із собою, з минулого тисячоліття.

Ще в середині ХХ сторіччя, під час розквіту "Холодної війни" між СРСР та його союзниками, з однієї сторони, та США, з іншої. Берлінський мур не тільки роз'єднав дві Німеччини, він роз'єднав світ. І не тільки по військово-політичним ознакам, а й по світосприйняттю. Із Західної сторони будувалася своя філософія буття, зі Східної своя. Це була дилема, яку на той час неможливо було вирішити.

Після програву СРСР та його подальшим розвалом, Західні цінності перемагають і розпочинають свій ніщивний наступ на пострадянський простір. Не намагаючись вигородити СРСР з його тоталітарною системою, зробимо спробу проаналізувати причинно-наслідковий зв'язок між Холодною війною та сучасними глобалізаційними процесами. Світ стає "монополярним", тепер в ньому панує, навіть не США, в ньому панує глобалізація.

Друга "хвиля" західних цінностей накрила країни колишнього СРСР приклавши в них свою філософію, своє світобачення, свої життєві цінності. І вже не дивує те, що в сучасному суспільстві "андеграундне" світобачення отримує все більшу популярність, особливо серед молоді. Фактично це є відповіддю організму на хворобу, на те, що не є характерним для ментальної культури наших народів. Отже, на наш погляд, основна проблема сучасного суспільства в ХХІ сторіччі – це глобалізація. Вона діє як бомба затриманої дії: зараз ми не так відчуваємо її наслідки, але через 50 років, наші діти та онуки відчують її на собі в повній мірі.

Між країнами знищуються культурно-мовні, етнічні, економічні та політичні кордони. Так, в майбутнім ми можемо прийти до однієї держави світу. Але чи це потрібно нам? Чи потрібні нам "сурогати" культурних, духовних, моральних цінностей, які вирощені на штучному підґрунті глобалізації?

Результати глобалізації нам вже зараз видають безліч маргінальних тецій, тотальне підведення античної, класичної та іншої філософії минулих епох під рамки сучасного "Глобального світу" заради створення "модерної" філософії – філософії людини ХХІ сторіччя.

На фоні усіх цих перетворень в сучасному суспільстві починає затверджуватись апокаліптичне світобачення, тобто люди все частіше і частіше думають про кінець світу, про те, що все для всіх колись закінчиться. Достатньо казати, про те, що ми вже пережили "кінець світу" у 2000 році і з зацікавленістю чекаємо Апокаліпсис у 2012. Але це вже інша історія.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Буруковська Н.В.

Філософська догма про спиралевидність історії – це міф чи правда? Але події минулого та сучасного вказують на те, що це є правдивим фактом, що завжди події в людській історії мають звичку повторюватися: цивілізація народжується, розквітає, а потім гине. Цікаво, який в нас зараз етап?!

Тому головна порада всім – щоб не перетворитися в "гомо сапієнса" (человека умелого), треба залишатися Людиною розумною, мислячою. Ціную історичну, культурну, духовну спадщину своїх предків, таким чином ти вже допомагаєш їй отримати право на існування в ХХІ сторіччі.

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

КУЛЬТУРНА "НАДЛИШКОВІСТЬ" ЯК НЕОБХІДНА ПЕРЕДУМОВА ПОВНОЦІННОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА

Немає однозначної відповіді на питання про те, що зумовлює розвиток всього людства, людей, а чи то окремої людини. Занадто ґрунтовна ця проблема, вимагає інтеграції не тільки фундаментальних досліджень, таких, що були вже проведені попередніми поколіннями науковців, а й використання сучасного наукового знання та набутого досвіду пізнання з усіх його галузей. Дана проблема постійно вимагає використання добротного філософського інструментарію, бо тільки з його допомогою ми в спроможі адекватно досягнути та продовжити вирішувати вказану проблему. Адже філософія, і лише вона, дозволяє людині у формі всезагальності усвідомлювати як навколишній світ, так і своє місце в ньому, ставлення світу до себе та своє ставлення до світу. Філософія надає потужний методологічний потенціал у перспективі розкриття закономірностей формування людського потенціалу та його актуалізації: шляхів його реалізації та здійснення. Філософія як світогляд, як логіка, як методологія, як комплекс уявлень, що дозволяють людині усвідомлювати навколишній світ, є поліфункціональною, виконує відразу багато функцій: пізнавальну, ціннісну, спонукальну, культурну, виховну та інші, що, в своїй єдності, й забезпечують набуття людиною власної цілісності. Відомо, що філософський світогляд функціонує на різних рівнях: відносно ступеня власної загальності, ступеня історичного розвитку, теоретичної зрілості тощо. Розглядаючи процес розвитку світогляду людства (а отже, й сам розвиток людства) можна зробити припущення, що перехід від ступеня до ступеня, по "щаблях" прогресу відбувався і відбувається лише за умови перебування у певному "надлишковому" середовищі.

Філософське, – категоріальне, – осмислення світу, є вихідним принципом пізнання і духовно-практичного перетворення світу. На даний час категорія "надлишковість" не вельми жививана в філософському лексиконі, або ж й взагалі відсутня у загальноприйнятому корпусі сучасного філософського пізнання та знання. З точки зору основних законів діалектики надлишковість є необхідною умовою переходу кількості у нову якість. Саме тому це поняття у філософії може бути пов'язаним не тільки з цими категоріями, але й з іншими, такими, наприклад, як "міра" або ж "достатність".

У тих нечастих випадках, коли він стає предметом теоретичних, – дослідницьких, – зусиль, феномен надлишковості досліджується, в культурологічних розвідках. Однак, гадаємо, – переконані, – на часі робити його предметом філософської рефлексії. Під "культурною надлишковістю" ми розуміємо ситуацію, коли у пануючому на даний момент типі культури спостерігається певний надлишок засобів та умов з реалізації культурних функцій. Частина цих засобів та умов використовується, актуалізується у сучасних практиках, інша ж залишається у певному резервуарі, існує потенційно, чекаючи своєї актуалізації у потрібну мить.

Загалом відомо, що культура протиставляється природі, є суто людським явищем, знаменує вихід людини із світу природи. Культурна надлишковість задовольняє потреби людини саме своїм універсальним характером, є фактором посилення соціальності, надаючи цим потребам включно і естетичного (а не лише суто утилітарного) характеру, віддаляючи їх від природних, суто морфологічних потреб, породжуючи перманентно наростаючу необхідність виникнення та задоволення нових потреб, і так – до безкінечності, до виходу за межі. Адже людина (люди, людство) є те, що вони є. Вони – в трансгресії. В розподілі. В творчості...

"Якість культурної надмірності і багатогранності не лише направлено на задоволення зростаючого різноманіття духовних інтересів, але і провокує виникнення нових інтересів, як би тренуючи діалектику сприйняття і мислення, спонукаючи людську психіку до виявлення прихованих зв'язків і взаємодоповнень буття. Процес поглиблення в аналіз суперечності всього сущого безконечний. Від усвідомлення протистояння широких світоглядних систем він може переходити до виявлення контрастуючих початків в межах однієї області культури, однієї художньої течії або одного конкретного твору" [Криуцун О. Естетика. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 162].

Людська культура тисячоліттями накопичувала, акумулювала різноманітну культурну інформацію, яка, в свою чергу, детермінувала стан та вектори розвитку суспільства. Саме ця "надлишкова" культурна інформація, закріплена у сукупності прийнятих норм та правил, традицій та стандартів, матриць та алгоритмів, художніх творів різних часів та виробів мистецтв тощо, робить культуру – культурою. Позбавлена надлишковості культура деградує.

"Культурна надлишковість" відіграє велику, – аби не сказати: визначальну, – роль не тільки у індивідуальному розвитку людини, а й у суспільному розвитку всього людства. Надлишковість є фундаментальною якістю культурного процесу, передумовою виходу людства на новий етап свого розвитку. Надлишковість – умова появи безлічі альтернативних варіантів розвитку. Необхідна кількість малих змін, необхідна і достатня для переходу в нову якість, приводить до нової стадії розвитку людства. Саме надлишковість містить у собі потенціал тривкості культури, утримуючи у собі варіанти стабільних станів, що вони можуть врятувати людську спільноту під час нестабільних подій сучасного світу. При виникненні такого нестабільного стану з різноманіття культурних парадигм, породжених станом надлишковості, виокремлюються все більш глибокі структури, що складаються в нові варіанти комбінацій, породжуючи набір можливих варіантів подальшого розвитку як людського світогляду, так і

розвитку людства загалом. Саме в цьому, гадаємо, закладено двовимірний характер надлишковості у культурі. З одного боку, надлишковість породжує варіативність культурного розвитку людства, створює культурний фон для виникнення нової якості, як результату розвитку. З іншого – надлишковість постає не тільки як результат, а й як джерело творчості.

Поступальний розвиток історичного процесу збільшує потенціал надлишковості кожного існуючого в даний момент розвитку типу культури. Наступні епохи розвитку культури використовують, – актуалізують, – потенціал попередніх культурних епох, актуалізуючи спромоги попередніх. Протистояння окремих культурних елементів різних епох розвитку людства не тільки не спростовує ідею корисності надлишкового розвитку культури, а й підтверджує її. Сукупність конкуруючих елементів культури створює передумови виникнення нової якості, коли матеріальна, чуттєва та духовна культура отримують новий поштовх до розвитку, що містить у собі не тільки надбання попередніх епох, а й новий змістовний комплекс.

Тому, на наше переконання, саме зараз таким актуальним є рефлексія феномену надлишковості не тільки у загальнокультурному процесі, а й, ближчим чином – у освіті, де надлишковість постає як резервуар креативності, умова повноцінного розвитку кожної особистості. Адже людина не народжується, а постає, процес цього поставання є соціалізацією: усупільненням індивідуального і індивідуалізація суспільного. А освіта, – добротна гуманістична, – то є концентрована форма соціалізації.

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

ДІАЛЕКТИКА АБСТРАКТНОГО ТА КОНКРЕТНОГО У ВИЩІЙ ОСВІТІ

"Ідея університету" набуває в сучасних умовах різноманітних форм втілення. Причому ці форми відбивають як особливості розвитку національних систем вищої освіти, так і загальні риси світових процесів її розвитку.

Наприклад, підприємницький університет, виникнення якого зумовлено новими умовами розвитку вищої освіти. Зрозуміло, що зміцнення позицій такого університету було спровоковано, в першу чергу, зменшенням обсягів фінансування освіти на тлі загально університетської кризи. Необхідність у пошуку інших шляхів стабілізації свого фінансового стану змусила університет трансформувати як свою структуру, так і цілі функціонування, які її обумовлюють. Не меншої уваги науковців сьогодні заслуговує і модель "корпоративного університету" – навчального закладу, створеного при певній корпорації для надання освіти її співробітникам. Обидві зазначені моделі об'єднують єдине – направленість такого університету на отримання прибутку. Ще один прояв, що свідчить про тяжіння вищої школи до першочергового задоволення потреб ринку – тяжіння до вузької спеціалізації.

За таких обставин так звана "неприбуткова" вища освіта перетворюється на жебрака з протягнутою рукою, сприймається суспільством як недолугий, неефективний інститут. Марно дивуватися бідкуванню науковців у сфері

освіти щодо освітньої кризи. Між тим, саме у руслі пошуку альтернативних (або ж єдино можливих) засобів фінансування і розвивається дискусія щодо вдосконалення вищої школи.

Сучасні варіації на тему "моделей університету, що відповідають новим тенденціям ринку праці та розвитку вищої освіти" мають часто уривчастий та несистемний характер. Нові форми, в яких втілюється ідея університету, хоч би й "підприємницький", "корпоративний" або "відкритий" університет, тяжіють до виокремлення у ньому – університеті, – однієї магістральної мети, яка (як засвідчує практика) мало співвідноситься з інтересами суспільства вцілому. І ця мета – спроба перетворити університет на ефективну з економічної точки зору корпорацію.

Натомість ми вважаємо, що неприбутковою та неефективною освіта стає тоді, коли здійснюється частково, не комплексно, дрібними порціями. З огляду на зазначене, погляньмо на сучасні тенденції в університетській освіті, зокрема тяжіння до її дегуманізації. У вищій освіті сьогодні відбувається процес штучного поєднання (особливо це характерно для вищої технічної освіти) природничої та гуманітарної складових. Зазвичай це схоже на неприродне, суто формальне додавання фрагменту, якого не вистачає. У такому випадку система освіти є абстрактною – однобічно неповною, відірваною від контексту (згідно Марксу). Вища школа у цьому випадку продукує фахівців, характерною рисою яких, за висловом В.А.Босенко, є "професійний кретинізм". Натомість, конкретне у вищій освіті – єдність фундаментальної та спеціалізованої, природничої та гуманітарної підготовки, їх "зрошеність". За його ж словами "здійснення комплексної, всебічної, дійсно вищої освіти... почне давати також віддачу вищого порядку. Науково-організована, всебічна, всезагальна освіта... починає сама перетворюватися в безпосередню продуктивну силу".

Класичний традиційний університет є живим, активним соціальним організмом. Він має усі можливості та потенціал, накопичений століттями, щоб залишатися уособленням тих цінностей, які завжди були йому притаманні. Тенденції розвитку вищої освіти в цілому й університетської зокрема додають у XXI ст. нових рис "образу" університету, які інколи є досить суперечливі щодо його класичної моделі та тих її варіантів, що вже усталилися у свідомості суспільства. Але ці нові риси, виступаючи у певних випадках доміняною розвитку сучасного університету, його підґрунтям, потребують критичного їх переосмислення та суттєвих трансформацій.

*Г.Є. Ковальський, асп., ДонНУ, Донецьк**

ТРАДИЦІОНАЛІСТИЧНІ ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

Значення традиціоналізму у розвитку українського суспільства на межі ХХ-ХХІ ст. у різних проявах є предметом аналітичних рефлексій суміжних з соціальною філософією суспільствознавчих наук та різними методологічними

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Попов В.Ю.

ми підходами [Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005. – С. 31-32]. Немає сумнівів у тому, що позиції стосовно модернізації і стосовно традиції мають чітку тенденцію до ідеологізації. Ідеологічний підхід до модернізації чи модерності, з одного боку і до традиції з іншого, змушує до їх оцінничого протиставлення.

Звернення до традиції відіграє особливу роль у творенні спільноти та намаганнях незалежнення. Часто по здобутті незалежності традиційні символи втрачають своє значення та силу, які об'єднують суспільство. Їх замінюють впровадженням культурної політики, що вибірково апелює до старих символів і творить нові, наповнює новим змістом історичну та суспільну освіту. Важливими є суспільні процеси, у яких відбувається переоцінка форм ідентичності та традиції, що на неї це суспільство спирається. Відбувається актуалізація однієї частини традиції та дезактуалізація іншої. Внаслідок цього складно збудована суспільна структура, ускладнює сприйняття традиції, до яких апелюють певні частини суспільства. Вони стають набором взаємно суперечливих цінностей, а не монолітною системою цінностей, з якими отожднюють суспільство загалом.

Національна ідея, яка для традиціоналістів є вектором історичної континуальності культури та духовним змістом внутрішньої та зовнішньої політики національної держави, перед сучасними змінами малоактуальна. Національна ідея потребує нового трансформаційного ідеологічного наповнення, яке б відповідало цивілізаційним, технологічним, науковим, інформаційним реаліям початку ХХІ ст. [Власюк О.С., Крисаченко В.С., Степики М.Т. та ін. Український соціум: монографія / За ред. В.С.Крисаченка. – К.: Знання України, 2005. – С. 382]. Засвоєння та зміст націоцентричних постулатів залежить від рівня розвитку суспільства, його політичних, економічних та інших потенціалів. Закономірно, що довготривала відсутність державної незалежності України – на рівні осмислення та подальшого формування модерністської національної ідеї – привела до дисбалансу у цьому понятті. У сучасних дослідженнях з питань формування національної ідеї, образ "держави" постає ілюзорним, а не реальним, конкретним, складним, функціональним механізмом. Загальнопоширене поняття "національної ідеї", яке розповсюджено у науковій сфері та пресі, є несучасним і непродуктивним, не враховує предметні реалії суспільства й політичної нації, ті цивілізаційні виклики постколоніальної доби, з якими зіткнулася Україна на межі ХХ-ХХІ ст. Націоцентричні постулати як організуючі чинники регіональних та глобальних соціокультурних об'єднань мають зв'язок з прагненням та волевиявленням спільноти, у рамках якої поєднуються інші ідеї та принципи сформувані впродовж століть. Національна ідея не є ретранслятором дійсності, а проектом впливу, об'єднавчим чинником "фрагментів" дійсності, яка в процесі селекції актуалізується, отеперішнюється [Там само. – С. 384].

Сучасний традиціоналізм є сукупністю доктринально сумісних, еkleктичних ідей і вчень різноманітного діапазону, які великого значення надають історичним тривалостям, проголошуючи їх найбільшими цінностями. Традиціоналізм передбачає рефлексивно-історіософське повернення у минуле та культивування таких засад національної ідеї, в основі яких лежить генеалогічне (безперервне)

уявлення культури, історії, етнонаціональної динаміки. Цей світогляд передбачає формування дослідницького поля з уніфікованим розумінням концептів "нація", "національна ідея", "національна історія", "національна культура". Моделювання національного розвитку включає низку історичних обставин, які тримали інтелектуальний і духовний потенціал в орбіті трагедії, катаклізмів, історичної правди та необхідність адаптації до реальних цивілізаційних умов.

Скепсис і оптимізм лібералів у питаннях формування української національної ідеї ґрунтується на розумінні історичної процесуальності як постійної трансформації "зла" [Астаф'єв А. Українська ідея: між традиціоналізмом і лібералізмом // http://varianty.org.ua/National_idea/Astafiev.htm]. На їхню думку, національна ідея у традиціоналістських умовах й далі поглиблюватиме власну кризу та відчуження від реальності. Традиціоналісти не бажають говорити про докорінну зміну в історичній динаміці, про початок нового етапу розвитку людства, зародження нового світовідчуття, замикаються на внутрішньонаціональних проблемах, активізуючи свої зусилля у гуманітарній сфері.

Складна цивілізаційна архітектура сучасної України ускладнює процеси консолідації та національно-культурного поступу та дає можливість знаходження адекватних відповідей на виклики глобалізації (з домінантами споживацького світовідношення, уніфікацією культурного простору, плюралізму і конформізму) як ідеологічних настанов. Це сприяє виникненню передумов творення на історичних українських землях нової "цивілізаційної спільноти", яка поєднає діалектичні протиріччя ціннісно-смыслового універсуму, синтезуючи на осмисленій ідейно-символічній платформі засади гармонійного буття людей.

Отже, для сучасного українського суспільства головним питанням є пошук відповіді на питання шляхів консолідації української нації, визначення її стратегічних векторів та формування відповіді на актуальні виклики глобалізованого сьогодення в душі національного світобачення, світорозуміння та світовідчуття, пов'язане з подальшим суспільно-державним осмисленням багатоаспектних значень сучасної української національної ідеї. Проблеми суспільної організації буття нації та її історичного розвитку залежать від особливостей менталітету українства, а значить рівня впливу нації на власне буття, рівня її сучасної духовної та суспільної інтеграції. На сучасному етапі розвитку України, коли символічний капітал влади є розпорошеним і десакралізованим, унаслідок етапних ціннісних біфуркацій, актуальним капіталом постає національна ідея – сформульована як традиційний, архетипний образ-символ, що сповна розкриває індивідуальність спільноти збереженої в процесі культурно-історичного розвитку.

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

ПОНЯТТЯ ДОВІРИ В СИСТЕМНІЙ ТЕОРІЇ Н. ЛУМАНА

На думку багатьох вчених довіра є однією з ключових категорій сучасного "нестримного" світу. В нинішньому суспільстві, яке стає все більш складно організованим та непередбачуваним, довіра займає одне з центральних

місць. Соціальний вимір довіри досліджує також відомий німецький соціолог Н.Луман, який розвиває системну теорію суспільства через поняття комунікації, комплексності, контингентності, самореферентності. Н.Луман трактує довіру як один із засобів соціальної комунікації, що постає в якості продукту раціоналізації соціального світу та виникає в умовах невизначеності через зростаючу комплексність інтерсуб'єктивно організованого світу. Довіра як основа стійкої міжособистісної згоди та порозуміння є важливим елементом в процесі підтримки соціального порядку та стабілізації соціальних зв'язків в сучасному світі. На думку вченого, сучасне суспільство відрізняється від традиційного збільшенням проблемних ситуацій, що й сприяє активізації таких феноменів, як довіра та упевненість, які Н.Луманом чітко розрізняються за ступенем ризику та небезпеки.

Поява довіри пов'язана з такими поняттями, як поінформованість та подвійна контингентність. Поінформованість робить очікування більш-менш надійними, але ризик залишається через складність та різнобічність соціальної дії, адже довіра постає не як знання про те, як буде поводитись інший чи як буде функціонувати система, а як певне очікування, що може виправдатись або ні. Довіра відображає певну стратегію поведінки в умовах недостатності інформації, коли потрібно ризикувати, діючи напередбачення.

Подвійна контингентність (або подвійна залежність від обставин в процесі соціальної взаємодії) розглядається в теорії Н.Лумана в якості ключового принципу системної теорії суспільства, є умовою виникнення соціальності взагалі, і позначає механізм взаємодоповнюючих одне одного очікувань, своєрідний колаж очікувань, як можливість інакшої дії, іно-буття. Поняття "подвійної контингентності", що бере свій початок в теорії Т.Парсонса, акцентує увагу на структурних взаємозалежностях соціальної дійсності, яка постійно змінюється та розвивається. Контингентність позначає парадоксальність соціального порядку, що визначається його неоднозначністю, непередбачуваністю, несподіваністю, але в той же час необхідністю.

Подвійна контингентність – це процес, в якому подвоєння неймовірності призводить до імовірності, що відбувається таким чином: невизначеність власної поведінки доповнюється невизначеністю вибору іншого, що також залежить від моєї поведінки, і саме тут з'являється можливість орієнтуватись саме на це і визначати власну поведінку відносно цього [Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. – С. 167]. Іншими словами, це поведінковий ланцюжок, в якому в якості наступної події вибирається та, яка дає можливість зрозуміти, що може стати подією, яка буде далі. Одним з важливих наслідків подвійної контингентності є виникнення довіри чи недовіри, що виникає тоді, коли ситуація з подвійною контингентністю стає особливо ризикованою: інший може діяти зовсім не так, як я очікую, і може саме тому, що знає мої очікування. Як зазначає Н.Луман, якщо людина надала перевагу одній дії над іншою, незважаючи на можливе розчарування в дії інших, то цю ситуацію людина визначає як ситуацію довіри [Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // Trust: Making and Breaking Cooperative Relations. – Oxford: Department of Sociology, University of

Oxford, 2000. – Ch. 6. – P. 94-107]. Довіра, таким чином, є стратегією типу "незважаючи на", але на відміну від недовіри, довіра є стратегією з більшим радіусом дії. Адже той, хто виявляє довіру, значно розширює свій потенціал дії, отримує доступ до більшої можливості комбінацій. Зловживання довірою зазвичай призводить до радикальної зміни ставлення, тоді довіра сама спонукає себе до перетворення в недовіру, для чого оточує себе різноманітними контролюючими засобами. Так звана "сліпа" довіра вважається небажаною, безглуздою, шкідливою. Також слід розрізняти довіру функціональну (або інституційну) та інтерактивну, або міжособистісну. Точніше, за Н.Луманом, суто довірою є саме довіра міжособистісна, а інституційний системний рівень, безпеки якого людиною безпосередньо не контролюються, має визначати упевненість.

Таким чином, довіра є необхідною умовою суспільного розвитку через посилення невпевненості людей в майбутньому, що пов'язане з ускладненням та непрозорістю сучасного соціального світу. Довіра постає як універсальний соціальний факт, спрямований на мінімізацію та поглинання, або, точніше, розподілу, ризику через стабілізацію очікувань, як усвідомлений відбір з сукупності можливостей через зв'язок з внутрішнім порядком цілого. Довіра виникає там, де є недостатня поінформованість, обмежена передбачуваність, невизначеність взаємодій, а також є очікування, здійснення яких має бажаний, але вірогідний характер, що й вносить певну міру ризику у відносини довіри, чим і обумовлюється визначення довіри Н.Луманом як ризикованої дії на випередження.

Отже, згідно з основними положеннями системної теорії Н.Лумана, проблема довіри з'являється як реакція на ускладнення сучасного світу, сутнісною основою довіри є очікування, або певні орієнтації на майбутнє, що мають характер невизначеності, непередбачуваності, негарантованості успішного майбутнього. Наявна довіра є результатом надійного функціонування соціальних систем, а від упевненості довіру відрізняє наявність ризику, ступінь свободи вибору, а також сфера прояву – міжособистісні стосунки.

Г.О. Козак, студ. НаУКМА, Київ
glib.kozak@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПЛЮРАЛІЗМУ КОНЦЕПЦІЙ БЛАГА У ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА РОУЛЗА

"Теорія справедливості" Джона Роулза, що побачила світ у повноцінному виданні у 1971 році, стала підставою для розвитку серйозного філософського дискурсу довкола принципів організації суспільства, проблеми раціональності індивіда, справедливості та ефективності організації влади тощо. В своїй книзі Джон Роулз системно виклав своє бачення способу вільного, ефективного та справедливого суспільного життя. Спровокований ним дискурс став надзвичайно плідним для сучасної філософії. У продовж 70–80-х років Джон Роулз, його учні та послідовники вдосконалювали ідеї, запропоновані в "Теорії Справедливості".

Результатом 20-ти річної праці стало видання другої фундаментальної роботи – "Політичного лібералізму". Причиною появи цієї книги стали не тільки побіжні уточнення та правки "Теорії справедливості", а парадигмальна зміна його філософії. Джон Роулз сам відносив себе до "контрактаріанців", що по-слугуються ідеями І. Канта. Теоретичне обґрунтування справедливого суспільства як на засадах справедливого контракту є метою його філософії. Однак, після виходу "Теорії справедливості" Дж. Роулз зіштовхнувся з проблемою плюралізму концепцій блага. Якщо в 70-тих роках американський філософ вважав, що в первинній ситуації, тобто перебуваючи в рівних умовах, під запорою незнання, люди прийдуть до однакових висновків, щодо принципів справедливості – основи їхнього співжиття, та матимуть спільну, ідентичну концепцію блага, то вже у 80-тих роках він постає перед фактом плюралізму концепцій блага, що руйнують його попередню модель справедливого суспільства. Роулз робить висновок, що не всі люди раціональні, більше того, навіть, за умов, що вони є раціональними суб'єктами, вони можуть бажати різних цінностей і це породжує, і буде породжувати конфлікти між ними. Щоб вирішити проблему співжиття індивідів, що сповідають різні концепції блага, Роулз змінює парадигмальне поле застосування своїх принципів справедливості. Якщо його філософія 70-80-тих років мала бути зарахована до морально – філософського дискурсу, то у 90-ті роки – він започатковує політичну чи соціальну філософію. Отож "Політичний лібералізм" є спробою знайти політичний механізм вирішення конфліктів між різними концепціями морального блага.

Роулз пропонує ідею перехресного об'єднавчого консенсусу ("overlapping consensus"), що має вигляд політичних, а не етичних принципів співжиття індивідів, організації інститутів влади. До таких принципів він відносить: принципи справедливості (висунуті ще в "Теорії справедливості", та остаточно модифіковані в "Політичному лібералізмі" [Rawls J. Political liberalism. – Columbia University Press, 2005. – Р. 5]), рівність політичних та цивільних свобод, чесна рівність можливостей, економічна взаємопов'язаність (умовою отримання блага, є отримання іншими блага, та навпаки), взаємоповага громадян, "публічна причина". Як вказує Роулз: "Це вже проблема громадян, як узгодити свої етичні моральні погляди з фактами політичної справедливості" [Ibid. – Р. 140]. Побудова справедливого суспільства залежить від встановлення так званої публічної причини ("public reason"). Публічна причина за Роулзом є шлях (спосіб), за яким суспільство-держава-базова структура планує свою діяльність, визначає граничні межі свого розвитку та порядок пріоритетів благ, цінностей тощо. Це характеристика демократії, демократично налаштованих людей, що поділяють статус рівних громадян. Предметом публічної причини-аргументації є благо суспільства. Отож, ідея перехресного об'єднавчого консенсусу ("overlapping consensus") стала умовою можливості співжиття індивідів з різними, подекуди конфліктуючими концепціями блага в політичній філософії Роулза.

У праці "Закон Народів" (1999) Роулз екстраполює принципи політичного лібералізму на міждержавні відносини. Ідеї цього трактату набувають особливої ваги за умов обмеженості земних ресурсів та постійних міжнаціональних конфліктів, що стали прикметною рисою сучасності. При цьому, на думку

американського мислителя, ці конфлікти постають на ґрунті розбіжностей між моральними і релігійними системами, які визначають різні політичні і культурні світи. Сьогодення особливо потребуємо нових теоретичних моделей і принципів співжиття народів і цивілізацій світу. Роулз відкриває нам такі концептуальні можливості.

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

ІНТЕЛІГЕНТИ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛИ: ДВА АНТАГОНІСТИЧНІ ПРОЯВИ ФЕНОМЕНУ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ

Звернення до проблеми інтелігенції саме в даний час не є випадковим. Намагаючись раціонально осягнути феномен інтелігенції, науковці ще й досі не дійшли спільного та чіткого визначення поняття "інтелігенція". Причинами цього, безумовно, є те що, достатньо важко сформуванати єдиний системний критерій, за яким би можна було чітко розрізнити: "інтелігент" – "не інтелігент".

В деяких джерелах наводиться визначення інтелігенції як "певного суспільного еталону" (розумового, фахово-кваліфікаційного, морального тощо). Категорично не поділяємо і найбільш поширену точку зору, відповідно до якої інтелігенцію слід визначати як специфічну соціальну групу людей, які займаються розумовою працею, мають вищу освіту та займають активну громадську позицію. Гадаємо, це надто спрощений підхід.

Інтелігентів (на рівні буденному), які б критерії кожен з нас не вкладав в це слово, визначити набагато простіше, ніж охарактеризувати інтелігенцію, як... І тут виникає питання: що ж таке інтелігенція? Суспільний клас? "Прошарок"? Соціальна група?

Гадаємо, що відповідь на це питання не буде об'єктивною, якщо не звернутися до історії походження терміну "інтелігенція". Тим більше, в науковому колі дослідників, які займалися даною проблематикою, сформувалася доволі стійка тенденція – замість знаходження глибинних характеристик цього феномену, більшість займалася лише його інтерпретаціями. Вважаємо доцільним та необхідним звернення до історичних особливостей розвитку інтелігенції, які сягають своїми витокami XIX ст.

Історики свідчать про те, що саме слово "інтелігенція" з'явилося в російській мові у першій половині XIX ст. Слід відмітити, що до іноземних словників, слово "інтелігенція" входить з позначкою "російське". Ну, до приміру: як "космонавт"... Отже, достеменно можна обмежити просторово-часові рамки появи терміну "інтелігенції" місцем та часом, – хронотопом, – Росією та першою половиною XIX ст. Тобто, інтелігенція сформувалася у культурному просторі тодішньої Російської імперії, а, – в більш широкому сенсі, – належить усім нащадкам "руської" (а не т.з. політкоректної "російської") культури. З огляду на те, що "руський" – це не етична приналежність, але цивілізаційний код, то: всім нам. Виділимо першу важливу ознаку інтелігенції – приналежність до руського генетичного коду.

Достатньо дискусійним питанням вважається те, хто саме ввів термін "інтелігенція" в обіг у російську мову. Загальновідомо, що журналіст П.Д. Боборикін був одним із перших, хто вживав його в друкованих виданнях, датованих 60-ми роками XIX ст. Вважати, чи не вважати його, "батьком" терміну – справа кожного, це питання прецінь не видається нам принциповим. Підкреслити варто хіба що те, що Боборикін наполягав на розумінні інтелігенції, як "осіб високої розумової та етичної культури". Це – важливе, можна сказати, навіть принципове розходження з популярною, розхожою нині думкою, що інтелігент – це людина розумової праці. Таке визначення відкидаємо як надто вузьке, примітивне та геть зовсім, навіть приблизно невідображаюче сутності досліджуваного феномену. Особливо варто жорстко акцентувати та підкреслити національну специфіку та приналежність даного поняття та застерегти від ототожнення інтелігенції з західними інтелектуалами.

Ознакою інтелігенції безумовно є освіченість як інтегральний показник особистого залучення до суспільно-історичного досвіду. Не будемо наполягати, що кожному інтелігенту необхідно мати виключно вищу освіту, адже такий статус прецінь не визначається лише наявністю відповідного диплому, бувають виключення, тим більше, тодішня система освіти ще багато в чому відрізнялася від нинішньої, а тим більше – від радянської.

"Інтелектуал" зовсім не дорівнює "інтелігент". Прямого зворотного зв'язку також не проглядається. Але, перехід інтелектуала до інтелігента, видається нам можливим (еволюційним шляхом розвитку). Яким чином та шляхом інтелігент може стати інтелектуалом, гадаємо, особливо пояснювати не потрібно. Він один: деградація...

Інтелектуал – "людина-мозок", "людина-енциклопедія". Що ж стосується інтелігенції – тут справа зовсім інша. Інтелігенція, чи не найбільш глибоко відчуває (та пропускає через себе) соціальну несправедливість, народну незадоволеність. Інтелігенція – це велика суспільна сила, якій погано, коли суспільству погано. Вона, відчуваючи, – і це, до речі, ще одна її сутнісна характеристика, – неабияку *відповідальність* за суспільні події, намагається якомога ширше залучатися до процесів суспільної модернізації. І, можливо, найголовніше інтелігентність – це синонім гуманістичної, духовності, справжньої, а не декларативної комуністичності, якщо бажаєте.

Висловимо наступне припущення: пролетаріату (класу, безсумнівно, передовому та революційно спроможному), відчуваючому постійну (практичну) незадоволеність процесами, що протікають в сучасному суспільстві, може бракувати теоретичної бази для здійснення революційних практик. Залишившись на самоті з цією проблемою, пролетаріат може втратити бажання (хочете – віру, хочете – спромоги) до здійснення революційних змін. Хто ж має допомогти йому в цьому, додавши до емпіричної бази, необхідний теоретичний досвід? Інтелектуали для такої "місії" навряд чи стануть у нагоді. Не в тому їх суспільне покликання.

Гадаємо, відповідь на це питання очевидна – інтелігенція. Саме вона має дати поштовх до суспільних зрушень. До практичного осягнення невідомих тенденцій в сучасному суспільстві, яке, безумовно, відчуває будь-який пред-

ставник пролетаріату, має долучитись теоретичне розуміння сутнісних причин даної ситуації, яке, за допомогою діалектичного матеріалізму (і діалектики як методу перетворення реальності в дійсність і самої дійсності) зможе здійснити інтелігенція. Саме дієвий діалектичний зв'язок пролетаріату та інтелігенції може дозволити їм спільно виконати свою роль у дійсному практичному перетворенні світу.

К. Ксьондзик, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Від часу свого виникнення суспільство пройшло багато етапів розвитку. Сучасний етап досить складний з тієї причини, що ми його переживаємо, і осмислювати усі процеси доводиться не з точки зору спостерігача, а з позиції учасника.

Вивчення явища глобалізації породило багато питань та суперечливих відповідей на них. Одним із важливих аспектів, які розглядаються в контексті процесу глобалізації, є людина. Яка роль людини в сучасному глобалізованому суспільстві? Чи є людина об'єктом або ж суб'єктом цього процесу? Тут думки розходяться, адже в умовах глобалізації роль людини як активного учасника соціальних процесів та соціального впливу пригнічується потужними надособистісними, наднаціональними, наддержавними суб'єктами. З іншого боку, технічний прогрес, величезні інформаційні можливості посилили роль людини, її здатність впливати на глобальні процеси.

Важливим є те, що будучи чи то суб'єктом, чи то об'єктом глобалізації, людина змінилася. Вона зовсім не така, якою була ще сто років тому. Проте питання, якою є людина ХХІ століття досить складне. З цього приводу цікавою є думка Зігмунда Баумана, який у своїй роботі "Глобалізація: наслідки для людини та суспільства" виділяє два типи сучасної людини: туристів та волоцюг. Вони протилежність один одного. Для туристів глобалізований світ – це світ свободи вибору та простоти. Їхня культура – це культура часу. Вони багато подорожують, тому що їм це подобається. Волоцюги – це відходи світу, покликани обслуговувати туристів. Якщо вони подорожують, то лише через те, що мусять це робити.

Хоча на перший погляд туристи і волоцюги – це зовсім різні люди, все ж вони мають спільну рису: як перші, так і другі не мають національної, культурної ідентифікації. Це те, до чого неминуче веде глобалізація. Одним із її наслідків є певне усереднення національних, мовних, релігійних та інших особливостей. Таку людину можна назвати "космополітом" або "громадянином світу". Така людина належить за вдалим визначенням Зігмунда Баумана до культури часу.

Проте розгляд людини лише з такої позиції був би однобічним. Закономірним процесом є опір глобалізації. Існує велика кількість людей, що виступають за збереження національних особливостей, різноманіття та неповторності культур. Досить поширеним є рух антиглобалістів, що виступають проти домінування надособистісних структур, таких як транснаціо-

нальні корпорації, торгівельно-урядові організації. Проте цей рух не став поширеною ідеологією, не всі люди висловлюють свою позицію відкрито. Більшість розуміє, що сучасній людині простіше вижити в суспільстві, будучи відкритою, "глобалізованою", тому вони пристосовуються. Такі люди виконують певні соціальні ролі, зовнішньо глобалізуючись, але внутрішньо залишаючись носієм своєї культури. Така позиція призводить до того, що люди заглиблюються в себе і лише пристовуються до навколишнього середовища. Саме в такому аспекті можна навести як приклад теорію Карла Юнга, який в структурі особистості виділяв індивідуальне несвідоме та колективне несвідоме. У людей, що приховують свої погляди, домінує "персона" – певна маска, манера говорити, мислити, вдягатися, це характер, соціальна роль, здатність людини самовиражатися у суспільстві.

На мою думку, така людина є неминучим наслідком глобалізації, хоча і не позитивним. Вона виникає як результат протистояння глобальності та природного бажання бути індивідуальністю. Можливо, у цьому аспекті виражається супротив людини несправедливості, нав'язуванню якихось суб'єктивних ідей, позицій. Проте такий суб'єктивізм не є характерним для глобалізації, бо вона – процес об'єктивний, зумовлений історичним розвитком суспільства, підсвідомим страхом людини перед свободою. Оскільки, як говорив Еріх Фромм у праці "Втеча від свободи", свобода – це відповідальність, відповідальність за той вибір, який ми робимо.

Як перший, так і другий тип сучасної людини є досить суперечливими. З точки зору моралі, ціннісних установок збереження індивідуальності, національної ідентичності – це певний обов'язок перед предками, перед тими людьми, які ціною власного життя здобували наше право на свободу, на неповторність та можливість бути "не таким, як всі". Інший тип – це тип зовнішньої людини, яка лише виконує свою соціальну роль, внутрішньо відсторонюючись від історичних, соціальних процесів, опираючись їм. На мою думку, це крайнощі, тому що поряд з цими миролюбивими особами існують й інші, які намагаються нав'язати свою позицію за будь яку ціну.

Я вважаю, що явище глобалізації у цьому аспекті є позитивним, тому що допомагає подолати стереотипи, бути терпимим до нестандартного. А з точки зору збереження національних, мовних, релігійних особливостей, його характеризує процес інтеграції, який не передбачає зникнення, знищення різноманіття культур, а лише їх зближення та взаємопроникнення. Не варто такі процеси плутати з явищем уніфікації, яке означає зведення певних рис, характеристик до одної форми, стандарту.

У кінцевому рахунку ми приходимо до того, що людина повинна усвідомити свою якісно нову роль у сучасному суспільстві. Якщо раніше ми могли спокійно стояти осторонь історичних процесів і перейматися лише власними інтересами та проблемами, внутрішніми переживаннями, то зараз цього замало. Людство не в силах вирішити свої проблеми, будучи атомізованим, хаотичним. Ці проблеми набули іншого масштабу, вони тягнуть за собою внутрішню тривогу та відчуття самотності, незахищеності. Людина природно буде намагатися сховатися, знайти опікуна, обмежити свободу заради без-

пеки. Але це буде лише повторенням минулого. Варто пам'ятати, що історія повторюється, але на якісно новому рівні. Цим рівнем повинна стати нова людина, створена глобалізацією, яка відчуває відповідальність за долю усього світу, яка готова вирішувати проблеми, співпрацюючи з іншими, долаючи мовні, релігійні та інші кордони.

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

ІНФОРМАЦІОНАЛЬНА МОДЕЛЬ СУСПІЛЬСТВА М. КАСТЕЛЬСА

В трилогії "Інформаційна ера: економіка, суспільство і культура" (1996, 1997, 1998) М.Кастельс переконує, що виникли: нова форма соціальної структури – суспільство мереж; нова система економічних відносин – глобальна інформаційна економіка; новий культурний тип – культура віртуальної реальності. Разом ці нові форми суспільства, економіки і культури, характеризують інформаційну добу, яка, у формулюванні М.Кастельса, стає новим епохальним поняттям поряд з поняттями індустріальної і постіндустріальної ери. Для М.Кастельса поява нових форм соціальної організації центральна проблема дослідження, оскільки головні функції і процеси в інформаційному суспільстві переважно організовані навколо мереж. Мережі становлять нову соціальну морфологію суспільства і дифузія мережевої логіки істотно змінює сучасне виробництво, владу і культуру.

Таким чином, найголовніший аспект соціальної теорії М.Кастельса – поняття інформаційної ери і її ключовий компонент суспільство мереж. М.Кастельс стверджує, що "...як нові технології виробництва й передачі енергії зробили можливими фабрики й великі корпорації як організаційні засади індустріального суспільства, так і Інтернет є технологічною засадою організаційної форми Інформаційної Епохи: мережі" [Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства: Пер. з англ. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с.]. Нова інформаційна революційна зміна в суспільстві і просторово-часовій конфігурації – еквівалентна за своїми масштабами до індустріальної революції.

У тритомній роботі "Інформаційна ера: економіка, суспільство і культура" (1996, 1997, 1998) М.Кастельс пропонує три, важливі тези, що характеризують інформаційну еру.

Перша теза – це біполярна опозиція між мережею і особистістю. М.Кастельс бачить фундаментальний розкол між абстрактно-універсальним інструменталізмом нової логіки мережевого суспільства і конкретно-історичною ідентичністю, між функцією і цінністю [Castells M. The Rise of Network Society. – Malden MA: Blackwell, 2000. – 594 p.]. М.Кастельс описує основні види рухів опору функціональній логіці суспільства мереж: релігійний фундаменталізм, націоналізм, етноцентризм, локалізм, екологізм і фемінізм. Згідно М.Кастельсу, вони якісним чином відрізняються від традиційних організацій індустріального суспільства, як наприклад, профспілковий рух і політичні партії. Разом з функ-

ціональним впливом глобальних мереж, вони створюють ситуацію, коли національна держава і представницька демократія все більше занепадають.

Друга теза – часово-просторова дихотомія, створена розколом між мережею і особистістю. Нові інформаційні технології створюють нові форми соціального часу і простору, так званий позачасовий час і простір потоків. Поняття позачасовий час – спроба схопити актуальні зміни в змісті часу – виникнення феномену одночасності. В позачасовому часі немає лінійної послідовності. Поняття позачасовий час пов'язано з ідеєю простору потоків. Проте, не кожен живе в цьому миттєвому, одночасному світі. Більшість людей, живуть в часово і просторово обмеженому світі. Це означає, що певні соціальності живуть в різних часових і просторових вимірах, в різних просторових темпоральностях. Одні в часі і просторі комунікаційних мереж, а інші в стандартизованому годинниковому часі індустріалізму або циклічному часі традиціоналізму. Все більше зростає відмінність між двома світами: інформаційним кіберпростором і традиційною локальністю міст і сільських місцевостей. М.Кастельс каже про формування нової культури, провідною тенденцією якої є простір потоків, що трансцендує за межі простору місць. Потоки капіталу, інформації, технології, символів поступово замінюють локальний простір. Простір невіддільний від часу; він – кристалізований час. Тому, простір потоків створює позачасовий час. Це означає, що час стискається, лінійність переходить в багатовекторність. Комбінація простору потоків і позачасового часу створює культуру віртуальної реальності. Це система, в якій дійсність безпосередньо повністю трансформована у віртуальне зображення, у світ уяви.

Третя теза – ця дихотомія обумовлює соціальне виключення окремих людей, соціальних верств, суспільств, економік і країн, спричиняючи соціальну та інформаційну нерівність у світі. Ця системна особливість мереж, як з'єднує, так і роз'єднує соціальність. У завершальному томі своєї роботи М.Кастельс, аналізує крах радянського етатизму як специфічного способу виробництва, який не здатний був вписатися у нову інформаційну парадигму, і зростання Тихоокеанського регіону [Castells M. End of millenium. – Malden MA: Blackwell, 2000. – 448 p.]. Він також описує виключення великої частини третього світу і заявляє, що він фактично залишився поза глобальною світовою економікою.

Таким чином, М.Кастельсом була сформульована нова інформаційна парадигма, яка характеризується трьома фундаментальними ознаками. Перша – інформаційністю, можливістю виробляти знання, яка обумовлює суспільне виробництво в цілому. Друга – глобальністю, варіабельною геометрією виробництва. Третя – мережним характером, тобто новою формою соціально-економічної організації суспільства. Відбувається процес індивідуалізації праці, протилежний процесу соціалізації виробництва індустріальної доби. Ця історична трансформація призводить до виникнення нової соціальної структури пов'язаної з перевизначенням матеріальних основ життя, зокрема зникненням (анігіляцією) часу і поширенням простору потоків. З одного боку, час стискається, а з іншого боку, час – вже не послідовність, минулого, теперішнього і майбутнього.

Поняття простору потоків і позачасового часу М.Кастельса корелюються з поняттями просторово-часової дистанціації А.Гідденса. Погляд М.Кастельса на ідентичність соціальних рухів близький до А.Турана і концепції постматеріальних цінностей Р.Інгларда. Поняття віртуальної реальності співмірне з поняття симулякра Ж.Бодрієра – віртуальної дійсності символічних образів гіперпростору, які постійно рухаються між комп'ютером і екраном, але ніколи не присутні у формі реальних об'єктів.

Наприкінці ХХ ст. відбулася соціально-історична трансформація, яка призвела до формування нового типу суспільства – мережевого суспільства. Є різні конфігурації соціальної морфології – соціальна мережа і централізована ієрархія. У своєму змісті мережа немає центру, вона підпорядковується бінарній логіці – включення-виключення. Виникають два види культурних ідентичностей. Перший тип – виникає на основі самовизначення (релігійні та етнічні комуни), другий тип – виникає на базі альтернативних проєктів (екологізм) [Castells M. The power of identity. – Malden MA: Blackwell, 2004. – 537 p.].

М.Кастельс переконливо доводить, що суспільство мереж, панівна соціальна структура в інформаційній ері, організована навколо нових форм часу і простору – позачасового часу і простору потоків.

В.В. Кузін, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

МАНІПУЛЯЦІЯ СВІДОМІСТЮ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Інформація є характеристикою сучасного розвитку цивілізації. Інформацію як джерело прогресу, можна вважати одним із чинників що формує та забезпечує існування людства. Кожний соціальний елемент суспільства держава чи особистість формується під впливом інформації, але свідомість людини формується в залежності від цих двох категорій. Тому орієнтація людської свідомості є установкою для діяльності та поведінки в соціумі [Летрик В., Кузьменко А., Остроухов В. та ін. Соціально-правові основи інформаційної безпеки: Навчальний посібник / За ред. В. Остроухова. – К.: Росава, 2007. – С. 68-69]. Вплив інформації на розвиток в сучасному суспільстві призвів до того, що на думку О. Тоффлера, інформація стала однією із форм власності [Андрущенко В., Губернський Л.В., Михальченко М.І. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія: Підр. для вищ. навч. закл. – К.: Генеза, 2006. – 386 с.]. Розглядаючи інформацію як складову суспільного розвитку потрібно враховувати, що інформація часто на сучасному етапі використовується не за своїм призначенням. На інформацію можна дивитися як на процес негативного використання, коли її властивості стають частиною впливу, мета якого стоїть поза контекстом інформаційного простору. Дану специфіку використання інформації часто називають маніпуляцією, мета її використання в даному визначенні не обмежується часом.

Термін "маніпулювання" або "маніпуляція" не має чітких термінологічних меж. Нерідко цією назвою позначають вид інформаційної взаємодії тобто

розглядають як комунікативну практику [Хоменко І. Еристика – мистецтво полеміки: Навчальний посібник. – К.: Юрінком Інтер, 2001. – 68 с.]. Деякі дослідники розглядають маніпуляцію як психологічний вплив (Г. Франке), всезагальна культивация масовості (Г. Шишков), інші розглядають як обумовлений інформаційний вплив. Поняття "маніпуляції" розглядається в ракурсі масового або одноосібного явища, що примусово через різні відкриті або приховані засоби робить вплив з метою викликати відповідну поведінку. Сама етимологія слова з лат. "manipulare" має багатозначний вимір, означає "керувати", "надавати допомогу", "діяти", тому вказаний денотат слова набагато ширший сигніфікату [Петрик В., Остроухов В., Штоквиш А. и др. Информационно-психологическая безопасность в эпоху глобализации: Учебное пособие / Под. ред. В. Остроухова. – К., 2008. – С. 76-84].

Маніпуляція – це не лише сфера інформації яка впливає але і викликає певну реакцію, створює почуття відношення, що акумулюється в свідомості людини до зовнішньої та внутрішньої дії. Рівень психологічної оцінки не завжди сприймає цей вплив через усвідомлення. Інформація вимірюється не тільки вербальним та комунікативним способом, інформація це форма контакту. В такому значенні маніпуляцію потрібно розглядати як певний вид комунікативного контакту, який обов'язково передбачує вплив в залежності від мети, котра ставиться по відношенню до об'єкта. Якщо виокремити маніпуляцію вище психологічного простору, тоді проблематика маніпулювання взаємопов'язується із всією сферою діяльності людини, в якій процес інформації набуває статусу відносин між людьми. Отже, маніпуляція як вплив має багатовекторне використання, сюди можуть входити всі види суспільних відносин метою яких є створення обставин запланованих суб'єктом. Прикладом таких відносин можуть бути різні засоби діяльності чи взаємовідносин: технологічний прогрес, політика, економіка, міжнародні відносини. Під маніпуляцією в даному значенні можна вбачати поняття інформації незалежно від фізичного чи вербального змісту. Засоби технологічного прогресу настільки пов'язують людство із умовами сучасного існування, що впливаючи на людське життя неможливо відокремити їх від самого факту буття. Використання прогресу тим самим призводить до того, що його вплив розглядається масовим, багатостороннім показником життя. І тим самим залежність від них стає природним, властивим без чого не можливо обійтися. Важко піддати аналізу наскільки це впливає на формування людської свідомості, вираження вказаної проблематики чітко виражається в працях К. Ясперса та Х. Ортега-і-Гассет.

Властивостями маніпуляції завжди є масовість та таємничість, об'єкт не повинен відчувати тиску тобто впливу. Маніпуляційний акт повинен сприйматися масового, а фіксуватися індивідуально. Розмаїття використання різних методів маніпуляційного впливу не обмежується рівнем інтелектуального розвитку. В такому значенні об'єктами інформаційного впливу є навіть особи, які взаємодіють із інформацією на рівні свідомого або несвідомого впливу. Важливо не примусити діяти в певному напрямку, а викликати зворотну реакцію, головне щоб до інформаційного процесу ставилися не через дію а через факт існування. Основним аспектом маніпулювання потрібно вважати будь-яку реа-

кцію, яка пов'язана з сприйняттям тобто освоєнням даного процесу. Функція сприйняття викликає безліч взаємодій у людській свідомості, яка є засобом для соціальних відносин. Таким чином, метою маніпулювання є не лише вплив для відкритої поведінки, але і завдання створити атмосферу роздвоєності, неадекватності для всезагального суспільного сприйняття. Наслідком від такого дисбалансу людської свідомості може бути різноманітна поведінка в суспільних відносинах. Головне щоб процес освоєння маніпуляційного акту був чинником відокремлення тобто суспільство перебувало в протидії між-особистісних стосунків. Як наслідок це призводить до руйнування національних цінностей, критеріїв моралі, економічній та політичній стабільності, деградації суспільства [Петрик В., Кузьменко А., Остроухов В. та ін. Соціально-правові основи інформаційної безпеки: Навчальний посібник / За ред. В. Остроухова. — К.: Росава, 2007. — С. 80-82].

У умовах сучасного державотворення, встановити та визначити контекст залежності людини від різноманітних впливів на міжнародному та індивідуальному вимірі є прерогативою національної безпеки та спроможності української держави діяти на міжнародному рівні.

О.А. Куць, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава
lenakuts@rambler.ru

ПОНЯТТЯ ВЛАДИ В СОЦІАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

Поняття "влада" неодноразово постає феноменом для дослідження не тільки соціологів та політологів, а й філософів зокрема, тому не випадково використовується представниками філософського структуралізму. "Упродовж усієї історії філософська думка обговорює проблему фундаментальної відмінності між тим, що існує незалежно від людини – всесвітом, природою, натурою – і тим, що людиною створено як у зовнішньому так і у власному фізичному та духовному бутті. І при цьому завжди існували й існують філософські та політичні течії, у яких затверджується в якості центральної ідеї те, що необхідно складовою частиною будь-якої соціальної структури виступає влада" [Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє. — К.: Вид. ПА-РАПАН, 2003. — С. 39]. Соціологи та філософи оперують даним поняттям досить часто, однак до кінця так і не з'ясовано чіткого визначення і відповіді на питання що таке влада? "Не вистачить тут ні Маркса, ні Фрейда, щоб допомогти нам пізнати цю досить загадкову річ, одночасно і видиму, і невидиму, присутню і приховану, інвестовану повсюди, котру ми називаємо владою" [Фуко М. Интеллектуалы и власть. — М.: Праксис, 2002. — С. 75]. Найчастіше під владою розглядаємо ту, що сконцентрована в державних інститутах, проте не слід забувати, що відносини влади існують також і в більш вузьких спільнотах: між чоловіком і дружиною, між лікарями і хворими, між учителем і учнем, між батьками і дітьми, між господарями і робочими, між нормальними і безумцями. Все в суспільстві пронизане відносинами влади, "оскільки повсюди, де є влада, вона здійснюється. І, власне кажучи, ніхто не є її волода-

рем, але тим не менше вона здійснюється завжди у визначеному напрямку, коли одні знаходяться по один бік, а інші – по інший, і ми не знаємо, у кого вона є, але ми знаємо у кого її немає" [Там же. – С. 76]. Так, дослідник А. Толстоухов владу розглядає в першу чергу як відношення. Її наявність потребує як мінімум двох суб'єктів, один з яких панує, інший – підпорядковується, один – пануючий, інший – підвладний. Відношеннями владу робить те, що в ній владарювання вирішується в підвладності, трансформується в неї, й у свою чергу викликає новий імпульс владарювання, що знову вирішується підвладністю і так далі. "Якщо людина сама не є государем, то представляє владу всередині механізму, де, в свою чергу, виступає лише ланкою. Люди завжди бувають в певному смислі керуючими і, одночасно, керованими" [Фуко М. Забота о себе. История сексуальности – III. – К.: Дух и литера, Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – С. 99]. Завжди, у всіх народів і в усі часи влада виступає уособленням конкретних, культурно-історичних форм існування, відтворення яких залежить від складних соціально-світоглядних факторів – тобто від того, як уявляють собі люди громадський устрій, встановлений порядок, від змісту конкретно-історичного типу мислення. "Останнім часом, у найзагальнішому вигляді влада визначається як здатність, реальна й легальна, втручатися у хід подій, які відбуваються усередині якої-небудь групи взаємодіючих особистостей...Влада – це унікальний життєвий феномен, багатогранне, глобальне ключове суспільне явище, продукт соціальної практики" [Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 41, 44]. У цьому плані доречно буде розглянути розуміння феномену влади у представника французького структуралізму М. Фуко. Сам він говорить: "Справжні труднощі для мене являло вирішення питання, котре, між іншим, нині є питанням для всього світу, а саме питанням про владу" [Фуко М. Интеллектуалы и власть. – М.: Практис, 2002. – С. 280]. У концепції М. Фуко влада виходить далеко за рамки інституціональної влади держави. Це пояснюється тим, що вона часто може не мати інституціонального, чи державно-політичного характеру. Так, у науці говорять про владу авторитету, про владні відносини між членами певної спільноти чи взагалі суспільства. Такого роду феномени виходять за межі влади інститутів держави і важко керовані в соціології науки, яка ототожнює владу з державною владою. Оскільки джерело влади не єдине, то вона трактується не лише як чисто політична влада, межі функціонування і здійснення влади не обмежуються державним апаратом, вона притаманна суспільству загалом. Вивчення феномену влади і його причетності до науки – тема не тільки соціології, а й соціальної філософії.

У М. Фуко влада є вищим принципом реальності, вона не пов'язана з суспільними процесами, а існує сама заради себе. Влада не постає ні структурою, ні інститутом, ні певною силою, якою наділені окремі люди; це комплекс певних відносин у даному суспільстві. Всі соціальні відносини являються владними відносинами. Кожний індивід володіє владою, вона виступає правом, даним людині з народження. М. Фуко зазначає, що влада не віддається, не обмінюється, не повертається назад, вона завжди знаходиться в дії й існує тільки в ній. Тут стикаємося з двома концепціями прояву влади. Перша

полягає в тому, що влада зводиться до репресій і заборони, витіснення, причому не важливо, що саме вона подавляє: людину, індивіда, природу, інстинкти, захоплення. Однак М. Фуко задає питання: "Невже каральна система – це форма, де влада в найбільш явному обличчі показує себе в якості влади?" [Там же. – С. 71]. Спростовуючи це твердження говорить про іншу форму прояву влади, що веде до боротьби, вивільнення. Тож не варто розглядати владу лише в негативному значенні, слід розуміти її двозначно: з одного боку влада містить у собі загальний абсолютний суб'єкт, який виражає заборону, з іншого – у ній міститься підданий, той, що підкорюється чи постає проти цієї заборони. Якщо б владі була притаманна тільки репресивна сила, тобто здійснювалась виключно негативним способом, вона б виявилася досить слабкою. "Однак владу робить сильною те, що її функціонування не зводиться до цензурування і заборон, оскільки влада здійснює позитивний вплив – вона виробляє знання, породжує задоволення. Влада достойна любові. Якби вона була тільки репресивною, то слідувало б прийняти або внутрішнє засвоєння заборони, або мазохізм суб'єкта (що в кінцевому результаті одне і те ж). Тут-то суб'єкт і приплітається до влади" [Там же. – с.190]. Отже, механізми влади не постають у своїй сутності тільки механізмами репресій, відношення влади є не лише моделлю заборони, а здійснюються в різноманітних формах.

Н.В. Лазарович, канд. філос. наук, асист., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

"HOMO INTELLIGENS" – ЛЮДИНА ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА (І. МАСУДА)

На сучасному етапі соціокультурного розвитку особливої актуальності набувають теорії "інформаційного суспільства". Зокрема, теоретиками пост-індустріалізму ставиться питання про нові моделі розвитку як суспільства загалом, так і людини зокрема. На противагу технологічному детермінізмові індустріальної доби, аналізується спроба гармонійного поєднання особи і технічно-інформаційної реальності, виходячи з гуманістичних інтенцій. Потенціал інформаційного суспільства, в якому домінують знання та комунікації, окреслює нові перспективи розуміння людини в його координатах.

Так, відомий японський дослідник, президент Інституту інформаційного суспільства І. Масуда обґрунтовував власне бачення людини у техногенній цивілізації постіндустріальної доби. Вчений виокремлює три головні характеристики, які визначатимуть парадигму розвитку майбутнього суспільства – "Комп'ютопії". Насамперед, це глобалізація та інформаційно-комп'ютерна революція; другою характеристикою, яка спрямована на трансформацію суспільства, є перехід існування людства у площину інформаційного простору. Також І. Масуда запропонував третю характеристику нового суспільства – ідею майбутнього симбіозу людини та природи на основі принципу синергізму.

Особливістю філософських пошуків І. Масуди є його аналіз нових граней людської природи – "Homo intelligens": "нова людина з'явиться як новий вид, котрий матиме високий рівень інтелектуальної інформації та знань (які стали

доступні завдяки комп'ютерів), завдяки новим засобам комунікації сформує вільні громадські інформаційні мережі і який буде звільнений від продуктивної праці завдяки роботам....Нова людина – Homo intelligens – це людина високого інтелекту..." [Масуда Йонезі. Гіпотеза про генезис Homo intelligens // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 351-352].

Діяльність "Homo intelligens", на думку Й. Масуди, спрямовуватиметься на подолання кризи існування людства – цей процес відбуватиметься шляхом горизонтальної соціальної трансформації мирного революційного типу, в якій братимуть участь окремі громадяни. Люди об'єднуватимуть навколо себе інших осіб, і ця автономна комунікаційна мережа особистостей буде розширюватися, незалежно від виду їхніх занять, статі, віку, соціального статусу тощо.

Метою "Homo intelligens", за Й. Масудою, є створення моделі синергетичного суспільства – глобальної громадської спільноти громадян, поліцентрованого соціуму, що ґрунтуватиметься на різноманітних глобальних вільних громадських інформаційних мережах, які перетинатимуть усі національні кордони. Це буде суспільство, схоже до живого організму з системою прямого зв'язку, здатного швидко та динамічно відповідати на зміни в навколишньому середовищі. Новий соціальний порядок, за словами Й. Масуди, становитиме "поліцентровану систему, що функціонує на принципах взаємозв'язку, а не відповідно до монополізованої влади центру. Цей взаємозв'язок означає, що особистість і група об'єднані однією метою, що на місце егоїстичних інтересів приходить всезагальний інтерес, прагнення до спільної мети. Ця мета не буде чимось зовнішнім, а збігатиметься з особистісним прагненням до самореалізації" [Лях В. В пошуках альтернативного майбутнього // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 31]. Результатом цієї взаємної діяльності постає певна спільна мета, дух синергізму з самопокладальними етичними обмеженнями. Інакше кажучи, особи діють синергічно – як певна група для досягнення дольової цілі, і всі намагаються стримуватися таким чином, щоб не втручатися в активність інших. Такий соціальний лад і є загальною системою контролю вільних об'єднань [Масуда Йонезі. Комп'ютопія // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 44-45].

Глобальне громадське об'єднання є синтетичним суспільством взаємодопомоги, спільнотою, вільною від авторитарного правління. Становлення "Комп'ютопії" відбуватиметься шляхом переходу від простих кооперативних товариств, у яких чимала частина часу ще витрачається на підтримання існування, до динамічних і творчих вільних об'єднань. Люди, згуртовані спільною метою, створюють нові вільні спілки, саме такі, що завжди орієнтовані на вільну активність та творчу участь кожного.

Ми можемо констатувати той факт, що перехід до "інформаційного суспільства" як більш гуманного вимагає рівноваги можливостей технології та особистісного виміру людської життєдіяльності. Людина стане співучасником природного процесу формування і розвитку життя на Землі. На відміну від попереднього – "завойовницького" – ставлення людини до природи, що, зрештою, обернулося її руйнуванням, необхідне виникнення нового відношення: людина і природа повинні діяти спільно як одна сила. Людство при-

йде до усвідомлення своєї спільної з природою долі, усвідомить, що Земля – не лише колиска цивілізації, а й унікальна можливість існування людини як форми життя. Перетворення суспільства в екологічну систему спонукає до усвідомлення меж наукової технології, необхідності переходу до іншого типу взаємин з довкіллям. Звідси виникає ідея синергетичного суспільства: людина та природа мають співіснувати в справжньому симбіозі. Інакше кажучи, людина повинна стати носієм універсального, наджиття, де "людина і Бог діють разом". Якщо розвиток технології та науки надає людині сили, сумірні з силами природи, то звідси випливає необхідність діяти в гармонії з природою при створенні синергетичного світу [Лях В. В пошуках альтернативного майбутнього // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 33–34].

Варто зазначити, що у концепції японського мислителя поняття "Бог" асоціюється насамперед із природою, природними закономірностями та природними силами: "Те, що я розумію під синергетизмом між Вищим Буттям і людиною, є не просто якісь економічні відносини між людиною і природою, співіснування між ними, а є активним і позитивним синергізмом, в якому людина працює й живе разом зі природою... Призначення "Homo intelligens" – досягти синергетичного суспільства, у якому об'єднуються Вища і людська істоти, суспільства, вільного від війн і голоду й сповненого життєвої сили. Ця людина стане його частиною; плануючи власну діяльність, вона інтегрується з ним. Саме це якраз і є кінцевою метою Homo intelligens" [Масуда Йонезі. Гіпотеза про генезис Homo intelligens // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 358-360]. Отже, життя у вимірах синергетики передбачає узгодження дій людини з можливостями природи у контексті вільної взаємодії громадян, спрямованої на досягнення спільної глобальної мети.

А.В. Левченко, викл., ХмНУ, Хмельницький
levchenko84@inbox.ru

ІСТОРІЯ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Осмислення і вирішення складних проблем, що стосуються буття людини та людської спільноти, неминуче передбачають звернення до історії й врахування історико-культурного контексту розвитку суспільних процесів. Фундаментальні принципи людського буття неминуче отримують конкретизацію в історії, а історична ретроспекція та історична реконструкція постають як необхідні й цілком виправдані способи соціально-філософського дослідження.

Суто теоретичний аналіз будь-якого суспільного феномена не може не враховувати особливостей історичного підходу. Сутність його полягає в прагненні досліджувати не загальне як таке і не закономірності соціального буття в їх "чистому" вигляді, а конкретні вияви загального в тих чи інших історичних умовах. Процес суспільного розвитку, таким чином, відтворюється з урахуванням конкретних історичних обставин, подій, фактів, специфіки історичної ситуації, національних особливостей реалізації людської активності в історії. Розгляд різних проблем в контексті історії виступає необхідною умо-

вою соціального пізнання. При цьому прагнення виробити концептуальне знання й отримати об'єктивну картину соціальної реальності актуалізує особливий погляд на історію як спосіб суто людського буття.

Потреба у філософській рефлексії історії є надзвичайно актуальною для людини, яка намагається усвідомити своє місце в світі, визначити перспективи реалізації себе в комплексі тих зв'язків і взаємозалежностей, що характеризують реальність. Наукою, яка виробляє теоретичні принципи осмислення історії, виступає філософія історії. Вона не лише здійснює теоретичну реконструкцію історичного минулого і встановлює істинність історичних фактів і подій, а й досліджує іманентну логіку розвитку людського суспільства, єдність і різноманітність історичного процесу, проблеми соціальної детермінації історичного розвитку, рушійних сил і змісту людської історії. Філософія історії вивчає також різні форми історичної взаємодії, досліджує підстави та реальні можливості руху культурних цінностей від однієї людської спільноти до іншої.

При всій різноманітності концептуалізацій історії в сучасній філософії спостерігається тенденція руху від осмислення її як особливої субстанції, якій притаманні об'єктивні закономірності функціонування і розвитку, до визнання її фундаментальним способом людського існування. Принцип історизму, який вимагає розгляду об'єкта в конкретно-історичних умовах і зв'язках при збереженні ним незмінної сутності, змінюється принципом історичності, згідно з яким історія є способом існування всього сущого, і, передусім, людини. Сучасна філософія намагається не лише виявити загальні закономірності розвитку історії чи досягнути деяку ідею історії, а осмислити, передусім, людський зміст історії, досягнути сенс історії в сфері іманентного, тобто всередині людської діяльності з притаманними їй можливостями до творчості, до конструювання нових зразків соціокультурної реальності. У контексті філософського аналізу історія постає як складний, багатовимірний, багатофакторний процес і не зводиться лише до емпіричної, хронологічної послідовності явищ, подій, фактів. Під історією не слід розуміти набір абстрактних характеристик історичного процесу, яким, як правило, оперує теоретичне знання про світ і людину. Філософська позиція по відношенню до історії дозволяє також бачити в ній не розрізнені у часі та просторі способи життя, не окремих емпіричних індивідів, а людину, що утверджує себе в різних формах соціальності й творить своєю діяльністю ці форми. Під таким кутом зору людина виступає як актуальна сутність, як носій "роду", тієї реально існуючої спільноти всіх людей, яка і робить її суб'єктом історії. Природа людської суб'єктивності вирішальним чином впливає на динаміку і внутрішню структуру історичного розвитку. Людина концентрує в собі все багатство історичного буття, вона є центром історії. Подібний погляд на історію і "міру" людського в історії представлений відомою школою "Анналів".

З розвитком історії пов'язаний процес формування людини. В ході історії людина утверджує і реалізовує як свою власну індивідуальність, так і різні форми спільного буття. Окремі особистості й великі групи людей виявляють у ході історичного процесу свої неповторні риси й демонструють свої можливості. Зміст історії значною мірою визначається також здатністю людей до порозуміння, до комунікації. Завдяки цьому людина відчуває себе частиною

історичного процесу, її життя та діяльність вплітаються в хід історії, а сама вона усвідомлює свою причетність до певної спільноти, стає відповідальною за свої дії та вчинки. Історія, таким чином, це завжди історія людей. У цьому зв'язку посилений інтерес для філософії являють не стільки закони історії чи загальні схеми культурно-історичного процесу, скільки духовний досвід і життя людей минулого, вияви їх самобутньої творчості, характер їх діяльності та спілкування. У певному розумінні історія присутня в людському житті, реалізується в свідомості, діяльності та спілкуванні індивідів і, таким чином, виступає фундаментальним способом існування людини.

Філософію також цікавить міра особистісного "наповнення" історії. У цьому ракурсі історія не постає лише як поле дії безособистісних сил і структур чи деякої "історичної необхідності", що не залежить від волі людей і тотально панує над людиною та її життям. Суспільне життя людей не зводиться до саморозвитку лише глибинних соціальних структур і реалізації невідворотної необхідності, деяких об'єктивних законів тощо. Подібна традиція розуміння історії як закономірного, необхідного процесу домінувала в марксистській філософії. Суто соціологізаторські уявлення про історію як про поле дії однозначних закономірностей стали предметом критики К.Поппера. Звісно, не можна заперечувати того, що в реальному історичному процесі діють певні історичні закони. Однак людська історія не може бути редукована до них, до універсальних схем побудови, розвитку і функціонування суспільства. Історія постає перед нами як реальне життя людей, як їх спільна діяльність, що проявляється в множинності різних конкретних подій, форм людської активності, виявів соціальної творчості. Вона включає в себе і загальне, закономірне в становленні та розвитку суспільства, і унікальні події з неповторним соціокультурним обличчям.

Вивчення реальної історії дає можливість зрозуміти її багатство, вийти за межі абстрактних логічних схем, сформувати цілісну картину соціальної реальності, визначити в ній місце та межі людської суб'єктивності. Методологія історичного пізнання займає не останнє місце в осягненні різних феноменів людського буття. Проте історична наука ніколи не компенсує потребу в філософській рефлексії. Крім того, в історичних дослідженнях дуже часто переважає так званий методологічний партикуляризм, хоча він все більше й більше виявляє свою обмеженість. Філософія ж дає можливість витлумачення історії як процесу діяльності людей, враховує духовний досвід минулого, формулює концептуальні схеми вивчення ролі людської спільноти в цивілізаційному поступі.

***Є.В. Левченко, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.,
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ***

РОЛЬ КОНФЛІКТІВ У САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізаційні процеси з необхідністю змінюють життя кожної людини на Землі. Тому в сучасних умовах особливості формування, становлення особистості актуалізуються.

Тому цілком слушним постає питання, якою є особистість у сучасному світі, що характеризується глобалізаційними конфліктами? В ході глобалізації виникає низка чинників, зокрема, інформаційне суспільство. В межах теорії інформаційного суспільства існує дві протилежні тенденції, оцінки його впливу на розвиток особистості. Одна з них підтримує позицію, що інформатизація суспільства, або так звана комп'ютеризація є суспільним благом. Зокрема, Е. Тоффлер стверджує, що в інформаційному суспільстві створюються нові умови для праці (використання персонального комп'ютера), виникають сучасні способи здобуття освіти (дистанційне навчання за посередництвом Інтернет технологій). Це призводить до формування принципово нового типу людини [Тоффлер Э. Раса, власть и культура // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 340].

Друга тенденція працює, розглядаючи інформаційне суспільство як трансформаційне явище, у якому зростає рівень маніпулювання людиною. Це стоїть, насамперед, поширення інформаційних технологій в політичну сферу.

Водночас, впровадження інформаційних технологій у сферу комунікації призводить до того, що людина губиться на межі між реальністю і віртуальним світом. Інтернет технології змінюють відносини соціальних суб'єктів в суспільстві, адже комп'ютерна мережа, на сьогодні, складає глобальний інформаційний ресурс, створюючи якісно нову сферу взаємодії – "комунікація всіх з усіма", відбувається вирівнювання можливостей всіх учасників комунікації. За допомогою новітніх технологій проводяться консультації, наради з компетентними спеціалістами в тій чи іншій сфері знання, або поєднання однодумців. Отже, це суттєво змінює діяльність особистості. Щоб встигати за темпом життя людям потрібно вступати у все більшу кількість відносин, взаємодій. А це сприяє формуванню нової соціальної активності. Одночасно, це призводить до того, що людина стає не в змозі обробити ту кількість інформації, яку вона отримує в процесі комунікації. Тоді комунікація стає поверховою. Суттєвий вплив на процес соціалізації людини здійснює Інтернет. Все більшої популярності набувають знайомства за посередництвом Інтернет технологій, працюють Інтернет магазини, Інтернет сторінки мають університети, корпорації, навіть окрема людина має свій e-mail. "Глобалізація виникла в умовах переходу та становлення постіндустріального суспільства, яке теж претендує на деяку всеосяжність та орієнтир, прийнятий для всього людства. Основні аспекти цієї хвилі глобалізації полягають у тому, що на основі інформаційної технології утворюється новий світ з новою соціальною структурою, специфічною економікою та особливою віртуальною культурою" [Лях В.В. Глобалізація в контексті постіндустріальної реальності // Культура в умовах глобалізації. – К., 2003. – С. 63].

Отже, за умов розвитку глобалізаційних процесів відбуваються значні зміни у людській свідомості, як головного носія соціальних цінностей. "Трансформується людська ідентичність, а її візирці зовсім інші ніж в індустріальному суспільстві. Зростання індивідуалізації, свободи вибору призводять, з одного боку, до розширення автономії особистості. Але з іншого боку, під тиском глобалізаційних процесів виникає, так звана, глобальна ідентифіка-

ція, яка свідчить про формування глобальної ідентичності" [Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Л., 2005. – С. 64].

Як бачимо процес формування і реалізація можливостей особистості в сучасних умовах має як діалектичний, так і альтернативний йому характер. Адже з одного боку це надання свободи особистості, а з іншого її уніфікація.

Світ, що глобалізується має високий рівень динамічності усіх сфер соціального життя і, в першу чергу, це впливає на процес самореалізації особистості. Під час самореалізації особистості виникає низка суперечностей і конфліктів. Не тільки зовнішні обставини вносять свої корективи в формування особистості, а й внутрішні конфлікти породжують переживання в людині і потребують вирішення. Так, наприклад, в своїй роботі "Особа в розколотій цивілізації" Н. Скотна стверджує, що людина має можливість самореалізовуватись в двох світах: цивілізаційному, що існує локально і у планетарному або глобальному. Тут виникає низка конфліктів. З одного боку, між людиною "глобалістичною" і людиною "цивілізаційною", з іншого боку між представниками різних цивілізацій, зокрема Заходу і Сходу [Там само. – С. 188]. В цьому контексті автор виокремлює цивілізаційну типізацію особистостей. Східний і Західний типи культури визначають дві цивілізаційні моделі, які формують відповідний тип особистості. Відмінність між цими двома типами особистості є відмінності в їх ментальності. Ментальність, перш за все, виражає дух народу, який є прихованим за зовнішніми формами. У зв'язку з цим можна виокремити два типи особистості: особистість західного типу і особистість східного типу. "Особистість західного типу – вільна особа, яка виробляє свій життєвий шлях і творить реалії життя, наповнює його змістом і підкоряє собі природу" [Там само. – С. 150]. Особистість східного типу характеризується "залежністю від зовнішніх обставин, природи та зливається з останньою лише через неї входячи у світ спілкування з людьми. Вона не має жодних бажань і амбіцій приймаючи буття таким, як воно є, і підкорюючись йому" [Там само]. В ході глобалізації світу відбувається зближення цих двох типів особистостей і цим самим виникає ще одна модель особистості – людини "людини світу". Виникнення такої моделі особистості обумовлено розвитком глобалізаційних процесів і як результат – єднання світу. "Людина Інтернаціональна – це людина світу, що усвідомлює себе, свої особисті економічні, гуманітарні, комунікаційні потреби та розглядає засоби їх задоволення на загально планетарному рівні" [Там само. – С. 152].

Глобалізаційні конфлікти вносять суттєві корективи в формування особистості, адже в динамічних умовах людині важко встигнути за розвитком подій. Швидко змінюється соціальне і культурне довкілля людини, а у зв'язку з цим змінюються і погляди особистості на сутність буття. Адже, людина потрапляє в ситуацію шокowego стану, в ситуацію стресу, тому що вона не в силах прилаштуватись до зовнішніх змін з потрібною швидкістю. Саме тому в сучасних умовах найгостріше актуалізується внутрішній конфлікт особистості. З одного боку, конфлікт стимулює розвиток особистості – це певний вид трансформації особистості, можливість творчого підходу до вирішення конфліктної ситуації і несення персональної відповідальності за прийняття рі-

шень, а, з іншого, особистість може не вирішити власними силами конфліктну ситуацію і виникає певне переживання, що породжує кризу. В свою чергу криза може протікати у вигляді стресу, зовнішнього конфлікту або внутрішньоособистісного. "Конфлікт – це норма життя, гострий спосіб вирішення значимих протиріч суб'єкта конфлікту. Відповідно, розвиток і формування навичок управління конфліктом виступає найважливішим фактором розвитку особистості, а також продуктивних міжособистісних відношень" [Конфликт и личность в изменяющемся мире: материалы международной научно-практической конференции "К проблеме трансформации личности". – Ижевск, 2000. – С. 26-27]. В цьому аспекті автор виокремлює два механізми, які дозволяють конструктивно для особистості вирішити конфлікти. По-перше, наявність свободи вибору. Особистість має бути готовою побачити всі можливі варіанти поведінки, але вони не повинні відповідати стереотипній поведінці особистості в конфлікті, оскільки глобалізаційні процеси вносять свої корективи на формування і реалізацію і реагування особистості на зміни, які відбуваються навколо. По-друге, проявлення гнучкості поведінки (це є основним показником креативності) – вміння продуктивно і ефективно використати різні стратегії поведінки при взаємодії з іншими людьми. Отже, конфлікти можуть відіграти творчу роль тільки тоді, коли усвідомлюється проблема, з приводу якої відбувається конфлікт, тільки тоді можливі прогресивні зміни.

Особистість нашого часу є перехідною істотою, адже глобалізація є живою реальністю. Світ змінюється у нас на очах і, тим самим, змінюється і сама особистість. Але в час прискорених змін особистість не має взірців і моделей поведінки, на які могла б рівнятися сучасна особистість "Швидка зміна ситуації ставить перед людиною завдання, до розв'язання яких її не готували ні система освіти, ні система виховання, ні весь досвід минулого життя" [Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Л., 2005. – С. 160].

Отже, перед глобалізацією стоїть ряд вимог. Найголовнішою з них є виховання глобальної людини, члена світової спільноти. Формування глобальної людини передбачає формування глобального суспільства, всепланетарного співтовариства. "Всепланетарне людство – не гола людська маса, котра населяє планету. Це глибоко диференційована, складноструктурована, напружена і суперечлива людська спільність" [Пролєєв С.В., Шамрай В.В. Глобальне суспільство і модерна культура // Культура в умовах глобалізації – К., 2003. – С. 47]. В цьому аспекті виникає багато питань і найважливіше з них, чи зможуть люди різних культур, рас існувати як єдине всепланетарне людство? Саме це питання є визначальним на теперішньому етапі розвитку людства.

Нова реальність вимагає від людини пошуку нових ефективних шляхів для її самореалізації. Оскільки світ навколо прискорено змінюється, то для реалізації особистості в повній мірі потрібно встигати за цими змінами. Традиційний спосіб життя суттєво відрізняється від сучасного. "Був час, коли людина відчувала світ неминуущим, таким, як він існує між золотим віком, що зник і має призначений божеством кінець. В цьому світі людина будувала своє життя, не намагаючись змінити його. Її діяльність була спрямована на покращення свого становища в рамках самих по собі незмінних умов. В них

вона відчувала себе захищеною, єдиною із землею і небом. Це був її світ, хоч в цілому він уявлявся їй мізерним, бо буття вона вбачала в трансцендентності. В порівнянні з сьогоденням людина виявилась відірваною від своїх коренів, коли вона усвідомлює себе в історично певній ситуації людського існування" [*Ясперс К. Смысл и назначение истории – М.: Республика, 1994. – С. 228*]. Отже, сучасні умови розвитку світу вимагають від особистості змін, адже трансформація світу є неминучою і паралельно з цим і зміни в самій людині.

Життя сучасної людини відрізняється від традиційного, адже сучасна людина живе в ситуативному світі. Зміна життєвого шляху сучасної людини продиктована змінами, які відбуваються в економічній, політичній, морально-етичній, культурній сферах. Тому динаміка, яка відбувається в будь-яких із цих сфер є породження нової ситуації, яка зовсім не подібна до попередньої.

О.В. Лелека, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
lelekaolga@mail.ru

ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ КАНТА У РЕЦЕПЦІЇ ГАННИ АРЕНДТ

Динамічним підґрунтям модерної епохи за Ганною Арендт є тенденція до суб'єктизації людського досвіду. На думку науковці, початковою потребою індивіда є саме його залученість до публічного світу спільного досвіду, світогляду, мови тощо. Подібне включення у сферу множинності надає змісту нашому існуванню, яке б поза даної умови стало б беззмістовним або, вживаючи термінологію Арендт, банальним.

Зазначений вище короткий опис теоретичного-історичного підґрунтя тодішньої ситуації дає змогу усвідомити, чому саме "Критика здатності судження" стає центральною основою теорії Ганни Арендт. Кант підіймає питання, що на той час були неймовірно актуальними для науковці, а саме питання збереження публічного світу як умови можливості інтерсуб'єктивних суджень від наступу суб'єктизації.

Проте Арендт, на мій погляд, надає саме "Критиці здатності судження" набагато більшого значення, ніж вважав сам Кант. Науковиця здійснює помилку, стверджуючи, що Кантівська політична філософія має бути реконструйованою, виходячи з "Критики здатності судження", оскільки політичні погляди німецького філософа, на її думку, так і лишилися не розкритими. Здається дивним, що Арендт, будучи ознайомленою з творчим доробком Канта, так і не змогла побачити його завершену теорію права. Єдиною причиною подібного непорозуміння може бути той факт, що автентична політична філософія останнього просто не була тим видом правових поглядів, які Арендт хотіла отримати від філософської системи Канта.

Арендтівське бачення ролі третьої Критики є помилковим хоча б з двох причин. По-перше, науковця не враховує конституючого значення ідеї автономії як щодо сфери практичного розуму, так і щодо особливостей формування естетичного судження. У Кантівському розумінні ідея автономії обмежує вплив соціуму на формування судження. По-друге, Арендт залишає поза

увагою той момент, що всі базові для неї концепти Критики здатності судження є трансцендентальними категоріями: вони не забезпечують судженням смаку включення у сферу емпіричної комунікації, а лише визначають умови інтерсуб'єктивної правомірності, на яку кожен з нас розраховує, виносячи естетичне судження.

Науковця звертається до "Критики здатності судження" з метою обґрунтування комунікативності як невід'ємного формоутворюючого елементу здатності виносити судження. Проте дана позиція знову ж викривляє власне погляди Канта, для якого "Критика здатності судження" як праця з трансцендентальної філософії апелює саме до можливої правомірності наших суджень, для якої емпірична комунікація не має значення.

Ганна Арендт намагається зробити для естетики Канта те, що Джон Ролз зробив для практичної філософії останнього: детрансцендентуалізувати та на основі отриманого побудувати політичну філософію. Проте Кант не має наміру ґрунтувати правомірність естетичного судження на соціальній основі, оскільки для філософа подібний базис знаменував би нищівний удар по автономії людської особистості.

Естетика Канта є монологічною, а не діалогічною, як пропонує Арендт. Для Канта включення діалогічного елементу означає апеляцію до емпіричної сфери, а отже, й до гетерономного підґрунтя власної концепції. Судження індивіда щодо окремих якостей естетичного об'єкта можуть бути неправильними та сліпими, проте незалежними та власними виявами смакових вподобань. Подібна позиція є повністю протилежною до тієї, що запропонована Ганною Арендт, оскільки апеляція до суджень інших виключає момент повної автономності.

***Н.Г. Макаренко, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
bedusenko@ukr.net***

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ВІЙНИ В СУЧАСНИХ МІЛІТАРИСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ

У XX ст. механізм переходу від однієї міжнародної системи до іншої двічі набував форми системної війни (Перша та Друга світові війни). Системні війни відігравали важливу роль не тільки в сучасній історії, виконуючи інтегральну функцію в процесі довготермінового розвитку системи держав і, як правило, малий циклічний характер. Системна війна є продуктом періодичних структурних криз глобальної політичної системи, являє собою механізм перебудови засобу управління міжнародною системою. Вона належить до окремої категорії системного конфлікту, який на внутрішньодержавному рівні включає в себе також революцію та громадянські війни. Так, "...перша світова війна була першим в історії людства глобальним воєнним конфліктом, в основі його був глобальний воєнно-політичний конфлікт. Його характерною особливістю було те, що він охоплював однорідні індивідуально-орієнтовані системи... У другому соціально-політичному конфлікті, результатом якого стала Друга світова війна, брали участь уже різномірні системи... Третій гло-

бальний соціально-політичний конфлікт якісно відрізнявся від перших двох: він був конфліктом між індивідуально орієнтованою суперсистемою, з одного боку, і соціально орієнтованою суперсистемою – з другого. Принципова протилежність, орієнтаційна взаємовиключність цих соціальних монстрів однозначно визначала характер конфлікту ніж ними" [Никитина А.Г. Глобальный социально-политический конфликт (психолого-политологический подход) // Вопросы философии. – 2002. – № 6. – С. 44-45].

Таким чином в XX столітті системні війни двічі набували глобального характеру і втягували в себе мало не весь ресурс людської цивілізації. Зараз такі війни здійснюються під гаслами боротьби з міжнародним тероризмом, стримування регіональних конфліктів, захисту демократичних систем в певних державах тощо.

Наслідком системної війни, незалежно від її масштабів, є перехід від старої до нової системи міжнародних відносин або радикальні зміни в межах системи. З одного боку, кожна світова війна призводила до реструктуризації міждержавної системи. З іншого боку, сучасні регіональні війни (скажімо, Косово) чи війни проти так званих держав-парій (дві війни США в Іраку) також ведуть до змін у міжнародних відносинах і суттєво впливають на міжнародну систему.

Виходячи із вищезазначеного широко розповсюдилася мілітаристська концепція кінця XX початку XXI століття, концепція "обмеженої" війни, адепти якої намагалися встановити для світової ядерної війни певні межі, утримати її в рамках "контрольованого" збройного конфлікту (наприклад, за допомогою такої галузі міжнародного права як міжнародне гуманітарне право або право збройних конфліктів). Заснована на ідеї вічності, неминучості і неусуwnості війни, концепція не відкидає й не засуджує збройне насильство, а ухвалює та узаконює його в зменшених масштабах, пристосовує його до потреб зовнішньої політики, додає йому певної раціональності, доцільності. За допомогою концепції "обмеженої" війни політичні і військові діячі Заходу прагнули привчити людей розглядати війну, зокрема ядерну, як звичне явище, допустиме у відносинах між народами і державами.

"Обмежена" війна, на думку західних теоретиків, характеризується тим, що в процесі її ведення протиборчі сторони, володіючи великими військовими можливостями, обмежують політичні цілі боротьби, масштаби застосування зброї, театр воєнних дій, кількість учасників тощо. Іншими словами, "обмежена" війна розглядається як "керований", "контрольований" інструмент зовнішньої політики. Обґрунтовуючи роль і місце воєн в історії людства мілітаристські концепції базувалися на використанні концепції великих циклів, яка одержала розвиток у другій половині XX ст. в дослідженнях А. Тойнбі, Дж. Модельської ("Тривалі цикли у світовій політиці" (1987)), Р. Гіппіна, І. Валлерстайна ("Сучасна світова система" (1980), "Геополітика і геокультура: нариси про зміни світової системи" (1991)) тощо. Незважаючи на різницю в трактуванні великих циклів війни і миру в дослідженнях вищезазначених авторів, їх переконання щодо ролі воєн в історії людської цивілізації є важливою методологічною базою для створення нових мілітаристських концепцій, які в 1990-х рр. продовжували створюватися і в умовах однополярного світу.

Згідно цих концепцій даються декілька принципово нових визначень війн: *війна за гегемонію* Р.Гілпіна як механізм перебудови розподілу могутності; *глобальна війна* в концепції Дж. Модельскі як продукт періодичних структурних криз глобальної політичної системи; *світова війна* по І.Валлерстайну яка призводить до реструктуризації міждержавної системи; *системна війна* М.Мідларскі; *загальна війна* Дж.Леві [Время мира. Вып. 3. Война и геополитика / Под науч. ред. Н.С.Розова. – Новосибирск, 2003. – С. 527-529].

Заслугує на спеціальну увагу концепція довгих хвиль історії Дж.Голдстейна. На підставі аналізу військових циклів, цін, капіталовкладень, прибутків, "циклів гегемонії" в 1987 р. він опублікував дослідження, у якому розробив концепцію довгих хвиль, породжуваних війнами, їхніми наслідками і підготовкою до них. Проаналізувавши дані про війни приблизно за 500 років, Дж.Голдстейн знайшов періодичність, що пояснюється ним тим, що війни руйнують виробництво і продуктивні сили. Це змушує держави зосереджуватися на внутрішніх проблемах. Коли з пам'яті поколінь стирається психологічний ефект попередньої війни, а виробничий потенціал збільшується, створюються передумови для нової боротьби за гегемонію, нові форми та прояви війни.

А.К. Малєєв, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
blackwulf1990@gmail.com

ПОСТМОДЕРНІЗМ. ЗА МЕЖАМИ ІСТОРІЇ

На сьогоднішній день теорії всесвітніх зговорів мають дуже сильних вплив на публіку. Особливо їх згадують, коли не можуть логічно пояснити, або повірити в пояснення певних глобальних подій, наприклад – політика, процес глобалізації, швидкий технологічний розвиток, інакше естетичне сприйняття світу. Сама ідея всесвітнього зговору має досить цікаве коріння. Скоріше за все вона бере свої витoki в ідеях постмодерністів, що з другої половини ХХ ст. починають займати все більше й більше місце в буденному житті людства.

Що ж таке постмодернізм? На перший погляд саме поняття "постмодернізм" цілком чітко визначає власний зміст, як заперечення модернізму. Проте, наскільки ми знаємо з історії, сам модернізм з'явився як заперечення класицизму. Постмодернізм в такому випадку виходить, як подвійне заперечення класицизму? Ні. Ситуація дещо цікавіша, і помилково було б вважати перше пояснення правильним. Постмодернізм за своєю назвою несе нам інформацію про те, що це деяка епоха, що слідує за модернізмом, вона після нього. Але в своєму пафосі, постмодерністи роблять заяву на кращість та вищість віт модернізму, даючи підстави казати, нібито модернізм вони вважають своєю частиною. Трапляється це через цікаву ідею постмодерністів.

Серед митців завжди досить чітко вирізняються вчені, але рідко серед вчених можна вирізнити митця. Умберто Еко, один з відомих класиків постмодернізму, вчений за покликанням та митець у вільний від роботи час написав ряд книг, у яких виклав одну з основних ідей постмодернізму. Зробив він це цікавим чином, а саме, так би мовити, наглядно показавши їх в естетичному плані через

своє мистецтво. Найбільш повно ця ідея викладена в його романах "Ім'я Троянди" та "Маятник Фуко". Основна ідея вченого-митця є основною: винести мистецтво за рамки історії. Власне він проголошує мистецтво вільним від історії.

В першій своїй книзі "Ім'я троянди" Еко викладає ідею того, що деякий витвір мистецтва, в даному випадку друга книга "Поетики" Аристотеля, може бути цінніший за усі безкорисливі суперечки митців та естетів, наприклад на тему "Що є критерій краси". Вчений виносить поняття естетичної цінності за рамки історії. Нам здавалося б це дуже дивним, чому б старий монах готовий був пожертвувати всім, заради звичайної книги, що представляє для нього коштовність не в матеріальному своєму змісті, хоча й не без цього, але має глибокий естетичний та філософський зміст. Головним в цій книзі є те, що вона є цінністю, незалежно від часу в який потрапила, неважливо, середньовіччя, чи модерн, або й сучасний світ. Головне, що треба запам'ятати, що естетичний досвід, який наявний в цьому витворі мистецтва є важливіший за саму історію.

В другій своїй книзі "Маятник Фуко" автор показує несерйозність серйозного відношення до ідеї того, що історія є монолітна. Власне все це він демонструє будовою своєї книги та головною ідеєю свого роману, що якщо на всі про події, які відбувалися в нашій історії подивитися трошки під іншим кутом зору, то можна побачити зовсім іншу історію. Звідси ж ідеї всесвітніх зговорів тамплієрів, ілюмінатів та інших. Таким чином Умберто Еко заявляє, що тверезий вчений, а особливо дослідник мистецтва та естетичного має в першу чергу дивитися на історію трохи з гумором, трохи зі скепсисом, трохи з іронією і мати частинку серйозності. Але щоб не губитися в емоціях під час дослідження естетики треба її винести за рамки історії, такої якої ми її знаємо.

На сьогоднішній день історія нами розуміється в ідеї прогресу, коли майбутнє є розвинутим, а минуле примітивним, а власне сама історія, це рух у напрямку від примітивного до розвинутого, чи, як вже було зазначено трохи вище – у напрямку прогресу. Постмодерністи, особливо під впливом естетики, не погоджуються з цим. А й дійсно, як можливо в естетиці стверджувати, що чиясь естетика чи мистецтво є більш прогресивним чи кращим, гарнішим чи талановитішим? Як можна стверджувати, що мистецтво доби відродження нижче від мистецтва модернізму чи навпаки? А отже треба зробити висновок, що історія мистецтва не є історією в класичному її розумінні, коли відбувається процес прогресу чи регресу, адже виходить, що всі витвори мистецтва (принаймні всі шедеври мистецтва) мають однакове право на існування і оцінювання.

Постмодерністи відверто заявляють, що естетичні цінності виходять за поріг класичної історії. Вони стоять поза історією прогресивною, а отже вони мусять оцінюватися з однієї сторони з повагою до епохи в яку були створені, а з іншої сторони як витвір мистецтва взагалі, незалежний від історичної доби та року написання. Таким чином постмодерністи пропонують вийти за рамки історії, і подивитися на мистецтво взагалі, де малюнки печерних людей мають однакову цінність з шедеврами Леонардо да Вінчі, а "Чорний квадрат" Малевича нічим не гірший, в плані прогресивності, за "Іліаду" чи "Одіссею" Гомера. На такі речі треба дивитися з засад майстерності окремих персон, трохи з гумором, трохи з серйозністю, трохи з сумом, а іноді з сарказмом, завжди оцінюючи їх привабливість чи огидність, красу та геніальність і ніколи їх прогресивність.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОДНА З УМОВ ІСНУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Толерантність у перекладі з латині – терпіння (tolerantia-терпіння). З французької означає терпимість, терпимість особистості щодо ідей, вчинків, яких ця особистість внутрішньо не сприймає, не схвалює. Толерантність за всіх часів вважалася людською чеснотою. Вона мала на увазі терпимість щодо розрізнянь серед людей, уміння жити, не заважаючи іншим, здатність мати права та свободи, не порушуючи прав та свобод інших [Зарівна О. Історична генеза змісту і соціокультурної ролі феномена "толерантність" // Вища освіта України. – 2008. – № 1. – С. 76].

Нерідко умови життя або обставини змушують людину думати тільки про себе. Ось і сьогодні, коли наша держава стала на шлях побудови ринкових відносин, багато людей думає лише про те, як вижити. Труднощі і незабезпеченість, з якими вони стикаються, породжують непевність у завтрашньому дні, озлоблюють людей, роблять їх більш егоїстичними і черствими. І тоді до інших людей вони нетерпимі.

В давнину деякі філософи закликали до терпимості у відносинах між людьми. А чи потрібна толерантність для сучасної України? В нашій державі починає формуватися громадянське суспільство, тобто таке суспільство, в якому права і свободи людини визначаються найвищою цінністю, в якому суспільство стоїть над державою, існує різноманітність думок і поглядів. Громадянське суспільство не повинно входити в протиріччя з державою, як регулюючою системою. Державна влада в умовах громадянського суспільства перебуває під постійним контролем людей, який здійснюється за допомогою виборів, свободи слова тощо.

Громадянське суспільство передбачає толерантність одних суспільних груп щодо інших. В суспільстві повинно бути мир співіснування.

Виявлення толерантності не означає терпимого ставлення до соціальної несправедливості, відмови від своїх або прийняття чужих переконань. Це означає, що кожен може дотримуватись своїх переконань і визнає таке ж право за іншими. Це свідчить про визнання того, що люди за природою своєю відрізняються зовнішнім виглядом, становищем, мовою, поведінкою і мають право жити в мирі, в гармонії з собою і навколишнім світом та зберігати свою індивідуальність. Це також означає, що погляди однієї людини не можуть бути нав'язані іншим. Без толерантності не може бути миру, а без миру неможливі розвиток і демократія.

Проблема вивчення й приборкання людської агресивності увійшла до розгляду філософськи-актуальних завдяки нагальній потребі розв'язати низку кривавих конфліктів нашого століття. З'ясування особливостей біосоціальної природи суспільства, у якій частину природних інстинктів замінено на

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Рик С.М.

соціальні регулятори поведінки, змушує відмовитись від сподівань на природне замирення людства, як це, наприклад, бачилося деякими філософами епохи Просвітництва. У зв'язку з цим постає необхідність заналізувати можливі механізми щодо нейтралізації різного рівня конфліктів як між окремими особистостями, так і між соціальними спільнотами будь-якого порядку. Конфлікти ці можуть бути зумовлені етнічними, національними, регіональними відмінностями, відмінностями між людськими переконаннями, способами тлумачення світу та людського життя. Суть проблеми толерантності полягає у з'ясуванні можливості мирного співіснування різних елементів людського суспільства (індивідів, соціальних груп), у визнанні неприпустимості іншого, окрім мирного, розв'язання конфліктних ситуацій у людських взаєминах.

Зазвичай впровадження толерантності в межах окремо взятої самотутньої культури наштовхується на дилему – чи можлива адаптація універсальних цінностей, в тому числі толерантності, до кожної окремо взятої культури, чи не зруйнує навіть мінімальна адаптація універсальних цінностей внутрішньої цілісності цієї культури. Ті культури й релігії, в яких основні цінності суперечать універсальним та апіорі виключають саме функціонування толерантності, змушені змінюватися та втрачати риси самотутності, які суперечать мирному співіснуванню з іншими культурами. І це вимога сучасного світу.

Одною з найважливіших проблем, яка в даний час знаходиться в центрі уваги, є формування цивілізованих норм буття на нашій планеті, толерантної свідомості у представників різних народів. Активна етична позиція і психологічна готовність до терпимості для позитивної взаємодії з людьми іншої культури, нації, релігії, соціального середовища – основні компоненти поняття "толерантності".

Ми живемо у складний і неспокійний час, а причини занепаду нашої моралі ми пояснюємо, виправдовуємо екологічною і економічною кризами, недоліками ринкових стосунків, зубожіння і т. ін. Глобальні проблеми, що їх має розв'язувати людство, дедалі загострюються, а конфлікти стають все небезпечнішими, і тому зростає усвідомлення необхідності співпраці людей і привабливість ідей толерантності. Ми дуже довго жили у тоталітарному суспільстві, і тому нам дуже важко, але і дуже важливо стати толерантними.

Отже, толерантність є однією із необхідних якостей громадянського суспільства. Толерантності потрібно вчитися, розуміти, що терпимість до себе ми будемо відчувати, коли будемо виявляти терпимість до інших. Толерантність має проявлятися і в суспільстві в цілому, і до тих людей, з якими ми спілкуємось.

С.В. Марійко, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава*
svetkak0nfetka@rambler.ru

ОСНОВНІ КРИТЕРІЇ ВІРТУАЛІЗОВАНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Соціально-філософський аналіз сучасного суспільства, викликаний його інформатизацією, медіатизацією та технізацією стає нагальною потребою сучасної науки, оскільки тільки детальне вивчення суті, типових рис та

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Куцепал С.В.

трансформацій його соціальної сфери дає змогу охарактеризувати новий суспільний лад сучасності.

Визначаючи характер сучасного суспільства, перш за все слід виділити надзвичайно поширене останнім часом тлумачення його як інформаційного, що включає соціологічні футуристичні моделі 60-70-х років XX сторіччя у рамках постіндустріалізму (Г. Шиллер, Е. Гідденс, Ю. Хабермас, Д. Белл, Д. Етціоні, Р. Дарендорф), концепції, які визначають інформаційне суспільство як абсолютно новий феномен (О. Тоффлер, Й. Масуда, М. Кастельс) та пост-модерне бачення сучасного суспільства (Ж. Бодрійяр, Ж.-Ф. Ліотар, Дж. Ваттімо, З. Бауман). Не дивлячись на багатоманіття теоретичних прогнозувань, узагальнень та термінологічне розмаїття визначень нового типу суспільства як "постекономічного" (Г. Кан), "постмасово-споживачького" (Г. Кан, А. Вінер), "постцивілізаційного" (К. Боулдінг), "електронно-цифрового" (Д. Тапскотт), "технотронного" (З. Бжезинський), "індивідуалізованого" (З. Бауман), дані образи суспільства можна означити терміном "інформаційне" (з огляду на те, що у більшості праць це поняття використовується як синонімічне, а критерії інформатизації та технологічного детермінізму визнаються визначальними). У даному випадку погоджуємось з британським науковцем С. Лешем, який вважає поняття "інформаційне суспільство" найбільш логічно довершеним та доцільним для визначення сучасного суспільного стану.

Однак, на нашу думку, сучасне інформаційне суспільство нині зазнає змін під впливом віртуалізації суспільного простору та трансформації комунікативних практик і тому його слід означати як віртуалізоване інформаційне суспільство. Інтерес до феномену віртуальності актуалізується останнім часом завдяки вивченню комп'ютерної віртуальної реальності як феномену останніх десятиліть (оскільки технічною основою віртуального простору є створення моделі тілесної реальності). Віртуалізація суспільного простору є предметом вивчення А. Бюля, М. Вейнштейна (розглядається як процес заміщення реального простору і реальних комунікацій на їх віртуальні аналоги) Д. Іванова, К. Хейлз (віртуалізація розглядається як соціальний процес зміни суспільства у цілому). У нашому дослідженні спробуємо визначити кілька критеріїв, які дадуть нам можливість означати сучасне суспільство як віртуалізоване інформаційне.

"Человек эпохи Постмодерн, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно "живет" в ней, сознавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. Перспектива того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами, и есть перспектива виртуализации общества" [*Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0: Монография. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – С. 32*], бо віртуальний простір – це не простір тіл, а простір образів. Беручи до уваги сучасні дослідження змін комунікативних практик, у яких зазначається, що спілкування у мережі за допомогою ІКТ є взаємодією образів, привабливих масок, створених для того, щоб знайти власну ідентичність у віртуальному співтоваристві, приймаємо формування простору образів як критерій віртуалізації суспільства. На думку російського дослідника Д. Іванова, нині ми має-

мо справу з образами політики і політикою образів, образами сім'ї, образами науки та наукою образів.

Оточуючий світ для людини є гнучким, м'яким, рухливим, таким, що піддається перетворенню, маніпуляції та бріколажу – "в нем всякое может случиться и все может быть сделано, но ничего не может быть сделано раз и навсегда" [Бауман З. Индивидуализированное общество / Ред., пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – С. 109]. Реальність сприймається як сценарна та варіантна, що, відповідно до поглядів С. Хоружого, є побічним продуктом сучасного розвитку технологій (тобто створення комп'ютерної віртуальної реальності).

Іншим критерієм віртуалізації інформаційного суспільства слід вважати трансформацію морфології, структури суспільства, появу онлайн-ком'юніті. Віртуальні співтовариства є надзвичайно популярними нині, вони характеризуються поверховістю комунікацій, мінливістю, ефемерністю, являють собою простір для обговорень та обміну думками, однак найчастіше існують до тих пір, поки тема спілкування є актуальною, а члени товариства цікавими та привабливими один для одного. Ці ком'юніті є середовищем спілкування між численними самообразами, які створюються людьми для того, щоб зацікавити співрозмовника, вони є площиною для маніпуляцій масками, текстами, афоризмами. Спілкування у таких товариствах спокусливе – воно вільне від умовностей, позастатусне і анонімне (радше – полінімне) – "входя в виртуальные общины, как своеобразные малые группы по интересам, пользователь компьютера обретает социальную роль, статус, включается в новые формы общения, становится социально раскованным" [Устьянцева Г.Г. Посткнижная культура и новые грани свободы личности // Информационная цивилизация: пространство, культура, человек / Под ред. В.Б. Устьянцева. – Саратов: Издательство Поволжского межрегионального учебного центра, 2000. – С. 98].

Ще однією ознакою віртуалізації сучасного суспільства є поява людини нового типу – homo virtualis (людини віртуальної), яка формує новий світогляд, займається пошуками власної ідентичності, побудовою нової ієрархії цінностей. Homo virtualis, орієнтована на специфіку віртуальної реальності, сприймає оточуючий світ як множину потенцій, стає своєрідним віртуальним деміургом, оскільки може створювати численні віртуальні світи, самообрази, тексти. Віртуальна людина втрачає ідентичність, яка стає дефрагментованою, множинною, адже тепер вона шукає саму себе у багатоманітні образів та симулякрів, створених нею для того, щоб залишатись цікавою та привабливою для інших. Відбувається зміна статусу тілесності, відчуження від тіла, оскільки акцентування уваги на тілесності видається недоречним у віртуальному просторі спілкування самообразу з образом Іншого. Оскільки відбувається процес дистанціювання, відчуження від повсякденних соціальних ролей, вихід із ситуації віртуальна людина вбачає у грі масок, персонажів, ідентичностей.

Таким чином, слід визначити сучасне суспільство як віртуалізоване інформаційне – пластичне, рухливе, поліваріантне, інформаційний простір такого суспільства є прозорим простором образів, личин, персонажів, створених

homo virtualis для компенсації відчуття втрати ідентичності. Це суспільство, у якому панує грайливість, гнучкість, варіантність, соціальна структура якого детермінована нормами неписаної етики мережі і процедурами взаємодії між онлайн-співтовариствами.

*О.С. Мартинюк, студ., НУБіПУ, Київ**

ГЕНДЕРНА НЕРІВНІСТЬ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Дослідження гендерних відносин базується на відображенні певних методологічних відмінностей і систематизації теоретико-методологічних підходів до аналізу гендерної нерівності.

Примітно, до 1960 р. дослідження цієї проблеми здійснювались переважно з позиції біологічного детермінізму в оцінюванні природи відносин між статями та розв'язання проблем гендерної нерівності. Відносини між статями в суспільстві розглядались як похідні від належності до біологічної статі: передбачалось, що все соціальне є біологічно зумовленим, а отже, природним і нормальним.

З іншого боку, у XX ст. функціональна позиція в тлумаченні гендерної стратифікації та нерівності дістала відображення й утвердилось в межах функціоналізму. З огляду на це, будь-які форми соціальної нерівності розглядались як наслідок різної оцінки функціональної значимості позиції, що її посідає індивід.

Гендерна нерівність отримує зовсім інше трактування в теорії конфлікту, де набуває форми основної категорії аналізу й інтерпретації гендерних відносин.

Практично вся феміністська думка другої половини XX ст. віддзеркалювала конфліктний підхід стосовно тлумачення гендерної нерівності. Проте якщо стосовно наявності гендерної нерівності та необхідності її подолати у фемінізмі немає розходжень, то питання щодо природи залежності жінок складає предмет розбіжностей. Уявлення про відмінності між напрямками фемінізму та їх класифікацією дає така таблиця:

1. Теорії нерівності (становище жінок характеризується нерівноправністю з чоловіками)	Марксистський фемінізм Ліберальний фемінізм
2. Теорії гноблення (становище жінок не лише є нерівноправними у порівнянні зі становищем чоловіків, а й характеризується як пригноблення)	Соціалістичний фемінізм Радикальний фемінізм

Охарактеризуємо зазначені напрями фемінізму.

1. Ліберальний фемінізм. Його сутність виражається в таких тезах: а) гендерна нерівність дається взнаки в дихотомії публічної та приватної сфери соціальної активності; б) такий поділ підтримується процесами гендерної соціалізації; в) гендерну нерівність можна подолати шляхом соціальних реформ, котрі передбачають зростання ролі батька у вихованні дітей, пропаганду егалітарних цінностей, трансформацію шкільної освіти тощо.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бойко І.І.

2. Марксистський фемінізм. Цей підхід ґрунтується на взаємозв'язку капіталістичної системи, породженою нею класовою нерівністю та економічною залежністю жінки від чоловіка. Подолання гендерної нерівності пов'язується із зникненням капіталізму та класів. Стверджується, що гендерна нерівність випливає не з конфлікту між статями, а з класового гноблення, експлуатації праці й відчуження.

3. Радикальний фемінізм. Центральною тезою тут є патріархат як фундаментальна структура пригноблення і система соціальної нерівності. Патріархат розуміють як насильство з боку чоловіків та очолюваних ними організаційних структур. Поняття насильства виходить за межі його фізичного тлумачення. Насильство радикальний фемінізм вбачає у стандартах краси та моди, в ідеалах материнства, моногамії, цнотливості та гетеросексуальності, у сексуальних домаганнях. Змінити таку систему представники радикального фемінізму вбачають у трансформації свідомості жінок і утвердженні принципу сепаратизму.

4. Соціалістичний фемінізм. Цей підхід у розумінні фемінізму є синтезом радикального фемінізму та марксистських традицій у тлумаченні гендерної нерівності. Пригноблення жінки інтерпретується як пов'язане не лише із капіталізмом, а й з такими факторами, як раса, стать. Перший напрям соціал-фемінізму акцентує увагу на аналізі жіночого досвіду пригноблення. Центральним поняттям тут є капіталістичний патріархат. Другий напрям аналізує всі форми соціального гноблення, розглядає класову і гендерну ієрархію як базові, на основі яких сформувались інші форми гноблення (расові, етнічні тощо).

Аналіз виявів гендерної нерівності у пострадянських суспільствах може бути реалізований як дослідження соціального статусу чоловіків і жінок у різних сферах суспільної життєдіяльності, їхнього соціального потенціалу, факторів його формування та реалізації.

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

Г. ЗИММЕЛЬ: УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОБЩЕСТВА

1. Проблема возможности общества предельно заострена Г.Зиммелем в известной работе с аналогичным названием, являющейся своего рода концентрированным выражением основных идей двухтомной "Социологии". Особый интерес здесь представляет факт связи зиммелевской постановки вопроса с рецепцией идей И.Канта, широко осуществлявшейся в философской мысли рубежа XIX-XX веков. Буквально с первых же строк Г.Зиммель вводит свой анализ проблемы в контекст проблематики кантовской критической философии: вопрос о возможности общества тесно увязан с вопросом "Как возможна природа". Различие "природы" и "общества" становится тем краеугольным камнем, на котором строится дальнейшее исследование. Тем не менее, эта различенность не становится абсолютной – внутри нее обнаруживается парадоксальная тождественность, стягивающая онтологию социального и природного в единое целое.

2. Различие природы и общества заключено в следующем: первое требует полагание субъекта, синтезирующего многообразие восприятий в "вещь" (Sache), а многообразие вещей в природу; второе как раз никакого внешнего себе субъекта не требует и в каком-либо внешнем синтезе не нуждается, наоборот – оно осуществляет этот синтез как бы "изнутри" через то, что Г.Зиммель называет "бытием-обществом". Вопрос об условиях такого внутреннего синтеза и является основным. Напомню, что вопрос о синтезе, связи, единстве многообразия в познании и бытии был ядром и кантианского критицизма. Что позволяет объединяться (об-общаться) вещам и созерцаниям в вещи? Априорные формы синтеза, привносимые субъектом, осуществляющим своего рода "собираение мира" в единое целое. Что же в таком случае позволяет объединяться (общаться) Я и не-Я? Но здесь же возникает и другой вопрос: что полагает различие Я и не-Я? На каком основании Я полагает некое иное себе – но не абсолютно иное ("иное", говоря языком античной мысли), а некое иное, сохраняющее в своей инаковости единство с Я ("теон")? Иначе говоря – каковы условия этого различия-синтеза? Контекст кантовской мысли заставляет предположить, что эти условия также априорны, как и условия возможности природы, однако по своему характеру эта априорность должна быть весьма специфической. В любом случае, возможность общения (объединения, синтеза) должна носить независимый от случайного опыта или стечения обстоятельств характер.

3. Само по себе зиммелевское решение данной проблемы может, конечно, вызывать вопросы или даже возражения: Г.Зиммель рассматривает такие формы синтеза как единство в индивиде Я-для-себя (Я-сам) и Я-для-другого; единство в том же индивиде социальной позиции, места (безразличного самого по себе к тому, кто его занимает) и Я-в-месте (осуществление своего призвания, всегда конкретного и уникального). Однако в рассматриваемой работе есть одно интересное место, которое, по справедливому замечанию комментатора, "является самым темным и путанным местом во всем тексте" [Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 526]. Речь идет о рассмотрении уже обозначенной выше проблемы полагания различия Я и Другого. Условием такого рода различенности Г.Зиммель видит тот факт, что Другой никогда не дан Я с абсолютной полнотой. Здесь та же проблема синтеза: Другой должен выступать для Я одновременно как нечто абсолютно внешнее, но при этом и каким-то образом данное в представлении. Задача радикально отличается от проблемы бытия внешней вещи: вещь нуждается в Я, Другой – нет; его "душа", замечает Г.Зиммель, обладает самостоятельностью (как и "душа" Я). Но так ли все просто с этой самостоятельностью – ведь она мыслится здесь по аналогии с трансцендентальным субъектом в науках о природе? Работает ли эта аналогия в "науках о духе"?

4. Итак, Другой выступает для Я как некая неполнота, ускользание, невозможность полного охвата в представлении. Но здесь же уместно обратить взор на противоположный полюс: а каким образом в представлении Я выступает для самого себя? Вот основная мысль того самого "путанного места": Я точно также

ускользает от полноты охвата, Я точно также выступает для себя как многообразие "фрагментов", "взор Другого восполняет это фрагментарное, делая нас тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно" [Там же]. Таким образом, Другой "достраивает" Я до некого единства, завершенности – как и сам достраивается Я в парадоксальном бесконечном ускользании. Очевидно вопрос о возможности общества, таким образом, превращается в вопрос о возможности самого Я – а условия возможности того и другого становятся фактически идентичными. Бытие общества – условие бытия Я и наоборот.

5. Важно отметить, что Я не выступает как причина в отношении к существованию Другого – как и общество не есть причина существования Я: эти отношения предельно не каузальны, поскольку, продолжая следовать за И.Кантом, каузальность существует только для вещей опыта, связанного с чувственным созерцанием, и не может быть применима за его пределами. Взаимоопределенность (тождественная различенность, как выразился бы Г.Гегель) Я и Другого уже дана в самом факте общения. Иначе говоря, "они не знают, почему они это делают, но они это делают". Я как Я есть только потому что есть не-Я (Другой), указывающий на мои собственные пределы, мое несовершенство, но при этом Я как бы заранее всегда уже соотнесен с другим, положен ему. Точно также Я, выступающее как некий избыток по отношению к обществу (индивид всегда сохраняет в себе нечто несоциальное, различное с социальным) становится границей общества и возможностью его определения через это ограничение.

Таким образом, вопрос о возможности общества неизбежно выводит на фундаментальные онтологические вопросы, а сама социальная онтология задается общей онтологической проблематикой. Именно в этой точке стягивается проблема существования Я, мира, социума. И в этом видится возможность не только общества, как ставит его Г.Зиммель, но и социальной философии как таковой со своими специфическими целями и задачами.

Н.О. Матвієнко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
matvienkna@rambler.ru

РОЖЕ КАЙУА: ЛЮДИНА І СВІТ САКРАЛЬНОГО

Сакральне – це те, що дає життя й те, що його забирає, це джерело, з якого тече життя, гирло ріки, де воно губиться, але воно є і тим, чим ніяк не можна цілком володіти водночас з життям. Тобто, сакральне – це те, що уособлює світовий порядок. Втручання в сакральне – це порушення світового порядку й початок смуту. Саме щоб перешкодити цьому світові загинути, а іншому – сакральному – повернутися до Хаосу, й існує Табу. Р. Кайуа розглядає три злочини, які зазіхають на сакральне й порушують містичну цілісність клану. Це поїдання тотема, оволодіння "забороненою" жінкою і вбивство члена групи. Табу, поширені на ці моменти, слугували дуже важливій меті – приборканню інстинктів: обжерливості, статевої та вбивчої жадоби. В сучасному світі кількість інстинктів, що треба приборкувати значно збільшилася (брехня, споживання

галюциногенів тощо). Табу – це предтеча пізніших десяти християнських заповідей і сучасних законів, які забезпечують співіснування розвинутого суспільства і цивілізації. У суспільстві функцію параметрів порядку виконують закони. Порушення параметрів порядку викликає зниження ієрархічного рівня системи, тобто перетворення від Космосу до Хаосу. Перехід системи від одного рівня до іншого відбувається в нелінійній зоні – зоні крайніх процесів, тобто в точках біфуркацій, де відбуваються розриви середовища. Настає час, коли потрібно, щоб позитивне діяння забезпечило нову стабільність порядку, щоб щось схоже на творення відновило природу і суспільство, саме для цього і призначене свято. Р.Кайуа зазначає, що силою, що стимулює життєдайні властивості природи – є статевий акт. Він "... вивільняє енергію, здатну збудити всі інші види енергії, що виявляються у природі: оргія чоловічої сили, приводом до якої є свято, допомагає його функціонуванню самим фактом заохочування й відновлення космічних сил...". Саме ця сила була покладена З. Фрейдом в основу його теорії лібідо. Але ж лібідо – це не тільки статевая енергія, як згодом визнав і сам Фрейд. У широкому розумінні, за К.Г. Юнгом, лібідо – це, насамперед, творча енергія, це енергія розвитку. І така творча енергія народжується під час свят, містерій та ігор. Гра – вільна діяльність у якій людина звільнена від боязні за свої вчинки. Ще однією істотною функцією гри було формування соціальної тканини групи, а згодом і суспільства. Тому, уважно придивившись до сучасного суспільства, ми побачимо, що як і людина первісного світу, ми постійно перебуваємо в ігровому середовищі. Недаремно книга Й. Гейзінги носить назву "Людина, яка грається". Гра відновлювала енергопотенціал особистості, визволяла її від небезпечного середовища й допомагала засвоїти оптимальні правила поведінки без загрози суворого покарання за помилку. Тож гра як продовження часу сприяла релаксації. Але важливішою її функцією був розвиток психомоторики людини та її творчих здібностей. Ще однією істотною функцією гри було формування соціальної тканини групи, а згодом і суспільства. Кількість ігор невпинно зростає, тому що тканина суспільства ускладнюється, але їхня сутність від того не змінюється. Основну структуру соціальних ігор уже було закладено в так званих "примітивних" культурах. Немає цивілізації без гри – без чесної гри, без свідомо встановленої і вільно дотриманої угоди, не існує культури там, де не хочуть або не вміють чесно вигравати і програвати, без потайних думок, із самовладанням у час перемоги і без злопам'ятства у час поразки: "як добрий гравець". Нарешті, немає моральності, взаємної довіри, поваги до іншого, що служать умовами до будь-якої плідної справи, коли, крім вигоди індивіда чи групи, не існує сакральних заповідей, які ніхто не намілюється заперечувати, задля збереження яких кожен вважає гідним пожертвувати власним життям, інакше піддається ризику саме існування спільноти, до якої він входить. Він вважає, що місце свят у їх первісному сенсі зараз посідає війна. Самі свята втратили сакральний зміст, перетворившись на безглузде марнування часу. Війна – сукупність зовнішніх рис, що спонукають уявляти її як сучасну та темну пару до свят, вона відтворює на свою користь вірування і поведінку, що звичайно бувають сприйняті замість сакрального. Роже Кайуа підкреслює, що західна матеріалістична цивілізація та раціональне мис-

лення звели сакральний світ людини нанівець, а в центрі всесвіту поставили пихате его, породивши тим самим "зарозумілість" розуму. Проте факти свідчать про те, що матеріальні фактори – важлива, але не першорядна умова існування сучасної людини. Чим більше західна людина стає матеріально і соціально забезпеченою, тим більше вона наражається на холоднечу космосу і внутрішню порожнечу існування. Незважаючи на те, що від часу первісних народів людство розвивалося й цивілізувалось упродовж тисячоліть, воно все одно залежить від своїх природних інстинктів, лише трохи прикритих делікатною оболонкою культури. Порушуючи різні табу, західна людина вважає, що вона в такий спосіб оволодіває всесвітом, відчуває себе рівною богам, яких вона скидає з Олімпу. Але з погляду сучасного психоаналізу, саме обмеження своєї інстинктивної природи відрізняє людину від тварин і саме воно послужило її культурному розвитку. Архетипічна природа інстинктів пов'язує людину з довкіллям і, водночас, розриває її на частини. Сакральне – протилежне профанному, але ці два, хоча й взаємовиключні, поняття не можуть існувати одне без одного. Сакральне протиставляє "шлях, правду й життя" силам, які розбещують істоту в усіх значеннях цього слова, призводять її до відчаю і прирікають до погибелі, але водночас, разом із тим, що зберігає, воно маніфестує суттєве зближення того, що підносить, із тим, що руйнує. Профанне є світом легкості й безпеки. Слід невинно йти шляхом святості чи шляхом прокляття, що раптом з'єднуються непередбачуваними перехресними шляхами. Водночас, французький філософ твердить, що з одного боку, війна і свято, ясна річ, наділені схожими обставинами. І свято, і війна – це звільнення від утоми повсякденного життя. Вони руйнують закостенілий і вмираючий порядок, змушують людину формувати нове майбутнє. Але з іншого боку, у війни та свята – природа різна. Війна – потяг до смерті, руйнація і повернення в добу Хаосу. А свято – творча, життєдайна енергія. Війна розділяє суспільство й повертає його до хаосу, а свято – єднає і стимулює творчі інтенції. Свято – це розрядка і початок нового життя. Отже, ми бачимо, що головні риси первісних суспільств не зникли, а тільки набули нових якостей, нових назв. Накопичивши різноманітні деталі, вони ускладнились, але структурно залишилися такими самими. Мабуть, це пов'язано з незмінною структурою людської психіки, специфічною організацією нашого мозку. Необережне втручання в сакральний простір призводить до небажаних наслідків. Вторгнення туди пробуджує сили, які можуть бути добрими, або злими, залежно від спрямованості дії. Добрі сили, сили святості – чітко локалізовані й вимагають дотримання табу. Вони діють у центрі – в містах це сакральна центральна площа, церква, будинок правосуддя. На периферії – переважає зло: цвинтар, темні вулиці і злочинці. Ця сфера забруднена, розмита і невизначена. Міфи і сакральний простір – це те, що об'єднує племена і нації. Щоб уникнути чаруючого й небезпечного впливу сакрального, людині потрібно спиратися на міфи. Як міняється наповнення міфів, їх структура зберігається в незмінному вигляді, й пов'язана вона із сакральним, із тим необмеженим часом-простором, який пролягає за межами нашої свідомості, залишаючись найбільшою таємницею людини.

ГЕРОЇЗМ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

Уявлення про героїчне та про того, кого в сучасному світі можна назвати героєм є постійно затребуваними, оскільки на загальному тлі втрати ідеалів людством, в тому числі і героїчних, страждає суспільство в цілому та конкретно кожна людина.

Героїзм як соціокультурний феномен розкривається як складна та багатомірна категорія, що утворилася при взаємодії антиномічних складових: універсального та національно-специфічного, суспільного та морального початку. Крім цього категорія героїчного характеризується історично змінним змістом та різним ступенем актуальності для кожної епохи та соціально-культурної спільності людей. Висловлюючись мовою Е. Дюркгейма "героїзм є соціальний факт" [Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М., 1996], видатний український філософ П. Юркевич зазначав: "Серце – основа діяльності душі й морального вчинку. Не може бути людина моральною без переконань і без героїзму – готовою йти назустріч усім тим силам, що стають на перешкоді її духовного розвитку" [Юркевич П.Д. Твори. – Канада, 1979].

В філософії та гуманітарних науках людина трактується як носій розуму та принципово відрізняється від тварин своєю поміркованістю, що дозволяє контролювати свої інстинкти. Завдяки розуму ми досягаємо закони всесвіту, відкриваємо науки, винаходимо техніку, перетворюємо природу та створюємо нове середовище існування. Окрім розумності можна вказати і інші духовні характеристики людини, серед яких героїзм займає не останнє місце.

На сьогодні існує велика кількість визначень понять "герой" та "героїзм", які були сформовані не лише філософами, а й митцями і перш ніж прослідкувати види героїчних дій, важливо визначити їх сутність, витоки, механізми прояву. З цього приводу існують різноманітні точки зору. Найбільш відомий дослідник феномену "героїзму" англійський філософ та письменник Т.Карлейль зазначає, що "...суспільство побудоване на героях. Шанування героїв буде існувати вічно, поки буде існувати людина" [Карлейль Т. Теперь и прежде. – М., 1994]. Говорячи словами Е. Дюркгейма "героїчне – колективне уявлення про людську поведінку, що не вкладається в загальні, звичайні рамки повсякденного життя" [Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М., 1996].

Героїзм цікавий для нас перш за все тим, що є позитивним відхиленням від загальноприйнятого соціокультурного типу людини, який склався та отримав масове розповсюдження в суспільній свідомості. В своїй праці "Героїзм та подвижництво" С. Булгаков підкреслює, що герой – свого роду надлюдина, а французький історик І.Тен зазначає, що героїзм – є крайністю.

Героїзм як особистісна риса людини передбачає здатність до здійснення подвигу. В традиційному розумінні подвиг – це певний цілеспрямований героїчний вчинок людини, що перетворює зовнішній світ, він направлений на зміну негативного перебігу розвитку людини до кращого, це рух з метою ви-

корінення негативного. Виступаючи у ролі людської дії, подвиг завжди конкретний та цією конкретністю утворює реальний зміст героїзму. Таким чином героїзм не може існувати поза подвигом, а подвиг поза героїчним часом – історичний відрізок який, в силу певних обставин вимагає від людини надмірного напруження фізичних та психічних сил.

Феномен героїзму визначається ментальними структурами свідомості та є одним із механізмів соціального регулювання. Якщо західний ідеал героїзму культивує протиставляючий людину людині індивідуалізм, а азійський – невілюючий особистість колективізм, то специфіку українського героїзму визначають соборні джерела – об'єднання сил на основі любові до Бога та ближнього свого, до морального самовдосконалення.

Героїв та святих породжує моральність – казав А.Шопенгауер, і дійсно героїзм є глибоко моральним явищем. Аморальність та героїзм несумісні: можна бути видатною особистістю, але не бути героєм.

Звертаючись до минулого людства бачимо багато прикладів, коли героїзм стає масовим явищем, яскравим прикладом чого може бути Велика Вітчизняна війна. Цей героїзм став своєрідною адекватною реакцією на екстраординарні об'єктивні умови. Масовий героїзм може носити як стихійний характер, так і бути свідомо організованим.

Естетизація героїзму протягом розвитку людства відбувалася за допомогою літерарних джерел та мистецтва, сучасне життя вносить свої корективи і цей список поповнився засобами масової інформації, служить суттєвим моментом державної та церковної політики. Вірші, поеми, легенди, балади, картини, ікони, скульптури, фільми оспівують героїзм та дають змогу проникнутися його духом.

Формування образу героя та героїчного має сенс в будь-якій соціальній системі, в кожному історичному епоху, бо не є чимось постійним та застосованим, а існує в співвідношенні з певними культурними умовами розвитку суспільства на різних етапах та відображають людську свідомість, психіку та культуру в цілому. Розуміння героїчного допомагає орієнтуватися в сучасному світі при виникненні різноманітних моральних ситуацій, що інколи впливають на особисту гідність.

Як феноменальне явище людського буття – героїзм, володіючи значним духовним впливом, має місце лише в суспільстві з розвинутою культурою. Видатні вчинки героїв приходяться на "золоті століття" культури, що дають простір людському духу.

А.П. Мініч, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ГОСПОДАРСТВА С.М. БУЛГАКОВА ДЛЯ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ, ПОРОДЖЕНИХ СУЧАСНОЮ ТЕХНОЛОГІЄЮ

Із зростанням глобального потепління, забрудненням довкілля багато віруючих покладають свої надії на духовність, лише духовність може здолати велику та невиправдану довіру до промислових технологій у справі вирішен-

ня глобальних світових проблем. Цю думку поділяє і деяка частина філософів, які звертається до старих, перевірених досвідом релігійних моральних настанов у пошуках відповіді на нові виклики. В сучасній літературі питання взаємостосунків економіки та релігії розглядаються в основному з протестантських та католицьких позицій. В статті робиться спроба аналізу концепції філософії господарства Сергія Булгакова та його послідовників через призму її практичного застосування. Головною метою дослідження виявляється оцінка того потенціалу, що несе в собі руська православно-християнська концепція філософії господарства для вирішення конкретних практичних проблем, пов'язаних з розвитком технологій.

Оцінки розвитку сучасної технології, її вплив на суспільство, на людину, на довкілля відчутно різняться між собою. Існує три сучасні точки зору, що відображають погляди філософів щодо технологічного розвитку:

- ✓ технологія забезпечує більш високий рівень життя, а тому є необхідною та корисною;
- ✓ розвиток технології викликає відчуження від природи, приводить до руйнування довкілля, до механізації життя та до втрати свободи;
- ✓ технологія неоднозначна, її впливи можуть бути різними у залежності від соціального контексту, у якому вона створюється та використовується.

Розмірковуючи про роль господарської практики в житті людини, її впливу на формування людської свідомості, Булгаков відкидає думку про ворожу сутність господарства, якщо господарство всесильне – значить воно богоугодне. Мислитель висловлюється щодо докорінної відмінності між західним протестантсько-католицьким та східним православним релігійно-філософським підходом щодо засад господарювання. Своєрідність підходу Булгакова полягає у тому, що він розуміє економіку не як раціональну організацію в суспільстві виробництва товарів та обміну їх, а як здійснення Божого Провидіння у світі, вираження Божественної Премудрості у творінні. Весь світ, на думку Булгакова, пронизаний енергією, кожна річ в ньому і риси земного буття мають свій першообраз, ідейний замисел в Богові. Це своєрідний релігійний варіант кантівського ноуменального світу. Всеєдиним організмом цього праобразу є Софія Премудра. Ідея софійності господарства стверджує, що будь-яка господарська діяльність людини є богоугодною, ця діяльність спрямована на розкриття Божого праобразу.

Проте адепти булгаківського проекту філософії господарства вимушені були визнати її недосканалість. Ми бачимо софійність господарства, але ми підмічаємо і його антисофійність. Тут ми зустрічаємось з головним недоліком концепції Булгакова, – в концепції відсутні критерії, за якими можна відрізнити софійну діяльність від несофійної. Іншим недоліком вважається те, що концепція С.Булгакова взагалі не передбачає колективних дій, вона не бере до уваги колективний або індивідуальний досвід тому, що Бог не може підкорятися умовам суб'єктивного досвіду. Також в концепції філософії господарства С.Булгакова не враховуються інституційні структури економічної влади, які в наш час контролюють технологічний розвиток, та не розглядаються проблеми моралі.

Підсумовуючи, можемо стверджувати, що церква здатна зробити значний внесок в створення нових суспільних цілей та зразків поведінки. Релігійні приписи сильніше впливають на мотивацію і краще засвоюються релігійною громадою, ніж абстрактні ситуативні принципи, продиктовані технічними експертами. Проте вчення С.Булгакова, яке він назвав "філософією господарства", не дає жодної конкретної відповіді на питання про можливі практичні дії людини та суспільства в умовах виникнення загроз, викликаних технічним прогресом. Тому концепція не може бути використана для пояснення феномену господарювання.

О.А. Мудрик, асп., ІВО АПН України, Київ*
muderson@ukr.net

СОЦІАЛЬНА РОЛЬ ТЕЛЕБАЧЕННЯ СЕРЕД ІНШИХ ЗАСОБІВ МАСОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ (ЗА П. БУРДЬЄ)

Серед усіх сучасних засобів масової комунікації телебачення посідає провідне місце. Такий стан речей зумовлений рядом чинників. Насамперед слід зазначити ті моменти, які є очевидними для кожного. По-перше, неймовірна для інших ЗМІ розповсюдженість та надзвичайно велика аудиторія. Телебачення – це інструмент, що теоретично може стосуватись кожного. По-друге, прогресивні (в порівнянні з, наприклад, друкованими ЗМІ та радіо) засоби подачі інформації такі, як аудіовізуальний ряд, можливість інформування не тільки опосередковано, через журналістський переказ, а залучення до цього процесу самих акторів подій, що описуються. По-третє, надзвичайна довіра до телебачення як серед глядачів (аудиторії, що сприймає інформацію), так і серед діячів (від яких, власне, залежить формування інформації як такої). Тому сучасну провідну роль телебачення важко переоцінити.

П'єр Бурдьє, французький соціолог та філософ, у своїй роботі "Про телебачення і журналістику" намагається здійснити соціально-філософський аналіз явища телебачення як такого, а також його місця у сучасному світі. Досить несподіваним та сміливим вважається те, що книга являє собою текст виступу філософа на французькому телебаченні у 1996 році, його намагання здійснити соціологічний аналіз механізмів функціонування самого телебачення як ззовні, так і зсередини.

П. Бурдьє розкриває цілу низку не таких очевидних на перший погляд механізмів які діють і формують телебачення таким, яким воно є. Наведемо лише деякі з них.

Невидима цензура, яка розповсюджується на журналістів та запрошених до студії. Така цензура носить здебільшого економічний характер, суть якого полягає в наступному: рейтинг, як запорука фінансового успіху каналу, відіграє вирішальну роль для того, що показується, хто показується, що він може сказати і в якому обсязі. В цьому сенсі можна також відмітити існування

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

не тільки економічної, але й політичної цензури, яка діє не ззовні, як це прийнято вважати коли йде мова про цензуру, а зсередини самого телебачення з огляду на специфіку обов'язкового комерційного успіху каналу чи студії. Отже, цензура різного рівня перетворює телебачення в справжній інструмент підтримки символічного порядку в суспільстві.

Fast-thinking, тобто "думка нашвидкоруч". В гонитві за рейтингом більшість телекомпаній стикається з необхідністю в оперативності інтерпретації та якнайшвидшій подачі матеріалу глядачеві. Бурдье ставить питання про можливість мислення на швидкості і приходять до цікавих висновків. Оскільки основна задача комунікації – відповідати вимогам сприйняття, то журналісти мислять вже готовими ідеями, перевіреними попереднім досвідом. Це стосується і тих людей, яких запрошують до розмови, щодо описуваних подій. Існують вже готові співрозмовники, "експерти" з тих чи інших проблем, яких щоразу запрошують, коли мова йде про ті самі "фахові" проблеми. Такі "філософи" зазвичай не користуються авторитетом серед академічних філософів, "економічні аналітики", серед економістів, що практикують, тощо. Такі "експерти" цілком передбачувані, мислять відомими конструкціями та мають думку відносно будь-якого питання. Їх наявність звільняє журналістів та редакторів від необхідності пошуку будь-кого, кому насправді є, що сказати.

Схильність до політичного та соціального конформізму зумовлена вже зазначеною вище боротьбою за рейтинг та відповідним бажанням догодити будь-якому глядачеві. Саме тому для подання інформації обираються чи то виносяться на перші місця ті події, які апіорі не можуть розколоти аудиторію за відношенням до цих подій, а передбачають безумовну одностайність у судженнях щодо описуваних процесів, явищ, персоналій. Саме тому, на думку Бурдье, найзручнішими матеріалами є так звана хроніка подій та новини спорту. Якщо йде мова про політичні новини, то акцент робиться на зовнішніх проявах політичних процесів, як наприклад прийом іноземних делегацій, робочі засідання, зустрічі та все те, що безумовно відбувається виходячи із самого існування політичного протоколу. Ці всі події безумовно можуть бути резонансними в суспільстві, але реакція на них має бути безумовно одностайною. Таким чином журналісти роблять вибір та конструюють обрані ними факти за глядача.

Можливість впливу на реальні події, які відбуваються в суспільстві. Телебачення безумовно є одним з найефективніших інструментів створення суспільного резонансу навколо тієї чи іншої події. Якщо подія зацікавила телевізійників, вона обов'язково стане важливою для глядачів. А враховуючи те, що існує бажання одних ЗМІ не "відставати" від інших, а також завдяки вже названому fast-thinking, тексти журналістів відрізняються один від одного набагато менше, ніж це прийнято вважати. Якщо раніше для створення соціального резонансу та проведення певних соціальних змін треба було здійснювати революції, то сьогодні достатньо скликати мітинг, висунути цікаві для телебачення вимоги та проінформувати лише одну телекомпанію, а далі спрацюють вищезгадані механізми, і подія стане соціально вагомим. Крім того, Бурдье називає приклади, коли самі учасники страйку не передбачали, що їхній протест може бути вагомим для всієї нації. І чим більше ці події ви-

світлювались в ЗМІ, чим більше учасникам ставили питань, а чи не хочуть вони досягти більших ефектів, тим росли вимоги страйкарів і тим зростала персональна соціальна значимість керівників страйку. Тому телебачення, яке по ідеї є інструментом відображення реальності, перетворюється в інструмент створення цієї реальності. Отже соціальний світ описується та передбачається телебаченням.

Вище описані лише деякі аспекти функціонування сучасного телебачення, які були помічені П. Бурдьє, базуючись на реаліях французьких засобів масової комунікації 90-х років 20 ст. Цікавим вважається порівняння цих даних з механізмами, що діють в українських ЗМІ, а також відповідь на питання, чи можливе виправлення тих явищ, що здійснюють негативний вплив на соціальну реальність, принаймні теоретично.

М.В. Невмержицька, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
N-Marika@ukr.net

КОНКУРЕНЦІЯ ЯК СУПЕРЕЧЛИВЕ СОЦІАЛЬНЕ ЯВИЩЕ

Конкуренція як найбільш раціональний метод соціального контролю спонукає всіх соціальних суб'єктів до пошуку оптимальних шляхів самореалізації особистості й досягнення нею соціально-конструктивних цілей. Вона забезпечує саморегуляцію суспільства і створює передумови формування громадянського суспільства.

Конкуренція як суперечливе соціальне явище має і позитивні (стимулювання пошуку найбільш раціональних шляхів виробництва суспільних благ, сприяння самовдосконаленню особистості й інших соціальних суб'єктів, обмеження прояву монополізму та впровадження демократичних начал у суспільстві тощо), і негативні наслідки (сприяння соціальному розшаруванню, поширення жорсткого ринкового прагматизму на всі сфери життєдіяльності людини, дестабілізація суспільства в умовах відсутності державної регуляції конкурентних відносин, безробіття, втрата почуття соціальної стабільності, банкрутство суб'єктів господарювання).

Конкуренція – це боротьба між індивідами, чи групами, суспільствами за оволодіння цінностями, запаси яких лімітовані і нерівним чином розподілені між індивідами чи групами (це можуть бути гроші, влада, статус, любов, вдячність і інші цінності). Вона може бути визначена як спроба досягнення винагороди шляхом відсторонення чи випередження суперників, що прагнуть до ідентичних цілей. Конкуренція заснована на тому факті, що люди ніколи не можуть задовольнити усі свої бажання. Конкуренція може виявлятися на особистісному рівні (наприклад, коли два керівники борються за вплив в організації) чи носити безособовий характер (підприємець бореться за ринки збуту, не знаючи особисто своїх конкурентів). В останньому випадку конкуренти можуть не ідентифікувати своїх партнерів як суперників. Як особистісна, так і безособова конкуренція здійснюється відповідно до визначеного правила, що фокусує увагу на досягненні і випередженні суперників, а не на їхньому усуненні.

Конкуренція – це один з методів розподілу недостатньої винагороди (тобто такої, що не вистачає для усіх). Звичайно, можливі й інші методи. Цінності можуть розподілятися на декілька підстав, наприклад по першочерговій необхідності, віку чи соціальному статусу. Можна розподіляти недостатні цінності через лотерею, ділити їх рівними частками між усіма членами групи. Але застосування кожного з цих методів породжує значні проблеми. Першочергова необхідність найчастіше оскаржується індивідами чи групами, тому що при введенні системи пріоритетів багато хто вважає себе, що він заслуговує найбільшої уваги. Однак конкуренція, хоча і може бути недостатньо раціональним механізмом розподілу винагороди, але "працює" і, крім того, знімає безліч соціальних проблем.

Іншим наслідком конкуренції можна вважати створення визначених систем установок у конкурентів. Коли особистості чи групи конкурують один з одним, у них розвиваються установки, зв'язані з дружельюбним і неприязним відношенням один до одного. Експерименти, проведені в групах, показують, що якщо ситуація складається таким чином, що особистості чи групи кооперуються для переслідування загальних цілей, то підтримуються дружні відносини й установки. Але як тільки створюються умови, при яких виникають нерозділені цінності, що породжують конкуренцію, негайно виникають недружельюбні установки і невтішні стереотипи. Відомо, наприклад, що як тільки національні чи релігійні групи вступають у конкурентні відносини один з одним, з'являються національні і релігійні забобони, що у міру зростання конкуренції постійно підсилюються.

Плюсом конкуренції можна вважати те, що вона широко практикується як засіб, що стимулює кожну особистість до найбільших досягнень. Раніше вірили в те, що конкуренція завжди підсилює мотивацію й у такий спосіб підвищує продуктивність. Останні ж роки дослідження конкуренції показали, що це не завжди справедливо. Так, зустрічається безліч випадків, коли всередині організації виникають різні підгрупи, що, конкуруючи між собою, не можуть позитивно впливати на ефективність діяльності організації. Крім того, конкуренція, що не дає шансів на просування якому-небудь індивіду, часто приводить до відмовлення від боротьби і зниженню його внеску в досягнення загальних цілей. Але, незважаючи на ці застереження, мабуть, в даний час не придумано ще більш сильного стимулюючого засобу, чим конкуренція. Саме на стимулюючому значенні вільної конкуренції засновані всі досягнення сучасного капіталізму, незвичайно розвилися продуктивні сили, відкрилися можливості для значного підвищення рівня життя людей. Більш того, конкуренція привела до прогресу в науці, мистецтві, до значних змін у соціальних відносинах. Однак стимулювання шляхом конкуренції може бути обмежене принаймні в трьох відносинах.

По-перше, люди самі можуть зменшити конкуренцію. Якщо умови боротьби зв'язані з зайвими тривогами, ризиком і втратою почуття визначеності і безпеки, вони починають захищати себе від конкуренції. Науковці, незважаючи на свої здібності, вимагають загальної зайнятості, і т.д. Практично кожна

соціальна група прагне забезпечити себе від твердих конкурентних умов. Таким чином, люди можуть відходити від конкуренції тоді, коли бояться втратити все, що в них є. Найбільш яскравий приклад – відмовлення від конкурсів і змагань представників мистецтва, тому що співаки чи музиканти, займаючи в них невисокі місця, можуть втратити популярність.

По-друге, конкуренція представляється стимулюючим засобом тільки в деяких областях людської діяльності. Як тільки задача ускладнюється, деякі роботи стають більш важливими і конкуренція приносить менше користі. При вирішенні інтелектуальних задач не тільки зростає продуктивність груп, що працюють за принципом кооперації (а не конкуренції), але і робота робиться більш якісно, чим у тих випадках, коли члени групи конкурують між собою. Конкуренція між окремими групами при рішенні складних технічних і інтелектуальних задач дійсно стимулює діяльність, але всередині кожної групи найбільш стимулюючою є не вона, а кооперація.

По-третє, конкуренція має тенденцію перетворюватися в конфлікт. Дійсно, згода на мирну боротьбу за визначені кошовні винагороди шляхом суперництва часто порушується. Конкурент, що програє в майстерності, інтелекті, здібностях, може піддатися спокусі заволодіти цінностями шляхом насильства, інтриг чи порушення існуючих законів конкуренції. Його дії можуть породити відповідну реакцію, і конкуренція перетворюється у конфлікт із передбачуваними результатами.

Для посилення позитивного впливу конкуренції на соціальний розвиток суспільства необхідна імплементація конструктивного світового досвіду щодо регулювання конкуренції. В умовах глобалізації низька конкурентоспроможність нації та національного виробництва погіршує перспективи соціального прогресу й можливості зростання добробуту населення.

Конкуренція втілює прагнення людей до самоствердження, до утвердження принципів і тенденцій соціального розвитку, які вони захищають. Вона відображає і деструктивні тенденції міжсуб'єктних відносин на рівні вчинків, дій, а також на емоційному рівні. Її можна розглядати як одну із форм комунікації в суспільстві. Конкуренція може бути в протиставленні сторін і як захисна реакція, і як реакція-відповідь. За результатами впливу на соціальні процеси її можна розглядати як інтегруючу силу, і, водночас, як дезінтегруючу. З етичної точки зору, конкуренція є способом виявлення і прояву суперечностей, які виникають у процесі міжсуб'єктної взаємодії, яка приймається або не приймається суспільством. Вільна конкуренція (як принцип і як факт) може слугувати прикладом одного з ефективних механізмів соціальної регуляції.

Поширення конкуренції призводить до зміни мотивів поведінки й діяльності людини, до мобілізації всіх творчих сил особистості, потрібних для самоствердження, самореалізації і саморозвитку, викликає необхідність подолати жалість до себе і співчуття до суперника. Конкуренція сприяє вдосконаленню трудових навичок, кваліфікації, підвищенню пізнавальної та підприємницької активності її соціальних суб'єктів.

**ПЕРЕТВОРЕНІ ФОРМИ У СУСПІЛЬНОМУ ОБМІНІ:
У ПАЛАЦАХ МІРКУЮТЬ ІНАКШЕ АНІЖ У ХИЖАХ**

"В світі панує взаємодія всього зі всім, і пізнавати окрім цього – нічого" – це класика. Усі наші сучасні біди або негаразди дуже яскраво помітні, коли дивишся на них крізь призму пізнання взаємодії всього зі всім. Всі суспільні проблеми мають єдине коріння і пояснення – криза суспільних взаємозв'язків (суспільних взаємодій та соціальних відношень).

"Власне, що таке філософія? Наука про погані зв'язки, поневічені взаємозв'язки. Все пізнається у взаємодії. Що є електроніка? Наука про погані контакти, взаємодії. Що є хімія? Наука про погані реакції, взаємодії. Що є біологія? Наука про поганий обмін речовин, взаємодії та ін..." – за влучним визначенням Б.В. Новікова.

Навіщо пізнавати ці взаємодії – те, хороші вони чи погані? Для того, щоб ми могли адекватно пізнавати дійсність, істинно. Щоб на базі істинного (адекватного, наукового etc.) пізнання і знання – практично перетворювати пізнання. Кажучи словами з відомої пісні "Однажды мир прогнется под нас" російської групи "Машина времени": "Не стоит прогибаться под под изменчивый мир, пусть лучше он прогнется под нас. Однажды он прогнется под нас (рос.)". А чому такі слова? Чому така людська духовна потенція до перетворення, перебудови, зміни на краще? Це не випадково. Саме в цих словах в концентрованій формі, у фокусі криється велика споконвічна таємниця сутності людської істоти. Адже ж нормальній людині ніколи світ не задовольняв, не кажучи вже про сьогоднішні дні – нелегкі, обтяжливі, турботливі. Світ цілком і повністю не влаштовує людину і вона своїми діями, прагненнями, устремліннями намагається його змінити. Але це ніяк не означає, що таке людське прагнення шукає кінцевого результату – коли всі недоліки, труднощі тощо будуть остаточно усунені, всі проблеми – вирішені, а протиріччя – ліквідовані. Сутність людини – нормальної людини – в тому і полягає, що світ її ніколи не задовольняв, не влаштовує, і не буде повністю до снаги ніколи. При тій маленькій, але обов'язковій умові, що вона – не засіб, не просто банальна "функція", не розлюднена істота, не об'єкт впливу тощо. Вона – нормальна людина – суб'єкт взаємодії.

Нажаль, сьогодні загальнолюдська перцепція про адекватну сутнісну зв'язку "нормальна людина" дещо девальвувалася. Зокрема, причиною цьому є сучасний суспільний Обмін – найважливіша фаза суспільного відтворення. Виходячи з вищенаведеної Б.В.Новіковим методики логіко-гносеологічної осягнення сутності явищ, можемо сказати, що в сучасному Обміні накопичились саме погані обмінні взаємозв'язки, взаємодії. Зіпсованість, неадекватність, несправедливість сучасного суспільного Обміну і веде до розлюднення людини, втрати її сутнісного змісту.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Мельниченко А.А.

Річ у тім, що теперішній суспільний Обмін вкрай перенасичений "поганими" взаємозв'язками – так званими перетвореними формами. Ці суспільні феномени – форми перетворення суспільних взаємовідносин і соціальних практик. Це наукова логіко-гносеологічна категорія, яка модифікую, маскує, імітує внутрішню організацію змістовних зв'язків суспільних взаємодій, та має своєрідну самостійність (точніше квазісамостійність) в контексті відношення до попередніх форм зв'язку. Саме завдяки цим формам в суспільстві спостерігається нееквівалентний обмін, який має місце між країнами, галузями, людьми-індивідами. Що є осередком невпинного продукування таких форм – зв'язків? Зокрема – це фондовий ринок (сфера віртуального накопичення). Сьогодні ми маємо не фінанси, а фінансизм як перетворену форму фінансів. Власне через цей фінансизм ми і отримали славнозвісну "фінансово-економічну кризу". Строго кажучи "світ грошової маси, цін" кричуще відірвався від "світу товарного виробництва, вартості". Про яку еквівалентність обмінних взаємозв'язків може йти мова, коли спалпюжений основний закон вартості. Як наслідок сфера Обміну, замість того, щоб забезпечити ефективну взаємодію (а не вплив, домінування, експансію тощо) сфер Виробництва і Споживання, істотно відірвалось від реального сектору економіки (від системи дійсних суспільних взаємодій) та стала служити засобом накопичення фіктивних зв'язків.

Про що це говорить? Про те, що через теперішні обмінні і розподільчі взаємозв'язки в суспільстві хтось зазвичай, не заслуговуючи цього, накопичує великі статки, а хтось – переважна більшість, ледве утилітарно зводить кінці з кінцями. Сучасний обмін – несправедливий і нееквівалентний. Фраза з радянського кінофільму про студента Шуріка: "Кто не работает – тот ест! Учись студент!" (рос.) і в наш час не втратила своєї актуальності. Хтось злидарює від обжерства, а хтось невпинно і напружено працюючи – вмирає від голоду. Ось ми і маємо суспільство, в якому 5 % багатіїв, а 95 % – безнадійних бідняків. Або коли 20 % соціуму володіють 80 % усіх статків. Це результат нееквівалентного Обміну, коли через спотворені суспільні зв'язки та відносини окремим особам перепадає більше "суспільного пирога". Коли одна людина (країна, галузь тощо) продає свою високотехнологічну продукцію втридорога, а друга в обмін – віддає сировину за безцінь. "Кто не работает – то и не ест" – на жаль, сьогодні це не так.

Загроза такого соціального нерівноправ'я призводить до того, що людина перестає розвиватися творчо. Багатії не вбачають нагальної необхідності розвиватися творчо, а бідняки – не можуть, увесь їх час йде на банальне відтворення життя – заробити, з'їсти, випити тощо – першочергові потреби. Люди зредуковані до "функції" в системі, в якій панують гроші. Гроші як практична форма всезагальності. Але прикро те, що всі ми – і багаті, і бідні – ми складаємо одне і теж відчуження, яке має наслідком розлюднення.

Сутність людини здійснюється тільки тоді, коли вона буде робити те, що їй "зрідно" (Г.С.Сковорода). Це і є творчість. Адже ж будь-яка творчість є діяльність, але не будь-яка діяльність є творчістю. Це означає, що не будь-яка діяльність є проявом сутності людини. Імператив "нормальної людини" – творчість, розкриття багатства неосяжної і безмежної людської душі, імпера-

тив "ненормальної людини" – просто діяльність, виключно за нуждою. В теперішньому суспільстві на жаль не кожний може розкрити свою людську сутність, а можуть тільки "одиначки", "обрані", невідомо за якими критеріями. В сучасному суспільстві людині не вдається проявити свої творчі здібності, отримати дійсне задоволення від людського існування і зробити користь іншим. Людина здебільшого вимушено обтяжена необхідністю задовольняти тільки свої первісні потреби. На творчість не вистачає ні часу, ні коштів, власне з часом – ні бажання. Воно і зрозуміло. Принагідно згадати тезу Л.Фейербаха "у палацах міркують інакше аніж у хижак". Не можна забувати, що "людина вважається окрасою світу; а якщо це не так, залишається тільки піти і втопитися" (Еміль Огюст Шарт'є)

Г.Б. Новіков, асп., НТУУ "КПІ", Київ
novikoffff@gmail.com

КОНТРОВЕРЗА "НЕДОВІДМЕРЛОЇ ДЕРЖАВИ", "ВИХОВАНОГО СПЕЦІАЛІСТА" ТА ДІЙСНОГО ГУМАНІЗМУ

Розвал Радянського Союзу, та усі наслідки що вони були детерміновані цією онтологічного гатунку подією несе у собі неабиякий евристичний потенціал, який допоки переважно був запотребований лише під заздалегіть відомі цілі вельми зацікавленого у такому фіналі для СРСР та усього що він собою уособлював ("соціалістичного світу") класу: проілюструвати неспокушенному масовому читачеві, слухачеві, глядачеві (котрих, до речі, після цього самого розвалу стало у світі на порядок більше) цілковиту безперспективність будь-яких альтернативних шляхів єдино можливого: "західному", "ліберальному", "демократичному", "буржуазному", "капіталістичному". Тобто запотребований він був вельми абстрактно, незважаючи на, безперечно, наявні в системі "соціалістичній", "східній", "радянській" іманентних протиріч.

Навіть через два десятиліття адекватно (сутнісно) осягнути масштаби події видається завданням вельми нелегким, однак світоглядна проблематика сьогодення нагально вимагає цікавитися досвідом онтологічної альтернативи, а чи то пак, просто, перспективи не із голої цікавості, а через доволі реальну перспективу негативного варіанту Кантівського "вічного миру" – на цвинтарі народів.

Сам Радянський Союз був уособленням цілком конкретної світоглядної філософії (тобто конкретна практика – СРСР, яка уособлювала конкретну теорію – марксизм), до поки, до речі, єдиний випадок в історії, коли наукова теорія стала підґрунтям для розбудови такого масштабного "проекту" як суспільство (причому, особливо відзначимо: не певної частини, – економіки, соціальної сфери, виховання тощо, – а суспільства в цілому). А тому і розвал СРСР став... іконою світоглядної поразки марксизму як наукової теорії. Як такої. Не більш і не менш. Як для рівня розсудкового (формально-логічного), так усе виглядає зрозумілим і не викликає сумнівів, і відповіді на актуальні питання сьогодення змушує шукати не у протиріччях сучасної "системи-переможця", а

у абстрактах безмежжя сучасних ідеалістичних парадигм, які навіть не претендують на практичне втілення (що, безумовно, вже, принаймні, після 11 тези Маркса про Фейєрбаха, є доволі небезпечним марнуванням часу).

Саме, безперечно, наявний та допоки адекватно (на рівні сутності) не освоєний потенціал марксистської (наукової) філософії необхідний саме зараз, вимагає від нас рефлексії спроби практичного здійснення теорії, що вона мала місце у СРСР.

Наразі, вважаємо за необхідне зупинитися на двох перспективних в евристичному плані напрямках, що вимагають прискіпливої уваги дослідників: проблемі антиномічності цілей виховання особистості та відмирання держави. У першому наближенні дві діаметрально різні проблеми, наразі видаються нам не лише міцно пов'язаними одна з одною, але, на наше переконання, їх невирішення свого часу, заклало передумови для комплексу явищ, які зараз відомі як "розвал СРСР" та "фіаско некапіталістичних перспектив світу".

Почнемо з останньої: загальнолюдська емансипація, згідно Марксу, схематично (вельми спрощено) мала б мати наступний вигляд – протиріччя між продуктивними силами та виробничими відносинами (відносинами власності на засоби виробництва) доходять крайньої стадії і клас пролетарів, усвідомивши себе як пригноблений клас, починає свідому боротьбу не лише за своє, а за загальнолюдське звільнення. Піковою фазою (в т.ч. збройної) боротьби стає соціальна революція. Результатом якої, стає перемога пригнобленого класу і встановлення держави диктатури пролетаріату до якої і переходить право власності на засоби виробництва, що вони допоки знаходилися у виключній власності класу експлуататорів. Однак перемога у соціальній революції ще не є тією загальнолюдською емансипацією одного, багатьох і всіх, яку "вирахував" Маркс. Перехідний етап у вигляді держави диктатури пролетаріату мав на меті створити в т.ч. і з допомогою експропріованих засобів виробництва передумови для знищення будь-якої експлуатації людини людиною, знищення не лише класу експлуататорів, а й себе як класу (тобто знищення поділу людства на класи як таке і загальнолюдського поділу праці зокрема), дійсного усупільнення усіх виробничих відносин та, як результат, створення умов для дійсного утвердження людини як основної цінності та цілі. Наразі саме за таких умов відпадає необхідність у зовнішньому примусі в т.ч. і у формі держави, а тому держава диктатури пролетаріату, виконавши своє безпосереднє завдання (підготування передумов безкласового суспільства) поступово відмирає а її місце займає суспільна самоврядність, суцільна в формі практичної всезагальності. Практично втілена постдержавність.

Наразі, практичне втілення марксистської теорії у СРСР пройшло усі стадії до встановлення держави диктатури пролетаріату включно. Далі – зась. Дещо тимчасове (держава диктатури пролетаріату – соціалістична держава), а, вірніше, персоніфіковане уособлення її – соціалістична бюрократія, що вона встигла народитися як окремий клас з окремими (істотно відмінними від пролетарських) інтересами, вирішила... відмовити розвитку у самому розвитку і спробувало "законсервувати" себе, тим самим заклавши одну із основних, як нам здається, передумов для вищезгаданих подій, що своїм вінцем

мали розвал СРСР. Однією з головних передумов цього є, гадаємо, неврахування того, що держава диктатури пролетаріату – "швидкопсувний продукт": його життя напружує корелює з періодом дискваліфікації (абсолютної або ж відносної втрати індивідом професійних знань, навичок, кваліфікації і якостей, необхідних для виконання певних завдань) пролетаря, ангажованого до виконання державницьких функцій. А тому, вчасно не підготувавши передумови для переходу до якісно нової форми організації суспільства, а чи ж то вчасно не передавши владну естафету наступникам, повертатися до діяльності, що передувала вимушеному революційному адмініструванню стає і не бажано і не можливо. Далі: шлях до бюрократичної держави з державною монополією на засоби виробництва. Вже сам пролетар наділяє особливими функціями особливих людей, вже, щоправда, "зі своїх". І загальнолюдська емансипація знову... віддетермінована.

Навряд чи єдину причину такої "консервації" слід шукати у "владі, що розбещує", "спецпайках", магазинах "Берізка" для партноменклатури та інших атрибутах "слуги народу". Цікавою у цьому сенсі є думка С.Боброва про те, що революційна практика – це не зовсім те ж саме що і практика розбудови чогось нового. Саме на недостатню теоретичну підготовку та компенсацію її перенесенням методів революційно-підпільної роботи на мирне постреволуційне життя він пояснює подальші проблеми зі здійсненням ідеалу суспільства дійсного гуманізму, що його зазнали перші дійсні революціонери.

Тут, нам видається, слід повернутися до другої заявленої проблеми: антиномічності цілей виховання (найбільш концентровано сформульованої радянським філософом А.С.Арсеньєвим): адже здобувши (у нелегкій, незрідка – смертельно небезпечній, боротьбі) домінуюче становище у всіх без винятку сферах життя ще допоки класового суспільства в т.ч. і у найважчій – сфері виховання, постала проблема того, кого виховувати: "виховувати людину як особистість (необхідну передумову і результат суспільства дійсного гуманізму – Г.Н.), або як робочу силу (що на першій стадії суспільства дійсного гуманізму (при соціалізмі) ще не втратила свою актуальність – Г.Н.), як культурно-історичного суб'єкта або як спеціаліста-професіонала?" [Див: Философско-психологические проблемы развития образования. – М.: Педагогика, 1981].

Другою засадничою передумовою віддетермінування суспільства дійсного гуманізму та як результат – утвердження домінування соціалістичної бюрократії, на нашу думку, стало вирішення проблеми цілей виховання на користь "спеціаліста-професіонала", який є успішним та ефективним лише за однієї умови – існування буржуазного суспільства. А, значить, з необхідністю існування ситуації відчуження та експлуатації. І такі умови йому були забезпечені... самою же соціалістичною бюрократією, яка врешті решт, коли час прийшов, доволі легко стала бюрократією буржуазною... Без зайвих мук та страждань.

Наразі симбіоз "недовідмерлої держави" та "вихованого спеціаліста" видається фактом (аргументом на користь) неможливості альтернативи капіталістичному суспільству та хибності наукової філософії. Що, стосовно альтернативи та хибності, м'яко кажучи, не відповідає дійсності. Звісно, якщо розуміти, що "дійсність – то є співпадіння сутності та існування" (Г.В.Ф.Гегель).

НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК КОНЦЕПТ СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЯ

Несмотря на то, что общество является наиндивидуальным образованием, его функционирование предполагает постановку и реализацию целей, которые, с одной стороны, имеют общественно значимый характер, а с другой – воплощаются в жизнь деятельностью всех членов социума. Одной из таких крайне важных целеустановок советского общества на всем протяжении его существования было формирование нового человека. Сам термин "новый человек" возникает значительно раньше. Его становление связано с периодом раннего Возрождения. Свой вклад в разработку этого понятия-образа внесли авторы утопических концепций будущего Т. Мор и Т. Кампанелла, представители эпохи Просвещения, социалисты-утописты начала XIX века К. Сен-Симон, Ф. Фурье, Р. Оуэн, русские революционеры-демократы XIX ст. В советском государстве и обществе выражение "новый человек" становится составляющей официальной идеологии – марксизма-ленинизма. Оно активно используется в документах КПСС и правительства, пропагандистской работе, системах образования и воспитания, исследованиях обществоведов. Формирование нового человека провозглашается в Программе КПСС одной из трех – вместе с созданием материально-технической базы и становлением нового типа общественных отношений – важнейших задач строительства коммунизма.

Если попытаться специально проанализировать содержание термина "новый человек" в официальных партийных и советских документах, исследованиях обществоведов, то можно сделать такие выводы:

1. Он используется не как научное понятие, а как концепт, т.е. понятие-образ. Хотя это и удивительно, но строгие с логической точки зрения дефиниции данного термина отсутствуют. Речь идет об индивиде, обладающем максимально развитыми биологическими и социальными качествами, лишенным негативных характеристик, пребывающем в гармонии с самим собой и окружающим миром, созидающим добро, готовым к самопожертвованию ради других и общества в целом. Такое содержание есть само собой разумеющимся. Новый человек формируется, воспитывается сейчас. Биологически, прежде всего на уровне физиологии, он ничем не отличается от современных людей. Кстати, в советской литературе жесточайшей критике подвергаются идеи расовой чистоты и евгеники. Новый человек не "выращивается" специально в тепличных условиях, он становится таковым под влиянием всех факторов природной и социальной действительности. Это "рождение" – сложный и длительный процесс, предполагающий включенность индивида в бытие социума на основе практики. Здесь крайне важна взаимная заинтересованность в достижении данной цели как каждого отдельного человека, так и общества на уровне микро и макросреды его бытия. При этом приоритет отдается каналам целенаправленного влияния на духовный мир индивида, прежде всего образованию и воспитанию. И первое

и второе, последнее особенно, функционируют в рамках официальной государственной идеологии – марксизма-ленинизма. Идеологический компонент формирования нового человека заявляет о себе довольно сильно.

2. Новый человек – индивид, живущий в совершенном – коммунистическом – обществе, хотя его формирование происходит в условиях социалистических общественных отношений. Процесс формирования – это становление новых мер: качественно иного человека и качественно иного общества. Одно обуславливает другое и наоборот. В коммунистическом обществе нет пережитков прошлого ни в одной из сфер жизни. Здесь каждый индивид достоин социума, а социум гордится своими членами. Они созидают его свободной творческой деятельностью, реализуя свои задатки и способности. Свободное развитие каждого является условием свободного развития всех. Идея воплощения рая на земле чертовски хороша и привлекательна, правда, совсем не обозначены временные параметры ее реализации, как и параметры нового человека. Они весьма абстрактны в содержательном плане и совсем не обозначены в плане количественном. В советской обществоведческой литературе наиболее предметно представлен Моральный кодекс строителя коммунизма, в котором отдельными пунктами выделены нравственные черты личности, стремящейся быть новым человеком. Однако, нельзя забывать, что эти черты касаются трансформирующейся личности, а не конечного процесса происходящих изменений. Понять, каким требованиям должен соответствовать новый человек невозможно. На мой взгляд, это вполне естественно, ибо предмет разговора, хотя и имеет под собой объективную почву, во многом надуман. Так бывает всегда, когда силой сознания создаются объекты, обладающие чертами идеала. Здесь вполне приемлемо использовать еще один термин – виртуальный объект. Новый человек в советском обществоведении – это образ идеальной личности, живущей в идеальном обществе. А в содержании любого идеала абстрактное всегда преобладает над конкретным.

3. В литературе кроме термина "новый человек" широкое "хождение" имеют другие понятия, имеющие к нему прямое или опосредованное отношение и конкретизирующее его содержание: "всесторонние, гармонически развитая личность", "гармоническая личность", "коммунистический идеал человека", "личность будущего", "советский человек", "передовой человек", "социалистический тип личности", "личность периода развитого социализма" и др. Все эти термины также являются концептами. В подавляющем большинстве случаев они используются без попыток определения их смысловых полей, многие – как синонимы. Если же обращается внимание на их специфику, то делается это не путем дефиниций, а через выделение отдельных моментов содержания. В их содержании и специфике использования чрезвычайно велика доля идеологии. Особого внимания заслуживает термин "всесторонние, гармонически развитая личность". Он используется в Программе КПСС, многих других официальных документах (материалах партийных съездов и пленумов, постановлении правительства, решениях других советских органов). С одной стороны, это понятие является синонимом термина "новый человек", а с другой – уточняет, конкретизирует его содер-

жание. Акцент делается не на родовое качество, а на социальную ипостась человека – его личностное бытие. В литературе предпринимались, и не раз, в целом плодотворные попытки рассмотреть содержание и специфику взаимосвязи понятий "всестороннее развитие" и "гармоническое развитие". Замечу, что идея гармонического развития личности значительно древнее идеи нового человека. Возникает она еще в античности.

Ю.В. Павлов, канд. филол. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
Pavlov_Yuri@ukr.net

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СИНЕРГЕТИКИ В СОЦІОІСТОРИЧНОМУ ПІЗНАННІ

Кризовий стан сучасної гуманітарної науки, передусім в площині випрацювання адекватних викликам часу гносеологічних стратегій і пізнавальних підходів до дослідження нової соціоісторичної реальності, репрезентованої в літературі як постнекласичний етап історичного буття людства стає предметом уваги багатьох вітчизняних та зарубіжних вчених. В рамках історико-філософської рефлексії відбувається перегляд попередніх, класичних методологічних парадигм конструювання історичної дійсності, які поступово втрачають у новому історичному просторі свій універсально-методологічний характер. Пошук шляхів оптимізації пізнавальної діяльності є спрямованим на створення якісно нової методологічної позиції, що акумулювала в собі найкращі здобутки наукового знання минулого, включивши їх в пізнавальну практику сучасності.

Одним із провідних напрямків сучасного наукового знання, в межах якого відбувається цей процес, стає синергетика, яка позиціонує власні пізнавальні стратегії в якості універсальної наукової методології, що "придатна" до застосування не лише в площині прикладних дисциплін, а й в рамках проблематики наук соціогуманітарного профілю. Відбувається інфільтрація понятійно-категоріального апарату синергетики в структури гуманітарного знання і, одночасно, мають місце спроби використання математичних моделей синергетичної теорії нелінійних динамічних систем і математичної теорії хаосу для дослідження проблем соціальних наук.

Фактично, "вирастаючи" з постмодерністської традиції розгляду історичної практики людства, синергетика "переносить" в свої пізнавальні конструкції ідеї нелінійності історичного процесу, поліваріативності розвитку подій і явищ, індетермінованості історичної практики, заперечення причинно-наслідкової взаємодії. Під сумнів ставиться цілісність (єдність) всесвітньо-історичного процесу, його прогресистська спрямованість. Стержневий принцип класичної історичистської методології – діалектичний характер суспільно-історичного розвитку (перехід від нижчих форм суспільного буття до вищих), репрезентований, передусім, в теорії суспільно-економічних формацій, замінюється в рамках синергетики принципом можливої варіативності.

Апелюючи до своїх висхідних постулатів, синергетика намагається розглядати історію як складну нелінійну систему, в якій присутній розвиток і ди-

наміка. Але, на відміну від класичного історизму, де розвиток мав поступальний характер і був причинно-наслідково зумовлений, в рамках синергетичної моделі він розглядається як спонтанність, перехід від одного стану існування системи до іншого. Сама нелінійність системи визначає потенційні варіанти її подальшого існування, разом з тим вони не можуть бути задані наперед. Це яскраво ілюструється в рамках синергетичного концепту "народження порядку з хаосу". Суть його полягає в наділенні хаосу внутрішньою "творчою силою", здатною породжувати новий стан порядку, який потім знову трансформується в хаос, але вже на більш складному рівні буття системи. Власне, стан порядку, як і стан хаосу – це лише окремі елементи функціонування системи. Вибір шляхів подальшого існування "історичної системи" залежить від внутрішніх процесів в ній, поза зовнішнім впливом на неї.

Класична парадигма бачення історичної еволюції базувалася на уявленні про жорстку причинно-наслідкову детермінацію, взаємозв'язок всіх чинників і факторів, що впливають на розвиток людського суспільства. Момент випадковості, спонтанності, непрогнозованості "виносився за дужки", розглядався як такий, що не здійснює суттєвого впливу на історичний поступ, окремі, локальні дії індивідів не могли визначати еволюційний рух людства. Періоди кризи, розбалансованості елементів єдиної історичної системи трактувалися в класичній моделі як негативні, як такі, що порушують внутрішню логіку історичного процесу і мають бути обов'язково подолані. Натомість в постнекласичних (синергетичних) уявленнях про історію надзвичайно важлива роль відводиться саме таким періодам "нестабільності", коли порушується причинно-наслідковий взаємозв'язок і людство змушено реагувати на виклики часу, "обираючи" з можливих варіантів подальшого розвитку найкращий.

На думку більшості сучасних апологетів соціосинергетичного підходу, лінійність, спрямованість історичної динаміки (в значенні визначеності вектору руху) в історичній практиці людства зустрічається дуже рідко. Натомість, фактор непередбачуваності, спонтанності в поведінці "історичної системи" починає домінувати, проявляючи себе у впливі т.з. "незначних причин" на функціонування системи. Яскраві приклади цього – функціонування держав в періоди соціальних потрясінь, воєн, революцій, природних катаклізмів тощо. В такі моменти надзвичайно посилюється роль і значення особистості в історії, яка своєю волею може змінити хід подій, "перенаправити історичну енергію" в інший напрямок.

Це і є час "біфуркаційного максимуму", коли система знаходиться в стані нерівноваги, коли "не працюють" старі детермінації, а нові ще не створені. Формується своєрідне "поле можливостей", в рамках якого відбувається становлення нового системоутворюючого фактору, окреслюється перспектива подальшого розвитку, визначається новий вектор соціального руху. Впорядкованість і закономірність в такі моменти щезає, соціальна система самоорганізується (точніше – "переорганізується"), а рушійні сили цього можуть бути взагалі не проявлені, або не є настільки яскраво виражені. Хаос в цих "точках біфуркації" породжує новий порядок, який визначається лише як певний, тимчасовий етап функціонування даної системи. Варіативність шляхів подальшого розвитку історії зумовлюється наявністю внутрішньої здатності у системи до самоорганізації і самовідновлення в нових формах.

Репрезентована в рамках синергетичного підходу модель соціоісторичного розвитку являє собою альтернативу як класичній (лінійній) теорії так і некласичній (постмодерністській) версії історичного процесу. Закономірно, що більшість її засадничих принципів і положень викликали різні оцінки в середовищі істориків, філософів, соціологів тощо. Прихильники постнекласичної парадигми, відзначаючи великий методологічний та евристичний потенціал синергетичної пізнавальної моделі стверджують, що вона акумулює здобутки як класичного так і некласичного підходів поза абсолютизацією жодного з них. Так, на їх думку, в рамках синергетики фактично "знімається" невирішеність класичного питання про закономірність і випадковість в історичному розвитку, знаходять власне тлумачення проблеми історичного детермінізму, природи соціальних криз, отримує нову інтерпретацію проблема рушійних сил та ролі видатних постатей в історії, відкриваються широкі можливості в сфері соціально-історичного планування та прогнозування. Важливими для синергетичної теорії історії також стають проблеми критеріїв та спрямованості суспільного прогресу та універсальності соціальних ідеалів, що були "винесені за дужки" в межах постмодернізму. Особливої ваги і значення набуває проблема коеволюції – співіснування людини і природи в контексті відповіді на питання про необхідність втручання людини в природне середовище та його перетворення. Вирішення цих та інших питань в рамках синергетичних пізнавальних практик дасть можливість вийти за межі жорсткої причинно-наслідкової детермінації класики і уникнути аморфності, розмитості, суб'єктивності, притаманних постмодерністським моделям пізнання історичної дійсності.

Закономірно, що входження синергетики в гуманітарну сферу в цілому та в площину історичних досліджень зокрема ще сприймається багатьма вченими досить негативно. Але позитивним є той факт, що сама синергетика виступає тут не як універсальна, генералізуюча теорія історичного процесу, а лише як одна з можливих моделей пояснення проблем історичного буття людства, внутрішньо інтегрована в гносеологічні конструкти історичних дисциплін. Можливості та евристичний потенціал синергетики в історичному пізнанні надзвичайно великі, особливо в сфері соціального прогнозування, моделювання варіантів розвитку подій, виявлення скритих механізмів та детермінант суспільно-історичної практики, разом з тим його не варто абсолютизувати, щоб не повторювати методологічних помилок минулого і адекватно реагувати на сучасні виклики історії.

Е.В. Пашко, магістр, БГЭУ, Мінск, Беларусь*
isgo@bseu.by

КРОСС-КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Приступая к исследованию кросс-культурного взаимодействия в современном мире, следует обратиться к рассмотрению феномена глобализации

* Рецензент – д-р филос. наук, проф. Яскевич Я.С.

и выделить те сферы этого процесса, для которых наиболее характерно культурное взаимодействие.

Глобализация является одним из понятий, наряду с глобализмом и глобальностью, которое характеризует современные тенденции, наблюдаемые в политической, экономической, информационной и культурной сферах. Опираясь на разделение немецким исследователем Ульрихом Беком понятий "глобализм", "глобальность", "глобализация", мы определим глобализацию как наличие "процессов, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности" (Бек У.)

В исследованиях глобализации экономика, политика, культура рассматриваются порою как органично взаимодействующие сущности. Тем не менее, разделение экономической, политической, информационной и культурной составляющих глобализационных процессов вполне условно, но и не безосновательно. В связи с целью нашего исследования мы сконцентрируем свое внимание на культурной и политической сторонах глобализации, так как они наиболее глубоко взаимовлияют друг на друга и взаимосвязаны в контексте кросс-культурного взаимодействия в современном мире. Экономическая сторона глобализации в контексте межкультурного взаимодействия может быть рассмотрена с нескольких сторон: в связи с идеологией неоллиберализма и статуса либеральных ценностей; в связи с особым влиянием экономического фактора на формирование глобального мирового сообщества. При этом следует отметить, что в этом процессе наиболее важную роль играет развитие информационных технологий, выступая каналом коммуникации для различных сторон человеческой деятельности (экономической, культурной, политической и т.д.).

Подобные утверждения о проявлении глобализационных процессов не снимают проблемы конкретного взаимодействия различных культурных сообществ в рамках внутривнутриполитического, внешнеполитического, межконфессионального диалога или полилога, что составляет ядро любого конструктивного межкультурного взаимодействия. Хотя кросс-культурное взаимодействие и осуществляется отчасти благодаря рыночным отношениям, но нельзя убирать со счетов особое влияние социокультурных и политических факторов на процессы интеграции и миграции населения в последнее столетие.

Исследование проблемы кросс-культурного взаимодействия в контексте глобализации связано с многообразием значений культуры. Юрген Хабермас отмечает, что из всего множества определений понятия культуры в современном контексте следует учитывать две позиции. С одной стороны, культура – это общее понятие степени развития человеческой духовной, эстетической деятельности и мысли. С другой стороны, культура – это то, что нас соотносит с традицией жизненной практики, вкуса, мышления, субъективного отношения ко времени и пространству. Когда мы говорим о кросс-культурном взаимодействии, мы опираемся на второе значение культуры, данное Ю. Хабермасом. Если культура как понятие степени развития чело-

веческой деятельности и мысли является объединяющим и универсальным принципом, то в культуре как определенной "точке зрения", в которой осуществляется выявление позиций отдельного человека и определенного сообщества по отношению к различным сферам его существования, господствует разделяющий и отделяющий друг от друга принцип в культуре. Такое понимание культуры является тем, что в последние десятилетия называют идентичностью. Нельзя не согласиться с позицией Сейлы Бенхабиб, которая, размышляя над проблемами культуры и политики в современном мире, пишет, что "культура стала общеупотребительным синонимом идентичности, ее характерным и определяющим признаком". Однако, по мнению Я.С. Яскевич, следует учитывать, что "национальная, как и культурная, идентичность не является чем-то раз и навсегда данным, неизменным: она имеет склонность зарождаться и исчезать, переживать процесс трансформации и быть все время в развитии".

Таким образом, современный этап глобализации актуализирует проблему как межкультурного взаимодействия разных стран и народов, так и проблему национальной идентичности, сохранения национальных интересов и приоритетов в контексте глобализационных процессов. Кросс-культурное взаимодействие, поиск механизмов самоидентификации и самоопределения детерминируют внутриполитические решения в области интеграции, миграции, взаимопризнания, самодостаточности и межкультурного диалога.

Т.А. Пода, асп., НАУ, Київ*

ПОЛІТИЧНА СКЛАДОВА ПОСТМОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Сучасний світ знаходиться в стані постійних змін та трансформації, втрачає статичність та стабільність під впливом глобалізаційних процесів. Як зауважує Л.С. Воробйова, глобалізація – це етап розвитку соціальної реальності, котра бере початок в кінці ХХ століття і характеризується виникненням нових структур загальносвітового масштабу (економічного, політичного, інформаційного, зв'язку та транспорту тощо), які визначають появу відповідних функціональних відносин між різними соціальними системами (міжнародні організації, держави та їхні зв'язки тощо) і окремими людьми.

Трьома "китами", на яких тримається будівля сучасного соціуму, можна вважати інформатизацію, медіатизацію та технізацію, також виникає феномен кібервіртуальності, під якою розуміється електронно-технічний тип віртуальності, що є результатом технічної творчості соціальних суб'єктів з використанням як комп'ютерної техніки та технологій, так і інформаційно-комунікативних технологій. Усе це актуалізує необхідність соціально-філософського осмислення трансформаційних процесів у суспільстві – соціально-політичних, духовно-культурних, економічних тощо. Світоглядним вираженням сучасності вже декілька десятиліть вважається постмодерна філософія, яка й виникає з приходом

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Куцепал С.В.

нової епохи, що визначається глобальними історичними змінами у сприйнятті світу, людини, соціуму, мислення та виробництва. У світлі постмодерної парадигми сучасна епоха характеризується переважанням політичного над соціальним, коли всі соціальні інститути, усі великі цінності та глобальні цілі, що створювалися в попередні епохи, поступово втратили свій зміст. Тому варто погодитися з думкою А. Турена про те, що найбільш наочною формою панування політичної дії над соціальною є тероризм, оскільки він формується на перехресті старих соціальних рухів, які стали більш ідеологічними, ніж практичними, та реакцій на кризу держави.

Список авторів, котрі досліджують постмодерну проблематику, досить обширний. Це і представники західної філософської думки (В. Вельш, П. Козловські, Г. Кюнг, С. Сулейман, І. Хассан та ін.), і росіяни – Л. Андрєєв, О. Вайнштейн, С. Зєнкін, Г. Косіков, В. Куріцін, Л. Маркова, Л. Філіппов, А. Якимович, і вітчизняні філософи – Г. Заїченко, В. Лях, В. Лук'янець, О. Соболев, В. Табачковський, І. Цехмістро, В. Ярошовець, М. Савельєва, О. Хома, В. Окороков та ін.

Варто зазначити, що постмодерна філософія досить вдало поєднується з теорією індустріального суспільства, оскільки обидві вони розглядають дотичну проблематику. Тому доречно назвати основні риси індустріального суспільства, які виділяє відомий західний соціолог Р. Арон. До них належать: науковий характер організації суспільства, досягнення матеріального достатку, збільшення в національному продукті ваги промисловості і, відповідно, зменшення частки сільського господарства, ліквідація війни як способу збагачення, і, нарешті, в індустріальному суспільстві форма власності на засоби виробництва вже не має принципового значення. Подібні думки висловлює й відомий французький філософ Ж. Бодрійяр, характеризуючи західне суспільство як "суспільство споживання". Французький мислитель наполягає на тому, що споживання – це не знищення "певної" споживчої вартості, а праця по розширеному відновленню споживчої вартості як абстракції, як системи, як універсального коду корисності є розширеним виробництвом усієї системи мінової вартості.

Серед багатьох складників постмодерної філософії, зупинимось на її політичному аспекті та визначимо пріоритетні проблеми сучасної політики, що мають вирішуватися у парадигмі постмодерної філософії.

Перш за все, це зміна під впливом глобалізаційних процесів сутність та образ традиційної держави, остання як інститут підринається розвитком та зміцненням наднаціональних структур (ООН, Світовий банк, ЮНЕСКО, СОТ тощо), а також процесом регіоналізації, коли відбувається ерозія влади національної держави (держави-нації), яку досить наполегливо "відщипують" регіони і органи місцевої влади та самоврядування".

По-друге, це проблема тероризму, який постає важливим чинником формування нового світового порядку, що безпосередньо впливає на світові політичні процеси і є наслідком так званого "цивілізаційного розламу" (С. Хантінгтон). породженого конфліктом духовно-ціннісних систем країн європоцентристського та "третього" світу.

По-третє, проблема, пов'язана зі збільшенням розриву у рівні життя між розвиненими та відсталими країнами. Якщо для економічно розвинутих країн глобалізація сприймається як норма та благо, то для більшості країн та народів вона перетворилася на засіб денационалізації, поставила під загрозу існування національної культури, котра не витримує натиску "масової" культури, вестренізації та американізації.

По-четверте, виникає "нове інтелектуальне розшарування" (В.Іноземцев), яке подібне до класового і розколює середній клас, котрий оголошується основою стабільності сучасного суспільства. Суспільство розколюється на "символічних аналітиків" та "людей другого сорту", що нездатні до роботи в сфері високих технологій в умовах інформаційного суспільства.

І, нарешті, видається важливим той факт, що соціальна структура сучасного суспільства з необхідністю реагує на процеси політичних трансформацій, які інколи можуть стати джерелом соціальних конфліктів та суперечностей. У цьому випадку значно зростає роль та значення політичної соціалізації, яка прагне забезпечити сталість суспільства та політичної системи, або, навпаки, призводить до радикальних, але необхідних з точки зору забезпечення національної безпеки та захисту національних інтересів змін в існуючій політичній системі.

Як бачимо, виникає нагальна потреба вироблення адекватної політичної ідеології для вирішення зазначених проблем. При виробленні такої ідеології необхідно використовувати методологію та категоріальну базу постмодерної філософії. оскільки саме у рамках постмодерної парадигми можна знайти відповіді на основні запити сучасності.

М.В. Рябінчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
m.rabinchuk@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ ДИЛЕМ КОЛЕКТИВНОЇ ДІЇ ЧЕРЕЗ СПОНТАННЕ ВИНИКНЕННЯ НОРМ СПІВПРАЦІ

Соціокультурні чинники вагомо впливають на економічну успішність. Поширені норми співпраці та дифузна довіра спрощують економічну взаємодію як в межах окремої спільноти так і поза її межами. Але водночас постає проблема: яким чином подібні норми та довіра можуть бути напрацьовані виходячи з позицій теорії раціонального дієвця, що передбачає у даному випадку виникнення дилем колективної дії.

Суть того, що називають дилемами колективної дії можна висловити наступним чином: індивіди, діючи раціонально не можуть дійти рішення про співпрацю. Результати співпраці є в інтересах даних індивідів, але через першочерговість власного егоїстичного інтересу і врахування можливості опинитись обманутих індивідів, раціонально зважуючи ризики, приймають рішення не співпрацювати. За відсутності довіри та взаємних гарантій інди-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Яшук Т.І.

віди цілком раціонально відмовляються від співпраці, що принесла б їм користь. Індивіди не здатні координувати власні дії, через що зазнають збитків.

Але врешті на практиці ми маємо масу прикладів ефективної співпраці. Яким чином це можливо? Вирішити дану задачу намагається "теорія ігор". В її межах пропонується кілька дилем схожого типу: "дилема в'язнів", "трагедія громадських земель", використання загальних ресурсів – "трагедія загально-го", та ін. Теорія ігор формулює проблему наступним чином: як раціональним індивідам вдається прийти до норм співпраці, що максимально збільшують добробут, якщо цих індивідів сповнює бажання порушити спільне рішення і відмовившись від співпраці самотужки досягати деяких особистих вигод.

Звернемо увагу на так звану "дилему в'язнів", навівши одне з її формулювань. Двоє в'язнів домовляються про спільну втечу. Якщо вони діятимуть спільно, то втеча вдасться. Але перший з них вважає, що якщо виконуватиме свою частину договору, то інший доповість про втечу охоронцю, щоб отримати винагороду. А якщо другий дотримуватиметься своєї частини договору, то перший неодмінно доповість охоронцю, реалізуючи свій егоїстичний інтерес. Тобто рівновагою Неша – найкращою стратегією у цій грі з "ненульовою" сумою буде варіант зради. Досягнення рівноваги Неша приводить до гірших результатів, аніж співпраця. Теорія ігор доходить висновку, що у разі коли розглянувши дилеми є одноходовим (тобто учасники зустрічаються лише одного разу) – то її вирішення є неможливим. Як вказує Роберт Аксельрод [Axelrod Robert, Hamilton William D. The Evolution of Cooperation // Science. – 1981. – Vol. 211. – P. 1390–1396], спільне рішення може бути досягнуто лише в повторюваній (ітерованій) грі, коли одні й ті ж гравці змушені повторно взаємодіяти один з одним, скеровуючись при цьому стратегією "око за око, зуб за зуб", тобто "співпраця за співпрацю, обман за обман". В довгостроковому плані стратегія співпраці дає більшу індивідуальну віддачу, аніж стратегія зради. Як зазначає Френсис Фукуяма: "якщо ви знаєте, що вам доведеться працювати в одній і тій же групі людей тривалий час... то у ваших інтересах діяти чесно. В такій ситуації норма взаємності з'явиться спонтанно, оскільки репутація чесної людини стає перевагою" [Фукуяма Ф. Великий разрыв. – М.: АСТ, 2008. – С. 235]. Таким чином співпраця, обумовлена нормами взаємності виникає лише як наслідок минулих співпраць, коли напрацьовані норми стають культурними артефактами.

У відповідь на питання "чому співпраця виникає у супереч негативній логіці колективної дії?" Роберт Патнам вказує на роль формальних інституцій в подоланні дилем колективної дії. На його думку наявність ефективних формальних інституцій здатна зменшити витрати на моніторинг та пильнування за дотриманням угод, а отже збільшити рівень довіри в суспільстві. Залишається також питання: як і навіщо створюються формальні інституції, котрі допомагають подолати проблеми колективної дії? Патнам уточнює дану ситуацію тією обставиною, що інституції навіть в межах однієї держави, з єдиним законодавством можуть мати різний успіх. Дане питання не може бути вирішене без залучення уявлень про довіру та соціальний капітал: "успіх у подоланні дилем колективної дії ... залежить від широкого соціального сере-

довища в межах якого відбувається будь-яка конкретна гра. Добровільну співпрацю легше підтримувати в спільноті, що має значні накопичення соціального капіталу у вигляді норм взаємності та мережі громадянської активності" [Патнам Р. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії. – К.: Основи, 2001. – С. 204].

Отже, дилеми колективної дії на думку Патнама можуть бути подолані лише завдяки необхідному рівню довіри між індивідами. Залучення третьої сторони є неадекватним вирішенням таких дилем. 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 переважають 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. Погляд на утворення соціального капіталу як вирішення дилем колективної дії на нашу думку є надзвичайно вдалим, адже виявляє прозорі механізми формування соціального капіталу і є застосовним для різних типів суспільств, незалежно від їх культурних особливостей.

Елеонора Остром, що приводить у своєму дослідженні спільнот близько п'яти тисяч випадків самоорганізації, зокрема довкола ресурсів у спільному користуванні [Ostrom E. Governing the commons: The Evolution of Institutions for Collective Action. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990] зауважує, що інституціям, для подолання негативної логіки колективної дії необхідно мати чітку визначеність інституційних меж, участь сторін у визначенні правил гри, наявність диференційованих кар для порушників, наявність недорогого механізму розв'язання конфліктів. Але такий варіант навряд чи прийнятний для крупних груп, з великою кількістю членів. Проте основний висновок Остром у тому, що в своїй історії людські спільноти, різноманітні культурно і часово, знаходять вихід з "трагедії загального" (як варіанту гри "дилема в'язнів" на багатьох дієвців): при цьому не вдаючись ані до приватизації ресурсів (варіант, що доводиться зокрема економістам) ані через залучення ієрархічних регулятивних органів (як це пропонує Гарет Гардін [Hardin G. The Tragedy of the Commons // Science. – 1968, December 13. – Vol. 162, No. 3859. – P. 1243-1248]). Ці рішення можуть бути знайдені через раціональне творення неформальних та іноді формальних норм та правил спільного використання ресурсів, за рахунок ітерацій спільної кооперації.

Але існують певні обмеження щодо мереж та самоорганізації. Границі спонтанності обумовлює: великий розмір груп (складність в моніторингу поведінки кожного); нечіткість кордонів групи (що може стати причиною високої "транзитності" в межах групи, та нечіткої ідентифікації її членів); низька імо-

вірність повторної взаємодії (через що люди не турбуються про власну репутацію серед інших членів групи); відсутність первинних культурних норм (що послужили б первинним об'єднуючим фактором, і забезпечило б єдину мову культури); несправедливість встановлених норм (а отже закріплення домінування однієї групи над іншою); непрозорість норм (норма може бути незрозумілою для деяких індивідів, особливо чужинців відносно даної спільноти, через що вони можуть бути несправедливо звинувачені в її невиконанні); тривале існування поганого вибору (коли контр-продуктивні норми продовжують існувати завдяки традиціям, що виявляється як "залежність від шляху" – тобто обумовленість соціальних взаємовідносин історією та традицією).

*І.М. Савицька, асп., НУБіП України, Київ
isavitskaya@gmail.com*

СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ЯК ПРОЯВ ІНДИВІДУАЛЬНОГО В СУСПІЛЬСТВІ

Актуальність дослідження проблем свободи особистості викликано насамперед розвитком можливостей створення сприятливих умов її самореалізації в суспільстві. Метою такого процесу є формування цілісної концепції індивідуальної свободи особистості, яка б наповнювалася конкретним змістом, відображала б реальну діяльність індивіда як особистості і як члена суспільства. Тому в контексті соціально-філософської теорії свободи особливого сенсу набувають проблеми індивідуальної, особистісно орієнтовної свободи та становлення індивідуального в структурі особистості, розглянутої в умовах трансформації соціальної системи.

Постає практичне завдання пошуку співвідношення між теоретичним дослідженням загальних тенденцій розкриття змісту індивідуальної свободи особистості і аналізом практичних форм її реалізації у сучасному українському суспільстві.

З позицій сучасної науки свобода розуміється не тільки як можливість індивідуальної самореалізації особистості у світі, але й як її невід'ємне право на вільний, індивідуальний вибір життєвих цінностей і світоглядних уявлень. Свобода характеризує сутність людини і її існування, стан та можливість мислити і діяти відповідно до своїх інтересів та бажань. Становлення та розвиток індивідуальної свободи зумовлені внутрішніми потребами розвитку, як самої особистості, так і суспільства в цілому.

Індивідуальна свобода особистості – один з визначальних критеріїв вільного суспільства, важливий показник цивілізаційного підходу до соціуму як в його ретроспективі, так і в перспективному баченні. Однією з провідних рис розвитку сучасного суспільства є значне посилення особистісного, індивідуального підходів до розуміння людського буття, що й актуалізує філософську проблему індивідуальної свободи. Вільна особистість виступає основою демократичного суспільства.

Індивідуальна свобода дає можливість діяти відповідно до своїх інтересів і уявлень, створює умови здійснювати власний, індивідуальний вибір, володіє максимальною кількістю можливостей для задоволення потреб розвитку і самовираження особистості. Механізм реалізації індивідуальної свободи соціуму проявляється у тому, наскільки різноманітно інтерпретується індивідуальність, як в рамках окремої особистості, так і суспільства в цілому.

Поряд із темою індивідуальної свободи постає проблема вибору як способу її реалізації. Філософська інтерпретація проблеми індивідуального вибору має великий теоретичний і практичний потенціал, тому що саме індивідуальний вибір є сутнісною характеристикою індивіда та його індивідуальної свободи. Можливість особистості здійснювати власний, індивідуальний вибір розкриває сенс індивідуальної свободи, конкретизує її значення. В першу чергу проблема індивідуального вибору сприяє становленню індивідуальної свободи особистості. Особистість за своєю природою – цілісний, системний і структурований конструкт, який є відтворенням сукупності суспільних свобод, що характеризують конкретно-історичне суспільство. Суспільна система впливає перш за все на загальні умови самореалізації індивіда. В свою чергу становлення особистості, прояв її індивідуальності є визначальним компонентом розвитку демократичного суспільства.

Індивід, його індивідуальна свобода є ключовим елементом суспільного життя. Збереження та зміцнення власного Я як гарантія індивідуальної свободи – це особистісна, світоглядна проблема розвитку людського індивіда в цілому. Індивід як суспільна істота, що є носієм колективного (суспільного), може виступати і як самобутня індивідуальність, здатна усвідомити і реалізувати власні потреби та інтереси. Індивідуальність – це цілісна особистість, яка характеризується власним ставленням до суспільства і проявляється в самореалізації.

Отже, дослідження проблем свободи особистості потребує розгляду проблеми індивідуального вибору особистості, різноманітних форм прояву індивідуального в умовах поглиблення міжособистісної взаємодії, місця і ролі індивідуальної свободи в розвитку соціальної системи. Життя людини в суспільстві вимагає дотримання загальноприйнятих правил, норм колективної (суспільної) свободи та поряд з цим кожний має право на свій власний індивідуальний вибір, індивідуальну свободу, яка є необхідною умовою самореалізації особистості. Тому забезпечення соціальних передумов для самореалізації особистості і перш за все її прагнення до свободи як суспільної, так і індивідуальної є основною метою демократичного суспільства.

І.П. Саволайнен, канд. філос. наук, ст. викл., КНТЕУ, Київ

ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІР ЛЮДИНИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Формування особистості є складний соціально-духовний процес, в якому домінуючу роль відіграє культура. Задля такої цілі використовуються не лише традиційні форми передачі досвіду від покоління до покоління, а й будь-які технічні пристрої, в т.ч. комп'ютер, які спрямовані на розвиток творчого

відношення людини до світу. Передача соціального досвіду здійснюється постійно, оскільки спадкоємність поколінь постає як чинник загального зв'язку. Завдяки цьому відбувається утримання та засвоєння новими поколіннями численних елементів минулих культур, матеріальних та духовних цінностей минулого. При цьому засвоєння щоразу відбувається на вищому, новому рівні, передумовою якого є неминучий розвиток і збагачення отриманого досвіду, перехід його на якісно вищий щабель.

На порозі третього тисячоліття виникли і широко впроваджуються технологічні досягнення, котрі дозволили перетворити на реальність багато чого з того, що здавалося принципово нездійсненним в ХХст. Оцифрування аудіо-візуального зображення, швидкісне передача та отримання інформації з використанням штучних супутників, автоматизований переклад текстів, використання новітніх технологій на виробництві, в політиці, науці, мистецтві все це кардинально вплинуло та традиційні форми спілкування, а разом утворення нового інформаційного поля Землі.

Інформованість особи як фактор її соціалізації впливає на розвиток та формування саме вільної людської особистості. Але людина тут постає не як абстрактний об'єкт, а конкретний представник культури, релігії, нації, етнічної групи. І саме через таку систему координат ми можемо зрозуміти багатомірність та складність її зв'язків із зовнішнім світом, суспільством, людством загалом. Індивід одночасно постає і як об'єкт, і як суб'єкт процесу творення.

Сьогодні деякі вчені ототожнюють рівень культури з кількістю інформації, яка доступна людині для практичного застосування. З цієї точки зору, прогрес культури співпадає з накопиченням інформації та її розповсюдженням. Але не слід забувати, що сьогодні одна людина дізнається за один день більше ніж її попередник, який жив у савані за все життя. Інформаційні системи акумулюють величезний інтелектуальний капітал, який при правильному його застосуванні може сприяти вирішенню самих найрізноманітніших проблем.

Розмиваючи культурні й релігійні позиції, індустрія інформаційних технологій перетворюється на домінуючу сучасної світової культури. Вона активно проникає у матеріальне виробництво, науку, культуру, повсякденний побут людини.

Індустрія інформаційних технологій з її високою інтенсивністю і гігантськими обсягами інформаційних обмінів, з її радикальними трансформаціями найпотужніших глибин людської життєдіяльності перетворюється не тільки на головний двигун прогресу людської цивілізації, а й на головне джерело глобальних погроз людській свободі. Виртуалізуючи не тільки навоколишній світ, а й саму людину, перетворюючи її на ненаситного споживача інформації, глядача, гравця. Інтернет вселяє їй переконання, що цінність інформації визначається за шкалою обивателя-прагматика. Переконає виртуалізованого користувача в тім, що важлива корисність інформації, а не її духовна значимість. Проблеми, що не мають однозначного рішення, взагалі позбавляються цінності.

Використовуючи різноманітні засоби впливу на суб'єкта що пізнає, вона змінює традиційне ставлення людини до світу, її світоглядні орієнтири. Так, застосування різноманітних практик впливу, починаючи з держави і закінчуючи психологічними тренінгами, все це спрямовано на зміну, плив на інтерсуб'єктивність людини. Зміна почуттів, прагнень, мислення, поведінки – це

маніпулювання людиною, вторгнення в її внутрішній світ, програмування на задану поведінку, яка б відповідала інтересам держави, соціуму, для його збереження та функціонування. Використання образів реальності спрямовано на перетворення індивіда на неухильного виконавця цілком визначеного набору соціальних ролей, як інструмент контролю, керування, маніпулювання індивідуальною і колективною свідомістю.

Посіяти зерно недовіри до існуючих систем знань та цінностей і тим самим підкорити волю людини – для цього не потрібно використовувати насильство, заборони, залякування. Потрібно всього на всього задовольнити капризи людини, заохотити її до споживання, до ілюзії легкості не лише засвоєння а й створення нових взірців культури та науки, перетворити знання на спожиту інформацію.

Для досягнення такої мети ефективним інструментом може стати всесвітня мережа, з різноманітними техніками віртуалізації реальності. Людина сприймає в якості реальності розбиті на маленькі фрагменти образи, біти інформації, які мають привабливий вигляд, та впливають на органіку самої людини, викликаючи інтерес та захоплення образами, які під собою не мають жодного підґрунтя..

Такому тотальному пливу може протистояти лише духовно вільна особистість і чим багатший внутрішній світ людини, чим складним та багатограним постає суть людського Я, її самість, тим важче її перетворити на споживача, безлику, покірну людину.

Свобода є ситуація, в якій особистість має шанс зробити унікальний, ніким не передбачений творчий акт. Що ж стосується наступного розгортання екзистенції такої особистості, то таке розгортання може або знову занурити її в ситуацію несвободи, або продовжити й далі самотрансформацію первинного дискурсивного дефекту.

Свобода є характерною рисою особистості, вияв її духовного зростання. Об'єднання навколо внутрішнього "Я" зумовлює цілісність особистості, здатність на основі сформованої ієрархії цінностей приміряти на себе різні соціальні ролі у суспільстві, стати прикладом для наслідування. Під впливом зовнішніх факторів, інформаційної революції таке монолітне ядро зникає, натомість з'являється велика кількість маленьких "Я". зумовлених не внутрішньою рефлексією а зовнішніми факторами, насамперед соціальним середовищем до якого належить дана людина.

Але досягнути, народити, істину можеш лише людина і тільки від її здібностей, від творчої активності залежить особистісна позиція, відношення людина – світ.

В.В. Середюк, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ГЕНДЕР ЯК СИСТЕМА ЗНАЧЕНЬ

Енциклопедичне визначення поняття ґендеру зазвичай означає поняття, яке використовується для визначення соціокультурної форми існування статей: чоловік та жінка виступають не як природні визначення, а як соціокуль-

турні феномени [Гомілко О. Гендер // Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В.І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – С. 111.]. Зазвичай у філософській, соціологічній, психологічній літературі розкривають через пояснення гендерних ролей, гендерних стереотипів, міфів тощо. Як зазначає Дж. Скотт при спробах створити гендерні теорії використовуються давні формулювання, що дають універсальні казуальні пояснення. В найпростішому вжитку "гендер" є синонімом "жіночого". Гендер як заміна жіночого використовується в якості вказівки на те, що інформація про жінок обов'язково є інформацією про чоловіків. Гендер стає способом позначення культурних конструкцій. Одночасно він передбачає спосіб диференціації статевих практик від соціальних ролей, передбачених для чоловіків та жінок. Термін "гендер" охоплює всю систему відносин, яка може включати стать, однак прямо не детермінується статтю, так само, як і прямо не детермінує сексуальність [Скотт Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа // Женская устная история: Гендерные исследования / Сост.: А. Пето. – Бишкек: ОФ "Центр издательского развития", 2004. – С. 35, 36].

У дослівному перекладі з англійської мови гендер тлумачиться як "рід" у лінгвістичному значенні слова (наприклад, рід іменника). В граматиці корінь є суть важливості даного терміну. Лінгвістика стоїть на тому, що в граматиці "рід" розуміється як спосіб класифікації явищ, як соціальна обумовлена система відмінностей, а не як об'єктивний опис властивих їм ознак. Крім того, класифікації передбачають відношення між категоріями, що дозволяє здійснити розрізнення або віднесення їх до відповідних груп.

В такому останньому варіанті термін "гендер" був застосований американськими феміністками, які наполягали на фундаментально соціальній якості відмінностей, пов'язаних зі статтю.

Гендер виступає як одна зі стратифікаційних категорій на рівні з такими як клас, етнос, раса тощо. Пишучи про соціальні ролі чоловіків та жінок, С. де Бовуар не раз згадувала стан жінок у суспільстві в порівнянні зі станом пролетаріату за капіталізму, негрів у США. Антифеміністи "вирішили визнати за другою статтю" рівноправність за неоднаковістю". Вона зазначає, що подібне "застосовують у законах Джима кроу стосовно американських негрів. Ця вдавана рівноправність спричинила жорсткі утиски, крайні дискримінації. Подібне зіткнення зовсім не випадкове: якщо йдеться про расу, касту чи стать, поставлені у гірші умови, з'являються одні й ті ж виправдання. «Вічна жіночість» тотожна «негритянській душі» або «єврейському характерові»" [Бовуар С. де. Друга стать / Пер. з фр. Н. Воробйової, П. Воробйова, Я. Собко: В 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 35]. Гендер досліджують як аналітичну категорію соціального конструювання. У рамках цього підходу гендер розуміється як організована модель соціальних відносин між жінками і чоловіками, що не тільки характеризує їх міжособистісне спілкування і взаємодію в сім'ї, але визначає їх соціальні відносини в основних інститутах суспільства. Цей підхід заснований на двох постулатах: 1) гендер конструюється за допомогою соціалізації, розподілу праці, системи гендерних ролей, сім'ї, засобами масової інформації; 2) гендер конструюється самими індивідами – на рівні їх свідомості (тобто гендерної

ідентифікації), ухваленням заданих суспільством норм і підлаштовуванням під них (в одязі, зовнішності, манері поведінки і т. д.).

Дж. Скотт пропонує поняття ґендеру, що складається із двох частин та декількох підмножин. Ядро визначення засноване на інтегральному зв'язку між двома твердженнями: ґендер є складовим елементом соціальних відносин, що базується на сприймальних відмінностях між статями, і ґендер є первинний засіб позначення відносин влади. Перше твердження містить в собі такі елементи: культурно доступні символи, нормативні концепції, аналіз поняття політики і посилення на соціальні інститути та організації, суб'єктивну ідентичність.

Культурно доступні символи – це ті образи, що накладаються на ту чи іншу статтю. Наприклад, міфи про Єву, Марію, порочність та невинність, світло й темряву тощо. Нормативні концепції – це ті релігійні, культурні, наукові, правові, освітні доктрини, що намагаються бінарно розподілити культурно доступні символи і приписати їх жінці або чоловікові. Аналіз поняття політики і посилення на соціальні інститути й організації полягає у руйнуванні уявлення про фіксованість нормативних концепцій, відкритті природи дебатів чи придушення, що призводить до постійності в бінарній ґендерній репрезентації. З іншого боку, на думку Дж. Скотт, ґендер первинний засіб означення відносин влади. "ґендер первинне поле, в середині якого або завдяки якому позначається влада. ґендер не є єдиним полем, але, схоже, він – постійний і рекуррентний засіб, що дозволяє позначити владу на Заході, в іудеохристиянстві та ісламській традиції". ґендер дозволяє розшифрувати значення і зрозуміти складні зв'язки між різними формами людської взаємодії. Існують періоди, коли політика конструє ґендер, а ґендер конструє політику [Скотт Дж. ґендер: полезная категория исторического анализа // Женская устная история: Гендерные исследования / Сост.: А. Пето. – Бишкек: ОФ "Центр издательского развития", 2004. – С. 49-52].

Особливо яскраво показує зв'язок ґендеру та особистості у своєму визначенні Джудіт Батлер. ґендер для неї – це невизначена змінна, характеристики якої визначаються часом, простором, культурним контентом. ґендер – це те, як ви себе поводити, що ви робите у визначеній ситуації, а не те, чим ви є. "Якщо дехто "є" жінкою, то це не значить, що це єдина його іпостась; поняття незадовільне тому, що "особистість", що існувала до статевого розрізнення, перевершує межі специфічних виявів свого роду, а тому, що в різних історичних контекстах статтю не завжди узгоджено і послідовно конституюється, а також тому, що статтю перетинається з расовими, класовими, сексуальними, релігійними модальностями" [Батлер Дж. Гендерное беспокойство // Антология гендерных исследований: Сб. пер. / Сост. и коммент. И.Е. Гаповой и А.Р. Усмановой. – Минск: Пропилс, 2000. – С. 302.]. Вона виявляє, що не лише статтю впливає на формування "ґендеру", а й сам ґендер починає визначати статтю. "В такому випадку немає жодного сенсу визначати ґендер як культурну інтерпретацію статі, якщо сама статтю є ґендерно структурованим поняттям. ґендер не слід розуміти як культурне нашарування значення на біологічно наперед задану статтю (юридичне тлумачення); він повинен також вказувати на апарат виробництва, завдяки якому були ство-

рені обидві статі" [Там же. – С. 307]. Тут ґендер висувається не в значенні або не лише в значенні соціальних ролей, що накладаються на статі, а сам механізм, що формує ці ролі.

Таким чином у історико-філософському та соціо-психологічному дискурсі "ґендер" виступає цілою системою значень, маючи синоніми та замітники. Однак задля зрозумілішого пояснення значення вказаного терміну слід розмежувати такі поняття, як "ґендерні ролі", "ґендерні стереотипи", власне "ґендер".

А.Ю. Серякова, асп., БГУ, Минск, Беларусь
О.И. Давыдок, мол. наук. співроб.,
Институт философии НАН Беларуси, Минск, Беларусь

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ БЕЛОРУССКИМИ МЕДИА НЕОФИЦИАЛЬНОЙ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО КОНСТРУКТА

В Беларуси культура включена в символический порядок политического производства и воспроизводства смыслов. Культура не является более нейтральным или внеидеологическим (в альтюссеровском понимании этого слова) феноменом, скорее, наоборот, медиа активно включают неофициальную культуру в процесс "кодирования-декодирования". Данное исследование репрезентации неофициальной культуры как идеологического конструкта со стороны белорусских медиа основывается на методологии социального конструктивизма, основным тезисом которого является мысль о том, что пространство социального – это пространство смыслов, которые не имеют субстанциального или эссенциального статуса, а являются конструктами, что, в первую очередь отражается в особом статусе языка (язык производит смыслы). Как пишет французский исследователь Э. Пульчинелли Орланди "Смыслы циркулируют. Процессы их производства обнаруживаются через совокупности парафраз и дискурсивных формаций. Включить тот или иной смысл в связь различных дискурсивных формаций, найти его место, выявить способ его означивания – вот в чем заключается работа аналитика дискурса" [Пульчинелли О.Э. К вопросу о методе и объекте анализа дискурса // Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса. – М., 1999]. В плане экспликации медиа-текстов о неофициальной культуре это означает отрицание "невинности" языка, что отсылает к властной подоплеке любых высказываний.

В связи с чем, медиа пространство в современной культуре, в том числе, белорусской культуре, играет основную роль в процессе конструирования смыслов, ценностей, образов. В этой связи, следует обратиться к экспликации понятия, которое вынесено в название работы – это понятия "репрезентация", которое является ключевым применительно к культурным исследованиям, поскольку связывают между собой такие феномены, как реальность, власть, отношения Я – Другой и т.д. Репрезентация как ее определил Стюард Холл: "Representation is a practice, a kind of "work", which uses

material objects and effects. But the meaning depends, not on the material quality of the sign, but on its symbolic function" [Hall S. The Work of Representation. – Mona: The University of West Indies, 1997. – P. 25-26]. Таким образом, репрезентация – это не просто представление чего-то с помощью знака, но по средствам репрезентации создается образ реальности или части реальности. Применительно к проблеме репрезентации неофициальной культуры, следует отметить, что сама реальность многомерна, что белорусскую культуру можно представлять и интерпретировать различными способами, однако практика репрезентации создает, конструирует один или несколько образов культуры. Репрезентация связана с процессами кодированием и декодированием. "Codes fix the relationships between concepts and sign. They stabilize meaning within different languages and cultures" [Ibid. – P. 25-26].

Встреча рок-музыкантов 21 ноября 2007 года с представителями Администрации Президента показала насколько неофициальная культура наполнена идеологическими конструктами, а также, что она включена в круг политической игры. Дискурсивный, семиотический анализ реакций медийного пространства (печатные СМИ, интернет-СМИ и ТВ-передачи), которые освещали данное событие, а также статьи и интервью после данного мероприятия сформировало шкалу оценок, которая так или иначе вращалась вокруг политических проблем. Интересно, что само события практически не оценивалось с точки зрения культурной перспективы, креативного потенциала и т.д. Отталкиваясь от данного, безусловно, яркого для белорусского культурного пространства эпизода, можно отметить, что белорусские медиа формируют определенное отношение к неофициальной культуре, конструирует ее смысловое поле и ее образ. В первую очередь, события и их интерпретация чаще всего остается за границами эстетических оценок, другими словами, культура перестала существовать как "культура ради культуры". Сегодня в белорусском медийном пространстве культура становится ставкой в политической игре, обрастая идеологическими и политическими коннотациями. Именно, поэтому встреча рок-музыкантов с представителями официальных и неофициальных СМИ представляется, в первую очередь, как политическое событие.

Кроме того, неофициальная культура изначально конструируется со стороны медиа как антитеза не только официальной культуре, но и политическому, экономическому, этническому и т.д. порядкам в РБ. То есть, неофициальная культура репрезентируется СМИ как абсолютная противоположность, оппозиция существующей системе белорусского общества. Подобная репрезентация позволяет включить неофициальную культуру в процесс политической борьбы, сконструировать ее в качестве идеологического феномена.

Таким образом, в дискурсах как официальных, так и неофициальных медиа неофициальная культура репрезентируется, в первую очередь как идеологический конструкт, который кодируется на уровне СМИ, и декодируется на уровне публичности.

ЕВРАЗИЙСТВО И АТЛАНТИЗМ: СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В современном мире существуют два основных геополитических проекта консолидации человечества: евразийство и атлантизм. Каждый из этих проектов получил собственное философско-идеологическое оформление. Принципы и методы их осуществления в политике, экономике, социальной и культурной жизни мирового сообщества также различны. Глобальность евразийства и атлантизма, их планомерный характер, их глубокое влияние на техно- и биосферу через социосферу указывают на другой более глубокий и значительный процесс в эволюции антропосферы и биосферы – формирование ноосферы, выступающей в качестве гипотетического проекта глобальной цивилизации. Теоретические основы евразийства и атлантизма были конституированы в начале XX века и совпали с кризисом империализма и началом нового "передела мира". Различие в характере евразийства и атлантизма обусловлено противопоставлением двух типов восприятия окружающей действительности, детерминированных влиянием природно-географических факторов (теория "месторазвития"): "западноевропейского ощущения моря" и "монгольского ощущения континента" (по П. Савицкому) или романо-германским "морским" и греко-византийским "материковым" восприятием окружающей действительности (по Х. Маккинтеру), что позволяет связать их с определенными физико-географическими (и, т. о., геополитическими) зонами (районами), представленные "Осью истории" ("Хартлэндом"), или "Евразией", странами "внутреннего полумесяца" (протянувшегося от Западной Европы через Ближний и Средний Восток, Индокитай в Северо-восточную Азию) и "внешнего полумесяца" (включающий обе Америки, Австралию, Океанию, Африку южнее Сахары, Британские острова и Японию), или по нашей терминологии "Атлантию". Политические силы "оси истории" и "внутреннего полумесяца", по Маккинтеру, на протяжении всей истории противостоят друг другу, и последние испытывают постоянный натиск со стороны первых (гуннов, монголов, турок, русских и других обитателей "Оси"). Весь исторический опыт свидетельствует о необходимости объединения "внешнего полумесяца" и "внутреннего полумесяца" в "Атлантию" с целью противостояния "Евразии".

Антагонистический характер взаимодействия "Евразии" и "Атлантии" также подчеркивали и евразийцы, опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, Савицкого, Трубецкого и др. Этот антагонизм будет обостряться по мере роста населения Земли и увеличения его материально-энергетических потребностей, а также сокращения запасов природных ресурсов, обострения экологического и экономического кризисов. Любая цивилизация, независимо от того, к какому типу она относится, всегда стремится достичь состояния автаркии, при котором было бы

* Рецензент – д-р филос. наук Зеленков А.И.

возможно максимальное удовлетворение потребностей и обеспечение ее носителей максимально возможным количеством благ. В этом отношении цивилизации в современном мире, репрезентируемые конкретными геополитическими образованиями ведут борьбу за возможность реализации такой автаркии в долгосрочной перспективе, что сопряжено с борьбой за монопольное право на имплементацию своего проекта миропорядка, а предметом этой борьбы является контроль над т.н. "глобальными технологиями". Средствами реализации автаркии выступают технологии, позволяющие воздействовать на материально-энергетические процессы биосферы. Эффективность такого воздействия зависит от уровня их сложности.

Ретроспективный взгляд на всемирную историю показывает, что история человеческого общества – это постоянная борьба между различными сообществами людей: этносами и суперэтническими целостностями, социальными группами и государствами. Политика государств во многом определяется различными природно-географическими факторами (географическим положением, климатом, природными ресурсами, темпом роста населения и т.п.). Подобно биологическим организмам государства как часть живого вещества воюют "за жизненное пространство". Как видно из вышеизложенного, антагонизм "Евразии" и "Атланты" детерминирован: 1) природно-географическими факторами (т.е. неоднородным строением биосферы, ее мозаичностью); 2) различными ощущениями пространства; 3) различными проектами мироустройства, и носит неустранимый характер в рамках биосферы Земли в ее нынешнем состоянии. Однако человек в XXI веке достиг такого уровня технического развития, когда он находится в наименьшей степени зависимости от окружающей среды (биосферы) за всю историю своего существования. Сегодня человек в большей степени зависит от техносферы. В рамках техносферы по аналогии с живым веществом, лежащим в основе биосферы, можно говорить о техновеществе, как совокупности всех существующих технических устройств и систем (техноландшафтов, или техноценозов).

Т.о., принимая за исходный пункт концепцию "месторазвития", где основополагающую роль в формировании ментальности (типа восприятия окружающей действительности) играет ландшафт и интерпретация ландшафтного кода, можно предположить, что техноландшафт, который "надстраивается" над биосферой, тем самым преодолевая ее мозаичность и неоднородность, явится фактором формирования общей ментальности у жителей гипотетической глобальной цивилизации, гарантом чего уже сегодня начинает выступать общность и интернациональность науки (т.е. общность средств). В рамках развитой техносферы будут преодолены многие противоречия, существующие в настоящее время в био- и социосфере, в том числе противоречия между "евразийством" и "атлантизмом" как геополитическими проектами, что фактически ознаменует переход к ноосферной стадии развития. Вопрос заключается лишь в том, под управлением какого цивилизационного блока реализуется проект конструирования такой глобальной техносферы?

ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ

Проблема становлення особистості була і залишається досить актуальним завданням для суспільства, вирішення якої часто пов'язують із набуттям індивідом своєї ідентичності. В зв'язку з цим важливим є вивчення феномену ідентичності особи як в теоретичному, так і емпіричному аспектах. Ідентичність особистості належить до тих проблем, які значно поглиблюють уявлення про усвідомленість людиною свого самосприйняття, роль соціального впливу на власну оцінку, свої дії та відношення до себе. Проблема ідентичності традиційно вважається психологічною проблемою, проте її обумовленість суспільним прогресом та рефлексивною свідомістю індивіда робить доцільним міждисциплінарний підхід, який дозволяє якомога ширше виявити потенціал ідентичності. Теоретичні ж витоки даної проблеми можна побачити вже в античній філософії (Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель). Та це й не дивно, адже "проблема людини завжди була притаманною філософії" [Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 9].

Особливо стрімко цікавість до життя та сприйняття пересічного індивіда починає проявлятися в період Відродження та Нового часу (XIV-XVIII), коли відбувається усвідомлення цінності самої особистості. Не випадково ж один із найвидатніших філософів того часу Рене Декарт у своєму творі "Міркування про метод" веде мову від першої особи і починає свою оповідь інтелектуальною біографією автора, в якій стверджує про право "судити по собі про всіх інших" [Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 252]. На питання "що ж я таке?" Декарт відповідає: "Мисляча річ". Мислення, згідно з Декартом, це не чистий абстрактно-логічний процес. "Мисляча річ – це річ, яка сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, бажає, не бажає, представляє і відчуває" [Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. II. – С. 24].

Та якщо Декарт вважає ідею "Я" природженою, то англійські сенсуалісти вбачають тут проблему. Так Дж. Локк, розглядаючи поняття особи, задається питанням, чому "розумна мисляча істота може розглядати себе, як та ж сама мисляча істота, в різний час і в різних місцях" [Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении. – М.: Мысль, 1985. – 386 с.] Схоже питання непокоїло і англійського філософа Девіда Юма який в своєму "Трактаті про людську природу" писав: "коли я самим інтимним чином "вникаю" в щось, що іменується мною, я завжди натрапляю на те або інше одичине сприйняття тепла або холоду, світла або тіні, любові або ненависті, страждання або насолоди. Я ніяк не можу уловити своє я як щось що існує окремо від сприйняття і ніяк не можу помітити нічого, окрім якого-небудь сприйняття" [Юм Д. Трактат о человеческой природе. – Минск: ООО "Попурри", 1998. – С. 298].

Ту ж трудність зазнають і інші філософи-сенсуалісти. Наприклад, Конділ'як виводить свідомість "Я" з сукупності закріпленого пам'яттю самовідчуття. В останньому розділі "Трактату про відчуття" автор примушує Статую, яка у нього послідовно пізнає світ і себе за допомогою різних органів чуття, визна-

ти, що ніяка сукупність самовідчуття не дає справжнього знання: "Я знаю, що вони належать мені, хоч і не можу зрозуміти цього; я бачу себе, я відчуваю себе, одним словом, я відчуваю себе, але я не знаю, що я таке, і якщо я раніше вважала себе звуком, смаком, кольором, запахом, то тепер я вже не знаю, чим я повинна вважати себе" [Кондильяк Э. Трактат об ощущениях. // Этьен Бонно де Кондильяк. Сочинения: в 3 т. – М.: Академия наук СССР, Институт философии, издательство "Мысль", 1982. – Т. 2. – С. 288].

Питання, чи зберігає людина свою тотожність, усвідомлюючи зміни власної душі, яке Юм та деякі інші філософи вважали нерозв'язним, Кант вважає безглуздом, оскільки на його думку, "людина може усвідомлювати ці зміни тільки тому, що в різних станах вона уявляє себе як один і той же суб'єкт" [Кон И. С В поисках себя (Личность и ее самосознание). – М.: Политиздат, 1984. – С. 335]. Розділення свідомості і самосвідомості найважливіша – перевага людини над тваринами. "Та обставина, що людина може володіти уявленням про своє Я, нескінченно прославляє її над всіма іншими істотами, які живуть на землі. Завдяки цьому вона є особою, і через єдність свідомості при всіх змінах, які вона може зазнавати, вона є однією і тією ж особою, тобто істотою, яка по своєму положенню і гідності є абсолютно відмінною від речей..." [Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 369].

Таким чином, проблема "Я" переростає рамки гносеологічного співвідношення свідомості і самопізнання і набуває ціннісного, соціально-етичного аспекту. Навіть у своїй інтимній самосвідомості індивід не може не виходити за межі своєї одиницності; вільно або мимоволі він повинен співвідносити свою поведінку з думками інших і з абсолютним етичним законом, який лежить поза ним. Так на перший план висувається діалектика взаємопроникнення індивідуального та загального, що становить основу визначення терміну "ідентифікація", яку можна визначити як процес становлення ідентичності особистості – ототожнення індивіда з певними соціальними групами, цінностями, якостями, процес в результаті якого людина прагне усвідомити власну соціальну сутність, що і намагались зробити філософи та науковці різних епох, починаючи від античності та закінчуючи сучасністю. Та не зважаючи на це проблема ідентичності так і не має однозначного вирішення, адже, як і багато років тому сучасні науковці мають свої погляди та підходи, метод та теорії її розв'язання.

Е.С. Соколов, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
sokoloves@inbox.ru

ЭТИКА ВОЙНЫ: АНАЛИЗ ДИСКУРСА

В настоящей работе рассматриваются концепции таких современных авторов как Майкл Уолцер, Хенрик Сисе, Джон Ролз, Николас Фоушин с точки зрения их социальной обусловленности (под дискурсом понимается социально обусловленная система речи) и политических импликаций.

* Рецензент – д-р филос. наук Гобозов И.А.

Характеристика позиции:

1. Этическая теория строится на концептуализации здравого смысла. Базовые очевидности (незыблемость буржуазного порядка, либеральных ценностей) не подвергаются рефлексии и, более того, полагаются в качестве универсальных. "Справедливость" трактуется в мелкобуржуазной логике: прежде всего как "равные возможности", но также и как "законопослушность, разумность и доброта" [Cuse X. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах. – М., 2007. – С. 20].

2. Ведется своеобразная "борьба за наследие", смысл которой в обосновании данного дискурса как единственно-возможного:

2.1. Положения античных (Цицерона) и средневековых (Аврелия Августина, Фомы Аквинского, Иоанна Салисберийского, Данте Алигьери) аторов интерпретируются в отрыве от контекста и модернистски. При этом игнорируются альтернативные варианты построения теории справедливой войны (в марксизме или русской религиозной философии).

2.2. Сама идея справедливой войны рассматривается как гуманистическая. Аргументы, например, Карла Шмитта, рассматривающего "справедливую войну" как дискриминирующий концепт [Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum eugraeum*. – СПб., 2008], не учитываются. Не рассматривается также анализ "гуманитарных интервенций" Ноама Хомского [Хомский Н. Новый военный гуманизм. – М., 2002]

3. Война объявляется злом. Оправданными признаются

1) оборонительные войны (что лишает этической легитимации попытку переустройства существующего порядка насильственным путем, а, следовательно, способствует его консервации);

2) "гуманитарные интервенции".

4. Рассматриваемые концепции (в частности, оправдание "гуманитарных интервенций") утверждают превосходство определенного типа рациональности и определенной организации общества над другими [Ролз Д. Закон Народов: неидеальная теория // <http://magazines.russ.ru/nz/2002/4/rolz-pr.html>]. Они чрезвычайно идеологически нагружены, что в значительной степени дискредитирует их этический характер.

5. Германский национал-социализм и терроризм воспринимаются как абсолютное зло, их действия как бесконечное преступление. В результате исчезает "полемика, сравнивающая принципы и практики". Принцип этого исчезновения, как пишет Жак Рансьер, – "представление абсолютной жертвы, жертвы бесконечного зла, требующего бесконечного возмездия" [Рансьер Ж. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе? // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 г. глазами французских интеллектуалов. – М., 2003. – С. 55]. В войне с тем, кого объявляют террористом или "новым Гитлером" (как С. Милошевича, например) оказываются, следовательно, хороши любые средства.

6. Оценка (этнического конфликта как "геноцида", ситуации как "чрезвычайной", военного вмешательства как "необходимого", войны как "справедливой" и т.д.) выносится заинтересованной стороной и в условиях абсолют-

ного информационного господства США и их европейских союзников [Хомский Н. Новый военный гуманизм. – М., 2002].

7. Критерий законной власти понимаемой как "необходимые знания и компетенции", критерий "рациональной вероятности успеха", критерий "пропорциональности" и некоторые другие в трактовке Х. Сисе (последователя Уолцера и, помимо прочего, редактора-составителя известной антологии The ethics of war. Classic and Contemporary readings. – Blackwell publishing., 2006) означают конвертацию военно-технического, административного и интеллектуального превосходства США и их европейских союзников в превосходство этическое.

Таким образом, рассматриваемые концепции политически ангажированы. Мы считаем, что их некритической рецепции (например, у Р.Г. Апресяна) необходимо противопоставить анализ конкретных политических практик. Возможно, это стимулирует и этическую мысль.

О.В. Соколова, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава
sokolova1983@gmail.com

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФСЬКО-ХРИСТІАНСЬКІЙ ДУМЦІ

Любов, як один з найбільш сильних чинників у людських відносинах, була постійним предметом рефлексії філософів, літературознавців та вчених різних часів крізь призму моральних, правових та релігійних норм. У філософії категорію любові пов'язують не лише з інтимними та глибинними почуттями, а й з душевним станом, діями, які спрямовані на іншу людину, суспільство, Бога. Вагомість даного поняття можна пояснити лише тим, що у ньому зосереджені в органічному синтезі духовність та фізіологія, особистісні якості та загальнолюдські цінності, містичне та раціональне, інтимність та загальність. Особливий підхід у розумінні даного феномену прослідковується у філософсько-християнському вченні.

Відмітимо, що дослідження, присвячені любові, ускладнюються суб'єктивним фактором, оскільки об'єктивно описати поняття любові дуже складно, а особливо важко уникнути власного досвіду. Це закономірно, адже навіть постмодерні дослідники (Ж. Бодріяр, Ю. Крістева, М. Фуко та ін.), які почасти заперечують можливості історико-філософського пізнання дійсності (і декларують свої роботи лише як її інтерпретацію), сподіваються, що реальність відповідає їхнім уявленням. Велика кількість фундаментальних, концептуальних досліджень, присвячених любові, вийшла з-під пера відомих мислителів різних часів. Наприклад, А. Шопенгауер у своїй праці "Метафізика любові" доводить, що любов є засобом удосконалення роду; В. Соловйов та В. Шестаков є провідними дослідниками із вивчення цього феномену у філософсько-релігійному ракурсі. Особлива увага поняттю любові приділяється у наукових дослідженнях сучасних філософів Н. Хамітова, В. Жулай, М. Поповича, С. Чорного.

Усі відомі релігії світу намагаються пояснити сутність людини та її відношення до Бога шляхом тлумачення категорії любові. Християнство привнесло у світ нове розуміння любові, яке носило зовсім інший зміст, повністю протилежний поглядам античних філософів. Концепція античного еросу втратила свою значимість у духовному житті людства, натомість специфічні функції любові, еротичність, яка спостерігалася у старогрецьких філософських знаннях змінилися зовсім іншим розумінням любові, що повністю відповідало тогочасним вимогам християнської релігії. Християнські мислителі вбачали істинність у концепції агапе. Якщо концепція еросу прославляла чуттєву насолоду, пристрасть та тілесне задоволення, то агапе несла у собі зерно раціонального відчуття, що є ближчим за свою природою до жертовності, дієвості, любові до істини. Християнське вчення заклало незвичні для античного світу відносини між Богом та людиною. Вперше у європейській філософії, любов являє собою не лише принцип існування та поведінки, а також є моральною цінністю.

Своєрідним є бачення любові у дослідженні Дені де Ружмона. Він наділяє любов особливою позитивною властивістю, яка може змінити людину. За допомогою любові до Бога можна викоринити елементи егоїзму, бажання до розпачу та здобути шлях освячення [Ружмон Д. Любов і західна культура. – Л.: Літопис, 2001. – С. 63]. Мислитель зауважує, що ерос веде лише до тілесного задоволення, тоді як агапе базується на любові до ближнього та призводить до зміцнення суспільства. Середньовічна любов не має нічого спільного з античним еросом. Як протилежність цьому, християнська мораль виводить нове розуміння любові як карітас, що означає милосердя, співпереживання та жалість. Карітас є абсолютно новим феноменом, що являє собою синтез двох існуючих понять еросу та агапе. Карітас була детально досліджена М. Бердяєвим, який у праці "Царство Духа і царство Кесаря" говорить про те, що "любовь-эрос требует взаимности, любовь-жалость во взаимности не нуждается, в этом ее сила и богатство. Любовь-эрос видит образ другого, любимого в Боге, идею Бога о человеке, видит красоту любимого. Любовь-жалость видит другого в богооставленности, в погруженности во тьму мира, в страдании, в уродстве" [Бердяев Н. Царство Духа и Царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 33]. Карітас містить у собі зовсім протилежні за змістом античному еросу елементи релігійної етики, оскільки вона є не індивідуальною, а несе у собі колективний характер. Якщо ерос передбачає завжди певний пошук індивідуальності, пошук своєї втраченої половинки, про яку нам говорить антична міфологія, то карітас відкидає будь-який вибір та пропонує любов до всього живого. "Христианская любовь, – продовжує М. Бердяев, – которая так легко принимает формы риторические и унижающие человека, превращается в аскетическое упражнение для спасения души и в "добрые дела", в благотворительность, христианская любовь в своей высоте духовна, а не виталистична" [Там же. – С. 34].

Мислителі Середньовіччя вбачали основою існування особистості любов до Бога. Саме нею було пронизане майже все християнське вчення. Оспівування любові ми вже знаходимо у Старому заповіті, який говорить про поєднання сутності любові релігійної з еротичною, про що доводить у своїх до-

слідженнях Ю. Крістева: "Воспеваю гимн любви вступивших в брак, иудаизм первым провозглашает освобождение женщины. Суламифь, с ее лирическим, танцующим, театральным языком, своим поведением утверждающая легальность чувственной страсти, является прототипом современной личности. Не будучи королевой, она возвышается в своем социальном статусе посредством любви. Мятущаяся, открытая, страдающая, надеющаяся, женщина – жена – это первая личность, для которой любовь составляет главный предмет жизни в современном смысле этого слова" [Крістева Ю. От одной идентичности к другой. – Минск: Минск, 1997. – С. 67]. У Новому заповіті проголошуються творіння Бога та спостерігається прагнення виховати духовний світ людини за допомогою даного поняття, що характеризується своєю всеосяжністю. Любов до ближнього, була головною умовою любові до Бога, що давала можливість людині наблизитися до Господа: "Не будьте ни у кого в долгу, пусть единственным вашим долгом будет долг любви друг к другу, ибо кто возлюбит ближнего своего, исполнит закон. Я говорю это, ибо заповеди гласят: «Не прелюбодействуй», «Не убей», «Не укради», «Не пожелай чужого». Какие бы еще ни существовали заповеди, все они вместе сводятся вот к чему: «Возлюби ближнего, как самого себя»" [Новый завет. – М.: Лепта книга, 2002. – С. 79]. Отці церкви підносили її на найвищий рівень та використовували як своєрідний засіб наближення людини до церкви, пропагуючи постулати на зразок: "...Если мы любим, друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна, есть в нас, ... Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем" [Там же. – С. 83].

Таким чином, можна стверджувати, що любов дуже складна сфера філософського пізнання життя, яка є джерелом формування особистості та своєрідним мистецтвом відносин між людьми. Уявлення про цей феномен еволюціонували з розвитком суспільства і відображали його потреби, світоглядні засади у конкретний проміжок часу. Особливу роль відіграло релігійно-філософське бачення феномену любові, оскільки християнство виявляє нові підходи у поясненні відносин між Богом та людиною та за допомогою любові виражає ці взаємозв'язки. Прослідкована нами еволюція поняття любові від античного еросу до середньовічних агапе та карітас демонструє зміну світоглядних установок та ціннісних орієнтацій. Те почуття, яке раніше було пронизане тонким духом еротизму, тепер набуло зовсім іншого забарвлення: з'явилася глибинність відчуттів до ближнього на загальному тлі авторитету Бога.

**О.Л. Сташкевич, мл. науч. сотр.,
Институт философии НАН Беларуси, Минск
stashkevich.olha@rambler.ru**

ФОРМИРОВАНИЕ ГОТОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ К ОБЩЕНИЮ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Республика Беларусь – мультикультурное, поликонфессиональное государство. Основную часть населения составляют белорусы, но также на тер-

ритории страны проживают представители более 140 наций и народностей. В Беларуси мирно сосуществуют христианские и нехристианские конфессии. Поэтому необходимо, чтобы современное образование, учитывая духовно-культурные ценности коренного народа, готовило личность к диалогу с другими культурами, к мультикультурному пространству XXI века.

Следует отметить, что в Беларуси отсутствуют открытые столкновения и конфликты на этнической, расовой, лингвистической и конфессиональной основе. Такое стабильное положение, по словам Л. Гуляко, во многом объясняется менталитетом белорусского народа, тысячелетней историей мирного межэтнического взаимодействия, давними и прочными связями между этническими группами, проживающими на территории Беларуси, последовательной политикой Белорусского государства [Гуляко Л. Национально-культурные объединения // Приветствует Беларусь. – http://www.belarus21.by/ru/main_menu/nationalities/nac_cult_ob].

Но нельзя забывать о том, что во всем мире, в том числе и в Беларуси, стали формироваться различные крайне радикальные движения. Неокрепшая подростковая психика, юношеский максимализм, несформировавшаяся система духовно-культурных ценностей, ощущение покинутости и невостребованности часто приводят молодежь в организации экстремистского толка. Поэтому одной из задач современного образования является повышение мультикультурной грамотности учащихся, развитие у них рефлексии, толерантности, способности к межкультурному диалогу, к осмыслению общечеловеческих ценностей и своеобразия различных культур (славянской, западно-европейской, американской, восточной и т.д.).

Повышению мультикультурной грамотности способствует четкое целенаправленное построение учебно-воспитательного процесса в образовательных заведениях, согласованные действия семьи и педагогов. В процессе воспитания необходимо обращать внимание учащихся, что человек есть пересечение многих культур, следовательно, он – моно- или мультиидентичен [Палаткина Г.В. Проблемы мультикультурного образовательного пространства // Педагогические проблемы становления субъектности школьника, студента, педагога в системе непрерывного образования: Сб. науч. и метод. тр. – Волгоград, 2001. – С. 22-26]. В таких условиях учащиеся, как правило, осознают и позитивно воспринимается значимость культурных различий. Они в равной степени начинают относиться к культуре своего народа и другим культурам, становятся менее склонными к этноцентризму.

Доминирующими принципами формирования мультикультурной грамотности у учащихся, на наш взгляд, являются принцип толерантности и принцип диалога культур.

"Декларация принципов терпимости" определяет толерантность (в русском переводе – терпимость) как "...уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. ... Терпимость – это гармония в многообразии. ... Терпимость – это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культу-

ры войны культурой мира. Терпимость – это не уступка, снисхождение или потворство. Терпимость – это прежде всего активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека" [Декларация принципов терпимости, утвержденная конференцией ЮНЕСКО 16 ноября 1995 года // <http://www.un.org/russian/document/declarat/toleranc.htm> Дата доступа: 04.02.2010]. Это значит, что необходимо толерантно, уважительно относиться к другим национальностям, расам, религии, политическому мнению и т.п. Но в то же время это не означает "терпимого отношения к социальной несправедливости", отказа от своих прав или убеждений.

В Декларации подчеркивается, что наиболее эффективным средством против предупреждения нетерпимости является воспитание: "Воспитание в духе терпимости начинается с обучения людей тому, в чем заключаются их общие права и свободы, дабы обеспечить осуществление этих прав, и с поощрения стремления к защите прав других" [Там же]. Наиболее эффективным механизмом воспитания толерантности является обучение людей тому, в чем заключаются их общие права и свободы. В учебных заведениях необходимо поощрять методы систематической и рационального обучения толерантности.

Как известно, основная черта современной культуры – ее диалогичность. Сегодня у человечества есть возможность и необходимость общения с культурами прошлых исторических эпох (то есть общение по вертикали), так и с существующим многообразием современных культур (то есть общение по горизонтали), с их различными конфессиональными, национальными, географическими этимологиями. Такой диалог культур является важной развивающей функцией для современного общества, для образования его членов.

Умение вести межкультурный диалог, признание роли других народов, уважение к их потребностям характеризует зрелую, высоконравственную личность. Задача нашего образования формировать личность с такими свойствами характера, научить ее противостоянию любым формам проявления нетерпимости, бережно относиться к иным, даже ошибочным, проявлениям человеческой мысли.

Результатом планомерной учебно-воспитательной работы будет воспитание ответственных граждан, открытых восприятию других культур, ценящих свободу и права других людей, уважающих человеческое достоинство и индивидуальность.

В.М. Стеців, асп., ДДПУ ім. І. Франка, Дрогобич
stetsiv_v@mail.ru

ПРОБЛЕМА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ КРИЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПТУ "ОБЕРНЕНА ФОРМА"

Для сучасної філософії в значній мірі є характерним те, що ідеї індивідуального, особистого, особливого, окремого висуваються на перший план. При цьому особливою привабливістю володіє ідея людської особистості і екзистенції. Перед обличчям загрозливого розростання абстрактної всезагальності необхідно зберегти неминучу цінність живого індивіда

Внутрішні ресурси особистості попередньо не визначені: те, що людина репрезентує, її не вичерпує; так само не пригнічує й те, що її зумовлює. Людська думка безмежна, творчість безконечна, серце здатне вмістити увесь світ, самого Бога. Людина це велика таємниця, як для інших, так і для себе самої (можливо і для Бога).

Питання антропології часто появлялися в філософських дослідженнях протягом усього існування філософії, але це були теми, пов'язані з якимось аспектом людського існування – політичним, соціологічним або в крайньому випадку психологічним аспектом. Самим же людським існуванням, його суттю стали займатися лише після появи християнства. Проблема особистості (як і взагалі проблема людини) стала визначальною в історії філософської думки. Звідси таке різноманіття понять, які позначають людське в людині. З одного боку, внаслідок гуманітарно-інформаційної революції, що відбулася на зламі тисячоліть, зростає роль особистості як режисера та актора своєї індивідуальної життєвої долі. З іншого боку, сучасну людину можна охарактеризувати як таку, що "загубилася у власному житті", тобто втратила певну ціннісно-смыслову форму власного буття, перетворилася на порожню оболонку. Вкоріненість емпіристських звичок та традицій у соціально-філософському пізнання не дає змоги розпізнавати обернені форми здійснення багатьох соціальних процесів, особливо – за умов панування відчуження, уречевлення людських стосунків. Так само і поняття самореалізації, на превеликий жаль, є втягнуте в процес обернення і постає як обернена форма реалізації людиною своєї людяності.

Сама назва цих форм вказує на те, що вони, з одного боку, є результатом багатьох перетворень всередині системи, перетворенням чогось на щось інше, а з іншого – вони певним чином обертають змістовні зв'язки, викривляючи їх, перекручують і спотворюють реальний стан речей. І тоді одне (неістинне, видиме, обернене) видається за інше (істинне, реальне, сутнісне).

Обернені форми створюють іншу реальність (псевдореальність), вони заміняють істинний зміст на псевдозміст і тим самим викривляють саму суть явища. Ця перекручена реальність постає як єдино існуюча. У царині людських суспільних стосунків перекручена реальність постає наявним фактом, і тоді індивіди рухаються в цих ірраціональних формах, не підозрюючи про їх ірраціональність. А повсякденна практика побутування індивідів серед обернених форм повністю підтверджує зміст фетишистської свідомості. Обернені форми утворюють сферу псевдо-конкретності, "редукованої конкретності" [Хамидов А.А. Понятие превращенной формы // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата: "Наука" КазССР, 1979. – С. 240]. Обернена форма постає як сама собі сутність, приховуючи дійсну сутність, витісняючи і заміщаючи її собою. Некритичний, теоретично неозброєний погляд не помічає такої підстановки, заміщення, такого обернення.

Людина, яка знаходиться в полоні обернених форм свідомості, є пасивною всередині себе (навіть будучи гранично активною назовні), вона нічого не створює (не творить себе згідно Логосу), вона лише "зчитує" те, що "написали" інші (наприклад, суспільство), засвоює це як наперед-приготовані і

наперед-задані для неї в остаточному вигляді істини. Така людина вміє жити лише за схемою (стереотипом), не обтяжуючи себе трансценденцією до інших людей (як особистостей). Обернена форма виникає там, де немає "живої людини", а є лише механічне сприйняття без будь-якої рефлексії та саморефлексії. Живе спілкування заміняється механічно-технічним – комунікацією (у смислі – обмін інформацією). Мова не йде про те, що суспільні відносини, як об'єктивні не співпадають з суб'єктивними зв'язками – з спілкуванням в соціально-психологічному смислі. Таке неспівпадіння є завжди і всюди. Мова йде про те, що ці відносини перестають бути власне людськими, втрачають характер міжсуб'єктивних зв'язків спілкування в соціально-онтологічному смислі. Це – об'єктивна оберненість.

Така "спустошена" людина реалізує не себе, а лише егоїстичні імпульси свого его. Адже самореалізація – це процес самоздійснення людини в просторі людського спілкування, завдяки вільному екзистенційному вибору. Людина творить себе не тоді коли розкриває свою самість (Я), а тоді коли зустрічає в своїй сутності інше "Я". Тобто, коли "Я" здатне звернутися до "Ти", побачити себе в "Ти", перенести себе крізь "Ти". Особистість – це певна точка "згорнутого світу", яка окрім того, що є одиничним, неповторним началом (особистість завжди повинна огорнути свою індивідуальність, зняти її собою), несе в собі всезагальне начало, сама стає всезагальним принципом буття. Через це вона і здатна творити світ у відповідності з цим принципом. При цьому особистість як така – це завжди цілісність себе, але така, що здатна залучити у свій горизонт увесь світ, прийняти його, зробити своїм. І велике значення тут має вміння приймати у свій світ світи інших людей. Тому можемо сказати, що особистість – це такий стан людини, коли вона може обійняти, охопити собою увесь світ. Звідси, напевно, людина, яка дійсно усвідомлює себе людиною, завжди є носієм любові, примножує свою любов. І тут же: особистість завжди здатна чути інших людей. Більше того, своє життя вона влаштовує так, що інші стають її сенсом. Саме відношення до них стає визначальним для її становлення. Тільки інші бачать в мені цілісність. *Інший знімає в мені мою біологічну природу і оживляє в мені природу іншу – суб-станційну – людську і божественну.*

Отже, як бачимо, самореалізація – це не реалізація (утвердження) своєї самості. Це духовне зростання через іншу людину, завдяки іншій людині і заради неї. Такі зовнішні ознаки, як сім'я, кар'єра, благополуччя, соціальний статус і успіх – не говорять про самореалізацію людини абсолютно нічого.

Ю.В. Стребкова, канд. філос. наук, доц., НТУУ "КПІ", Київ
strebkova@i.ua

ДО ПИТАННЯ ПРО ҐЕНДЕРНУ СИСТЕМУ СУСПІЛЬСТВА

Термінологічно-категоріальний апарат ґендерних досліджень на сьогодні, пройшовши стадію становлення, перебуває у стані активного розвитку. З приводу ряду термінів точиться гостра дискусія. Однією з ключових катего-

рій ґендерних досліджень є поняття ґендерної системи, яка нерозривно пов'язана із загальною соціальною структурою і функціями суспільної ролі. На сьогодні, щодо ґендерних систем існує декілька поглядів, які базуються на філософській спадщині теоретичного фемінізму. Це підходи Г.Рубін, І. Хірдіман і підходи пострадянської школи. Одні з них визначають ґендерну систему як набір ґендерних контрактів, пов'язаних із ґендерними ролями, а інші віддають перевагу визначенню ґендерної системи як системи, яка перетворює біологічні ознаки на ґендерні характеристики. На думку Т.Мельник ґендерна система суспільства – це "сукупність взаємопов'язаних інститутів та організацій, за допомогою яких соціально, організаційно та ідеологічно конструюються відносини між жінкою і чоловіком, ставлення суспільства до проблем статі, формуються реальна нерівність або рівність за статтю..." [Мельник Т., Кобиланська Л. 50/50: Сучасне ґендерне мислення: Словник. – К.: К.І.С., 2005. – С. 56]. Більшість дослідників тісно пов'язують ґендерну систему із поняттям ґендерних стереотипів, зазначаючи, що засоби масової інформації є основними у їх формуванні та трансляції. Наприклад, вищезгадане джерело, зазначаючи прояви ґендерних стереотипів у всьому публічному просторі, визначає останні як схематизовані спрощені уявлення про образи чоловіка і жінки та зауважує, що стереотипи містять у собі приховану дискримінацію. Н.Хамітов вважає, що "підкореність ґендерним стереотипам у формуванні відносин з особистістю протилежної статі" є сексизмом [Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – С. 185]. На нашу думку, автор втрапляє у теоретичну пастку, яка типова для патріархального дискурсу. Визначення сексизму подається через ґендерні стереотипи і одночасно відбувається самовідтворення останніх через надання статусу протилежності чоловічим та жіночим статям. Саме методологічно невиправдана підміна відмінного протилежним, поряд з апріорною інакшістю жінки, лежить у основі теоретичного ядра патріархату і детермінує ґендерні стереотипи.

Глосарій навчального посібника "Основи теорії ґендеру" відзначає зв'язок влади та домінування із ґендерною системою, та визначає останню як сукупність відносин між жінками та чоловіками, а також ідей, правил, норм та ін. Відзначається також, що відтворюється ґендерна система за допомогою механізмів ґендерної соціалізації. На нашу думку, відтворення ґендерної системи не вичерпується механізмами ґендерної соціалізації. Загалом визначення ґендерної системи є об'ємними та досить розмитими. Поряд із докладно виписаною ґендерною компонентою, власне системність описується як сукупність елементів (відносин, контрактів, інститутів тощо). На нашу думку, ґендерна система є стійке динамічне утворення, елементами якого виступають ґендерномарковані суспільні практики, їх прояви та форми впливу на соціальну систему, зокрема на процеси трансформації та деформації суспільних структур. У якості закономірності зв'язку виступає міжґендерна ієрархія, а взаємодії – міжґендерне домінування.

У ґендернодиференційованому суспільстві переважна більшість суспільних практик є ґендерномаркованими. Ґендерні маркери – це поняття, яке

було актуалізовано у лінгвістичних ґендерних дослідженнях і досліджувалось мовознавцями. На нашу думку, у соціальній сфері, ґендерні маркери можна розглядати як сукупність ідей та предметів, які є атрибутами переважно, або виключно одного з ґендерів. Прикладом ґендерних маркерів може бути, поєднання влади та авторитету у сфері політики із чоловічим ґендером.

Властивість практики поєднувати всезагальність та безпосередність забезпечує вибудову міжґендерної ієрархії та стійкість міжґендерного домінування. Протиріччя, які неминуче призводять до кризи, патріархат долає за допомогою механізмів витіснення жінок зі сфери прийняття суспільнозначимих рішень та власне людської діяльності загалом, що суперечить ідеї гуманізму. Дегуманізація суспільства з необхідністю передбачає ґендерномаркований культ абстрактної людини. У результаті видавання патріархатом частини за ціле здійснюється підміна антропоцентризму андроцентризмом: під людиною розуміють виключно білого гетеросексуального чоловіка певного соціального статусу. Про патріархальність сучасного суспільства свідчить, наприклад, той факт, що коли патріархальному електорату пропонується вибір між чоловіком та жінкою, то, здебільшого, вибір робиться на користь чоловіка, відводячи на другий план расу, вік, сексуальну орієнтацію або соціально-майновий статус. Це є свідченням того, що у масовій свідомості подолання расизму, наприклад, відбувається легше та швидше, ніж подолання сексизму.

Аналізуючи соціально-політичні процеси сучасності, можна стверджувати, що конкуренція між чоловіком та жінкою у сфері влади відбувається у залежності від форми патріархальної ґендерної системи. Відповідно: мізоґінічна форма передбачає принципову неможливість доступу жінки до конкуренції з чоловіком; домінаційна форма передбачає перемогу чоловіка за будь-яких обставин; за комплементарної форми патріархату перемога жінки є рідкісним та винятковим явищем. Лише біархатне суспільство, позбавлене ґендерної дискримінації, надає жінкам та чоловікам не лише рівні права, а й створює можливості для їх реалізації та забезпечує ґендерну рівність результатів діяльності людини.

С.А. Сургучѐв, студ. БГУ, Минск, Беларусь*
alekon_isilme@qip.ru

СМЫСЛОВЫЕ ПРИОРИТЕТЫ КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ВЕРСИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Синтез прогностических функций таких дисциплин, как социология, политология, философия и др., образует собой особую междисциплинарную отрасль – футурологию, которая научными методами исследует перспективы будущего. Данные такого рода исследований возможны лишь под приставкой "возможно", но это не отменяет научной обоснованности этих конструкторов (ведь и современная наука-физика, которая есть квантовая релятивист-

* Рецензент – д-р филос. наук Зеленков А.И.

ская механика, не отвергается научной рациональностью). Согласившись с условной истинностью исследовательских наработок этой дисциплины, человек обретает возможность "видеть" своё будущее, а, значит, и предусмотреть его проблемы, что в некоторой степени разрешает собой извечное стремление человека к благу.

Исследуя тенденции современности, многие футурологи приходят к выводу, что метаморфозы, происходящие с обществом на нынешнем этапе его динамики, содержат в себе потенцию не только конструктивного пути изменения, но и деструктивного, ведущего к антиутопическому социальному декадансу [Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2004].

Исследователи будущего как позитивную перспективу современности рассматривают такой тип цивилизации, как информационная. Под палитрой разнообразных её названий, таких как постиндустриальное общество, технотронное общество, супериндустриальная цивилизация, постцивилизация, скрывается статичный набор таких признаков как: 1) определяющая роль научного знания во всех сферах жизни социума; 2) высокие темпы развития; 3) глобализация экономической среды с возможным последующим вытеснением типичных форм экономических отношений; 4) глобальная форма сознания человеческих индивидов благодаря широкому развитию коммуникационных сетей; 5) постматериалистическая система ценностей, т.к. жизненный достаток будет обусловлен высоким уровнем развития технологий.

Рассматривая различные концепции будущего, на основании их принадлежности к особым территориально-географическим, политическим и культурно-историческим средам, можно выделить три группы этих концепций: атлантическая (Д. Белл, А. Тоффлер, З. Бжезинский), японская (Ё. Масуда, Ю. Хаяши) и континентальная. Последняя представлена исследователями ряда государств Европы и России. Основными теоретическими ветвями этой версии являются два важных направления – французское и русское. Каждое из них основано на национальных особенностях, однако вместе они являются весьма сходными конструктами. Главными представителями во французском направлении по праву можно назвать А. Турена и Ж. Фурастье, основными теоретиками русской версии – В. Иноземцева и А. Панарина.

Жан Фурастье в своей концепции делает упор на концепт нового сознания. В этой концепции постиндустриализма экономика, сформированная современным состоянием науки, детерминирует мышление человека, а оно – остальные сферы бытия социума. Сфера политического, социального и религиозного упраздняется в плане противоборств. Фактически, это общество позитивизма и рационализма, лишённое стагнаций неравноправия. Ж. Фурастье выдвигает идею, что такому типу общества будет соответствовать особая "космическая религия", являющая в себе суть нового сознания. [Fourastié J. Le Grand Espoir du XX^e siècle. – Paris, 1949]. Эта утопическая модель "общества науки" имеет альтернативу в лице концепции соотечественника Ж. Фурастье – Алена Турена. Модель А. Турена зиждется на признании первичности социальных и культурных факторов перед экономическими. Логика его построений выводится из рассмотрения современности

как продолжительной эпохи с XVII по XX век – периода становления знания как регулятора жизни социума. Таким образом, постиндустриализм в меньшей степени предопределяется фактором науки, чем предшествующий ей индустриализм. Будущая цивилизация – это политически, социально и культурно ангажированный индустриализм; это "программируемый строй", создание представителей которого перешло на качественно новый уровень. [Touraine A. Pourrons-nous vivre ensemble? – Paris, 1997].

Русское течение в лице его основных представителей В. Иноземцева и А. Панарина также имеет элементы внутреннего противоборства. Александр Панарин, будучи продолжателем традиций славянофилов, является приверженцем традиционной для русской философии идеи всеединства, однако придёт ей прагматический смысл, выключая из неё чистую религиозность. Узрев в предполагаемом процессе принятия Россией позиции национально-культурного единства на базе идеи русского духа, он экстраполирует этот концепт на другие этно-национальные общности. И переход человечества в новую эпоху, по мнению А. Панарина, будет ознаменован не скачком в динамике науки, а глобальным смещением сознания. Общество будущего представляется постэкономическим, а человеческие ценности будут ориентированы на нематериальное [Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М., 2002; Панарин А.С. Искусшение глобализмом. – М., 2002]. Владислав Иноземцев видит мировой процесс как направленный на глобальное единство. В плане описания истока социальных изменений В. Иноземцев тяготеет к западной атлантической позиции, однако особую роль в формировании нового мира В. Иноземцев отводит самосовершенствующейся личности [Иноземцев В. Открытое общество за закрытыми границами // НГ-Сценарии. – 2001. – № 6; Иноземцев В.Л. Наука, личность и общество в постиндустриальной действительности // Российский химический журнал. – 1999. – № 6].

В соотношении с атлантической версией информационной цивилизации, французское и русское течения континентальной версии, несмотря на внутреннее антагонизмы, характеризуют новое общество как относительно оторванное от идей и образов преходящей эпохи, в то время как американские исследователи видят в информационной цивилизации логический вывод из предшествующих времён. Основным индикатором прихода новой цивилизации в континентальной версии информационного общества можно принять глобальное изменение сознания общества, в меньшей степени предопределённое развитием науки и техники, и в большей – политическим и культурным совершенствованием. Объективным законам истории атлантической версии континентальная версия предпочитает революционный скачок в развитии человеческого сознания. Представители русского направления уделяют большое внимание диалектике глобального единения и национальной самобытности, пессимистически глядя на судьбу наций. Альтернативным образом будущей цивилизации для континентальной и американской версий может стать их органичный синтез, предполагающий отказ от национальной идентичности как от политического инструмента.

Под лейтмотив сьогоднішніх глобальних подій, таких як трансформація свідомості та техногенні проблеми людства, у філософії з'явився повністю радикальний шанс не просто спостерігати, а змінювати. На лоні предмета футурології соціальна філософія може стати більш практичною – виробляти аксіологічну модель для нового свідомості та займатися пошуком рішення тотальних проблем. Словами А. Тоффлера, "як покоління перших революціонерів, нам досталась доля творити".

О.П. Тімченко, канд. філос. наук, ЛКоМА, Львів*

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ПЕРСОНАЛІЗМУ В КОНТЕКСТІ ОБҐРУНТУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ОСНОВ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Приймаючи поширену сьогодні характеристику сучасного суспільства через поняття "доба глобалізації" виявляємо наступну філософську проблему. Якщо ми визнаємо, що глобалізація є такий етап суспільного поступу, на якому відбувається формування єдиного всесвітнього ринкового господарства, тоді доводиться брати до уваги, що адекватна присутність у цьому господарстві забезпечується ексклюзивністю пропозицій. Тобто кожному, хто здатен запропонувати унікальний "продукт" у глобалізованому суспільному господарстві не потрібне споживання другорядних ерзаців, копій, оскільки джерело пропозицій глобально доступне. Іншими словами інноваційність, оригінальність, неповторність, унікальність, новаторство стають нормою існування. Вже стало очевидним, що інноваційна діяльність (доведення до технологічного впровадження) в сучасному суспільстві перетворюється на суспільно визнану цінність, що принципово відрізняє сучасне суспільство від історично передуючих, які вбачали консервативність звичаїв, традицій, культури та їх захист від новачків за головні чесноти суспільства.

Відомо, що вперше лише у добу буржуазних революцій започатковується культивування ідеї соціальних модернізацій, критика соціальної консервативності, нігілістичний світогляд. Сучасність, визначена глобалізацією, демонструє, що за останню чверть ХХ ст. принципово почала змінюватися соціальна роль між- і наддержавних інституцій, серед яких транснаціональні корпорації, електронні ЗМІ є найбільш помітні. В межах осмислення таких змін починає усвідомлюватися невідповідність прийнятих для ХІХ та ХХ ст. модернових понять "революція", "прогрес", "вибух" та інших, як характеристик якісних змін у культурі, науці, суспільстві, оскільки в добу глобалізації такі зміни почали перетворюватися у перманентне, тотальне явище.

Досвід критики філософії модернізму (Дерріда, Ліотар та інші) виявив, що модернізація спираючись на соціальні новачки та інновації стає безпосереднім способом існування множини різних сфер суспільного буття, а тому стає неможливим науково коректно відрізнити одні якісні соціальні зміни від інших шляхом їх протиставлення. Іншими словами, зокрема пост-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Чуйко В.Л.

модернізм, за допомогою критики виявив наступне парадоксальне самозаперечення ідеології Модерну: якщо по відношенню до одних якісних змін, які характеризують як революційні (наукові, соціальні, культурні, промислові, сексуальні та тощо), інші якісні зміни починають тлумачитися як контрреволюційні, тоді перші зміни змістовно перетворюються в консервативну подію, що заперечує можливість інших якісних змін (тобто революція стає творцем, джерелом контрреволюції, пожирачем своїх батьків і дітей). Змістовно парадоксальність даної ситуації полягає в тому, що революція як поняття про якісні зміни заперечує власний позитивний зміст, виголошуючи контрреволюційними (незаконними) інші якісні зміни. Наприклад, поширене до сьогодні, поняття "науково-технічна революція" стає неадекватним для вирішення задачі осмислення феномена глобалізації, якісних змін сучасного суспільства пов'язаних з появою інноваційної науки.

Подібне розуміння можна знайти в роботі С.Б.Кримського "Запити філософських смислів" (2003) де пропонується поняття "персоноцентризм" для визначення сприйняття світу як олюдненого індивідами універсуму. Дане поняття вказаним українським філософом вживається для протиставлення "науково-технічній революції" так званої "гуманітарної революції" кінця ХХ-го сторіччя, що започатковує бачення соціальної дійсності не в "абсолютних" цінностях, а в різних сенсах людського буття. На думку С.Б.Кримського прикладом такого тлумачення дійсності є "потамне", "хаос", "імовірність" та "складність" як складові онтології, що співпадають з буденною екзистенційністю людини, а не протиставляються їй як дещо трансцендентне, наприклад, у формі незалежного від неї життєсвіту з жорсткими поневолюючими персонними структурами. Тобто в персоноцентризмі екзистенційність постає виключно як особистісна справа окремого індивіда.

Враховуючи визнану багатьма філософами актуальність персоналістських досліджень треба зазначити, що в соціальній філософії існує методологічна невизначеність стосовно вирішення проблем пов'язаних з означенням зв'язку індивіда і соціуму. Проведені на основі філософії екзистенціалізму дослідження свідчать, що суспільство систематично постає як обмежувач персону, її свободу, різновид існування. Започатковані у другій половині ХХ століття дослідження французьких (та ін.) неокартезіанців, що здійснювалися під впливом осмислення проблеми раціональності, рефлексії здобутків класичної феноменології, екзистенціалізму та визнання людини як "проекту самої себе", дозволили виявити можливість переходу екзистенціальних студій як відображення станів свідомості та переживань до осмислення суспільного буття спираючись на персоналізм, а не соціальну феноменологію. Основу такого підходу становить екзистенційна антропологія, яка по відношенню до соціальної філософії не може бути визнаною за простий метод на зразок утилітарно обґрунтованого способу досягнення наперед відомої мети. Екзистенційна антропологія починає визначатися як методологічний підхід, шлях, що веде до пізнання, осмислення, персонального розуміння людиною мети. Звідси – принципова відсутність у ній поділу на метод й філософський напрямок. Метод тут – той шлях, по якому йде філософський напрямок; філософський напрямок – реалізація того методу, що у ньому закладений.

САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ЛЮДИНИ ЯК ВИБІР МІЖ МАТИ ТА БУТИ

Однією з незмінних дихотомій, притаманних людській природі, є конфлікт між буттям та володінням. Проблема боротьби цих двох начал в людині не зникала ніколи. Однак розвиток суспільства, особливо його економічної складової, поставив цю проблему на авансцену філософського дискурсу, зробивши її не просто фактом, але й визначальним викликом сьогодення. Як справедливо зазначає Ерих Фром у своїй праці "Мати чи бути", володіння та буття – це не якісь якості суб'єкта, а *"два основних способи існування, два різних види самоорієнтації та орієнтації в світі, дві різні структури характеру, переважання однієї з яких визначає все, що людина думає, відчуває, робить"* [Фромм Э. Иметь или быть // <http://psylib.org.ua/books/fromm02/index.htm>]. Актуальність цієї проблеми тим більша, що на сьогодні вона набуває суспільного виміру, тобто визначає не лише долю окремої людини, а й будучину суспільств.

Вирішення питання бути чи мати є непростим, але людина ставить його перед собою постійно. Адже існує велика різниця між тим, щоб мати любов і любити, мати знання і знати, мати владу і бути владою, мати талант і бути генієм. Саме тому необхідно зробити філософський аналіз природи буття та природи володіння для того, аби надалі не бути обманутими. На думку Е. Фрома, **буттям** є "такий спосіб існування, за якого людина і не має нічого, і не жадає *мати* щось, але щаслива, продуктивно використовує свої здібності, перебуває в *єднанні* з усім світом" [Там же]. На мою думку, визначальним у розумінні буття є саме *стан єднання* зі світом. Найвищим же ступенем єднання є стан злиття енергії людини з енергією Всесвіту, а точніше – відкриття людини назустріч цій енергії. Буття завідома заперечує будь-який поділ на суб'єкт та об'єкт. Воно, натомість, передбачає безпосередній інтерес. Етимологія слова "інтерес" говорить сама за себе, адже походить воно від латинських слів "inter-esse", що дослівно означає "бути всередині" [Там же]. Важливим є й те, що буття являє собою процес, а не мету. Саме тому людина реалізовує сповна свій потенціал саме в бутті, оскільки її розвиток не має завершення, він відбувається доти, доки існує сама людина. На противагу буттю, **володіння** являє собою мету і завжди передбачає поділ на суб'єкт володіння та об'єкт володіння. Воно не відноситься до чисто внутрішнього, але поєднує в собі внутрішнє та зовнішнє. Те, чим ми володіємо (тобто речі) може бути відчужене, втрачене, знищене. Як зауважив Габріель Марсель, володіння є видимістю для когось. Крім того, наша власність нас поглинає [Марсель Г. Быть и иметь // http://www.krotov.info/lib_sec/13_m/mar/sel_03.htm].

Таким чином, різниця між буттям та володінням очевидна. Володіння хоча і дає нам певність у тому, чим ми володіємо, але ця певність примарна. Буття ж дає свободу, оскільки те, що ми розвиваємо всередині нас може пропасти тільки разом з нами. Іншими словами, машину можуть вкрати, але любов – ніколи. Якщо перебування в бутті дає людині ясність і цілісність ду-

ху, то володіння, як це довели Маркс, а згодом і Фром, роздрібнюють людину, перетворюючи її на продавця та товар в одній особі, позбавляють її самоідентифікації. Коли формула "я є тим, що я роблю" підмінюється формулою "я є тим, що я маю", людина опиняється в пастці. Адже володіти всім на світі все одно не вдасться. Така людина перетворюється на глибоко нещасливу істоту, оскільки все життя прагне до примарного щастя, але врешті-решт залишається порожньою. Та нехай фраза "така людина" не створює враження, що це не стосується кожного з нас. Ми є суспільством споживачів, а споживання – це ніщо інше, як форма володіння.

Чи не найповніше різниця між буттям та володінням розкривається в **любові**. Очевидно, що любов є цариною буття, як би її не намагалися перетворити на товар, який підкорюється ринковим законам. Економічна структура суспільства багато в чому визначає його загальний портрет. На жаль, її дія поширюється в тому числі і на людське серце. Але той, хто знає якою може бути справжня любов, ніколи її ні з чим не сплутає і ніколи не спокуситься обміняти її на жодне з благ. Що ж таке любов? Перш за все, не можна не погодитися з думкою Е. Фрома, якому належить одне з найгрунтовніших досліджень у сфері любові, про те, що **любов є здатністю**, установкою, рисою характеру, незалежно від об'єкта. І що більше – ця здатність починається з себе [Фромм Е. Искусство любить. – М., 1990. – С. 74-80]. Тільки тоді, коли людина по-справжньому любить себе (тобто сповна розвиває свій потенціал), вона здатна любити інших. Також важливим є те, що в основі любові лежить **стан єднання**. Це єднання не в тілесному значенні, а стан, коли життя об'єкта нашої любові – це наше життя. У своїх "Етюдах про любов" Х. Ортега-і-Гасет зазначає, що любов передбачає *усвідомлення і постійне підтвердження права на існування об'єкта любові*. Іспанський філософ також наголошує на різниці між бажанням та любов'ю: *"... бажання помирає одразу після того, як воно задоволене; володіння для нього смерть. Навпаки, любов – це вічна незадоволеність"* [Ортега-и-Гасет Х. Этюды про любовь // <http://www.philosophy.ru/library/ortega/lub.html>]. Цими словами підкреслюється те, що **любов'ю не можна володіти**, в ній можна тільки **бути**.

Заслугує на увагу також безпосередній зв'язок дихотомії буття і володіння з **мовою**. Насправді, мова – це теж володіння. Людина завжди прагне пояснити для себе реальність, яка її оточує, щоб почуватися у безпеці. Для цього вона намагається створити максимально вичерпну модель світу в своїй свідомості. Слова ж виступають умовними символами, за якими ховається спроба людини заволодіти дійсністю. Таким чином, дійсність можна поділити на названу та неназану. **Буття є неназваним сегментом дійсності**. Воно є повсюди, але ніде конкретно. Те ж, чим людина може володіти, завжди назване, і саме в силу можливості бути оволоданим, воно підлягає найменуванню. Найяскравіший вияв ця різниця знаходить у любові до **Бога**. За незрілої любові до Бога людина ставиться до нього як до батька, який може нагородити, а може покарати своїх дітей. За словами Е. Фрома, зріла любов до Бога передбачає "перетворення Бога з фігури батька в символ його принципів, принципів справедливості, істини та любові". Навіть більше: "Бог не мо-

же мати імені. Ім'я завжди позначає річ чи особистість, щось кінечне" [Фромм Э. Искусство любить. – М., 1990. – С. 86-87].

Отже, на шляху самореалізації людини стоїть неминучий вибір: бути чи володіти. В умовах суспільства споживачів цей вибір став ще відповідальнішим і складнішим. Але дуже важливо не плутати незмінних цінностей людини і недовговічних цінностей суспільства. Людина повинна пам'ятати, що її метою є буття, а володіння – це всього-на-всього засіб. Іншими словами, ми повинні володіти, щоб жити, а не жити, щоб володіти.

Г.С. Трофімець, студ., КУКМіТ, Сімферополь
trostnic@mail.ru

МУЗЕЙ ЯК ПРОСТІР ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

Музей як соціокультурний об'єкт (в даному випадку можна не брати до уваги всю різноманітність музеїв) акумулює атрибути часу, і в цій якості містить знання про минуле, тобто виступає простором прояву історичної пам'яті, відтворює частково безперервність і спадкоємність соціального буття. Тут пам'ять як нематеріальна сутність стає матеріально проявленою, і в цій якості долає час і простір. ("Пам'ять протистоїть знищувальній силі часу" [Лихачев Д.С. Память и теория сознания. – М., 2006. – С. 14]).

На перший погляд здається, що пам'ять як властивість свідомості може бути притаманною лише конкретній особі. Але людини поза суспільством не існує. Тому історична пам'ять містить в собі знання, що передаються з покоління в покоління, сукупність ідей, поглядів, настроїв багатогранного минулого, характерних для суспільства в цілому. Вона по суті є відбиттям минулого людей і країни, що знайшло своє відображення у різних формах суспільної свідомості – науці, релігії, мистецтві, міфології, мові тощо.

Історична пам'ять об'єктивна настільки, як і історія, що є наукою. Оскільки кожна епоха є дуже індивідуальною, то і її носії – матеріальні предмети, зібрані в музеї, дозволяють цю індивідуальність побачити. Дотримуючись точки зору, що всесвітня історія – єдиний процес, можна дійти висновку, що навіть найменша його частина має змогу наблизити нас до характеристики цілого.

Збереження матеріальних носіїв історичної пам'яті на сучасному етапі забезпечується в суспільстві головним чином завдяки архівам, бібліотекам і музеям. Кожен з цих об'єктів має власне функціональне навантаження. Що стосується музеїв, то їх головною метою є дослідження, збереження і популяризація матеріальних свідочств життя людини і суспільства.

Музей, зберігаючи минуле, діючи в сьогоденні, одночасно обернений і в майбутнє, оскільки бере участь у формуванні ціннісних орієнтирів, створює соціокультурне середовище для існування наступних поколінь. Музей, будучи свідомо організованим просторовим об'єктом, є точкою перетину потоків часу від минулого до сьогодення і майбутнього і навпаки. Одночасно, внаслідок того, що цей простір заповнений атрибутами певної історичної епохи, він є тією точкою, в якій індивідуальна пам'ять в конкретний момент розши-

рюється до історичної, а історична стає частиною індивідуальної, загальне і приватне поєднуються в даному просторі.

Зараз музеями прийнято вважати і ботанічні сади, і зоопарки, і планетарії [Юренева Т.Ю. Музееведение. – М.: Академический проект. – 2004. – С. 321]. Але, враховуючи вище викладене, вважати подібного типу об'єкти музеями досить спірно, оскільки вони характеризують сьогодення, не поєднуючи минуле та майбутнє.

Музеї багатофункціональні, що дозволяє відображати різноманітні сторони і властивості суспільного розвитку в самих різних формах. Можливо тому, у всьому світі, не дивлячись ні на які складнощі, чисельність музеїв зростає. З'являються нові різновиди музеїв: музеї-заводи, музеї-кораблі, музеї-монастирі, екомuzeї. Останнім часом обговорюється можливість збереження і нематеріальної спадщини [Там же]. Все це дозволяє долати вибірковість і неповноту історичної пам'яті. Музеї розширюють простір історичної події за рахунок демонстрації її в тимчасовому аспекті, з тим, що було до і після неї. А це дозволяє бачити суспільний розвиток як єдиний потік, де процеси творення, руйнування і збереження існують в єдності в конкретний період часу.

Таким чином, музеї як соціально значущі матеріальні об'єкти дозволяють, зберігаючи безліч матеріальних предметів – атрибутів часу, оцінити процес розвитку людського суспільства як певним чином організованої системи.

Музей – це простір, де зберігаються символи, що зв'язують людей, і атрибути, які формують певні стійкі традиції в суспільстві. А збереження цих традицій, закріплення їх в індивідуальній пам'яті підвищує імунітет людини до маніпуляцій ззовні, що сприяє формуванню якісно нової спільноти людей на більш високому рівні свідомості, що здатне зробити само суспільство по-справжньому вільним. Ніхто ще не спростував того, що "всесвітня історія це не що інше, як розвиток поняття свободи" [Гегель Г. Лекции по философии истории. – М.; Л., 1935. – Т. 8. – С. 422].

Музей – це інструмент, який дозволяє поєднати неочевидне, побачити часовий контекст, пов'язати його з життям тієї або іншої епохи, тобто через приватне побачити загальне, а в нім – закономірності, що дають змогу зазирнути в майбутнє. Таким чином, це простір, де час існує як триєдність минулого, сьогодення і майбутнього, а індивідуальна пам'ять є частиною історичної пам'яті народу. Це точка, де простір і час історичної епохи звужуються до стану, що здатний вмістити індивідуальну свідомість.

Дослідження дає можливість сформулювати наступні висновки:

1. Музей – це соціокультурний об'єкт, який є точкою перетину потоків часу і простору, що зберігає, досліджує і популяризує матеріальні носії історичної пам'яті з метою формування ціннісних орієнтирів майбутніх поколінь і аналізу розвитку людського суспільства.

2. Поряд з тими функціями музею, що вже існують в музеезнавстві, автор виділяє наступні:

- ✓ матеріалізація історичної пам'яті;
- ✓ збереження і популяризація матеріальних носіїв історичної пам'яті;
- ✓ багатобічний і об'єктивний прояв історичної пам'яті.

ОСОБИСТИСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ І СУБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН У ВИМІРАХ СУЧАСНОГО ПРОЦЕСУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Особистість як стійка цілісність соціально-типових та індивідуальних властивостей, потенцій, як здатність до активних дій реалізується в практичній діяльності. Як об'єкт соціальних відносин особистість розглядають у вимірах об'єктивно заданих соціальних функцій-ролей, пов'язаних з соціальним становищем індивіда в конкретній ситуації. В якості суб'єкта вона проявляється у вигляді своєрідного сприйняття і освоєння ролевих завдань суспільного середовища, обумовлених розвитком потреб особистості та її соціальним досвідом [Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. – М., 2009. – С. 48-49].

У вимірах сучасної філософії особистість розглядається як взаємодія таких феноменів :1) тілесне "Я", 2) самоідентичність, 3) інтенційність; 4) особиста інтеріоризація зовнішніх відносин; 5) образ "Я"; 6) почуття неповноцінності; 7) совість; 8) віра; 9) страх [Волков Ю.Г. Личность и гуманизм (социологический аспект). – Челябинск, 1995. – С. 14]. Усі вищевказані означення особистості можуть сприйматися як поняття соціальної антропології, яка, як відомо, сформувалась в лоні філософії людини (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Е. Ротхаєр, П.Тейяр де Шарден).

Сучасна соціологічна наука виділяє такі найвпливовіші концепції особистості: рольова теорія (Р. Лінтон, Т. Парсонс, Р. Мертон); символічний інтеракціонізм (Г. Блумер, Т. Шабутані, М. Кун, Ч. Кулі, Д.Г. Мід), марксистська теорія особистості, а також підкреслює, що певне місце проблема особистості посідає у соціологічних концепціях необіхевіоризму. Зокрема, сьогодні в соціально-гуманітарних науках особлива увага приділяється проблемам розвитку особистості в сучасному мінливому світі в контексті глобалізаційного процесу [Макеев С.О. Социология. – К., 2005. – С. 259-266].

Варто зазначити, що концепція глобалізації є одним із найпоширеніших і затребуваних інструментів аналізу соціальних процесів і місця в них особистості. Відомо, що найпоширеніше під процесом сучасної глобалізації розуміють:

- ✓ інтенсивну боротьбу за встановлення світового порядку;
- ✓ розвиток основних ідеологій;
- ✓ зростання числа міжнародних організацій;
- ✓ послаблення суверенітету національних держав;
- ✓ появу транспортних корпорацій;
- ✓ інтенсивні міграції населення.

А щодо наслідків глобалізації – то одні вчені вбачають в ній час світлого майбутнього людства, а інші як апокаліпсис у вигляді неминучої американізації всього світу і перетворення культурної різноманітності сучасної цивілізації в уніфіковану казарму макдональдсів та "снікерсів". На перший погляд виглядає дивним те, що визначальним для сучасної глобалізації, з одного боку, є стандартизація соціальних і культурних форматів поведінки [Каменська Л.Ф. Глобалізація як соціологічна парадигма // Нова парадигма. – 2007.

– № 68. – С. 210], а з іншого, –сучасне суспільство називають індивідуалізованим [Левин И. Человек и политика в "индивидуализованном обществе" // Мировая экономика и международные отношения. – 2007. – № 6. – С. 37]. Це дивує лише тих, хто не знає, що "індивідуалізація" сьогодні означає дещо відмінне від того, що розумілось під цим словом сто років тому або в ранні періоди Нового часу, в епоху захопленого "звільнення людини від всепоглинаючого примусу і нагляду" [Бауман З. Индивидуализированное общество – М., 2005. – С. 57]. Тоді цей процес розумівся як забезпечення суспільних умов для самовираження особистості, її власних талантів для досягнення гармонії у відносинах з іншими людьми [Словарь философских терминов / Под. ред. В.Г. Кузнецова. – М., 2007. – С. 196].

Здавалось би глобалізація створила надзвичайні можливості для реалізації свободи вибору, свободи застосування свого особистісного потенціала. Але поширена до планетарного масштабу конкуренція поділила світ на тих, "хто живе у часі" і тих, "хто жевріє у просторі". Перші все більш глобалізуються, інші залишаються локалізованими. У останніх практично немає засобів впливу на перших. Вони беззахисні перед невідомими негараздами, що походять від таємничих "інвесторів" і "акціонерів", а також ще менш зрозумілих "ринкових сил". Все, що вони набувають сьогодні, можуть завтра відняти без попередження [Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005. – С. 57].

Р. Сенветт основоположною ідеєю наукового аналізу індивідуалізації у вимірах сучасної глобалізації вважає ідею про зміну традиційної моделі підприємництва. "Нетерплячий капіталізм" (капіталізм доби сучасної глобалізації – В.Т.) характеризується тим, що швидкість збагачення бере гору над стійкістю розвитку підприємництва. Це означає тріумф тимчасовості, короткостроковості, які породжують зниження рівня довіри між учасниками ринку. Взаємодія між індивідами нині схожа на короткий подих [Левин И. Человек и политика в "индивидуализованном обществе" // Мировая экономика и международные отношения. – 2007. – № 6. – С. 37]. Причиною цього явища можна вважати особливі форми раціональності, що наскрізь пронизують нині соціальні відносини.

У марксизмі реальні господарські і споживчі взаємодії людей можуть виявлятися як відносини речей і рух грошових потоків За М. Вебером, коли будь-яка мета, будь-який мотив позбавляється власної неповторності, чарівності, коли за будь-яким об'єктом або подією проглядається лише їх формальний, кількісний вираз, то відбувається "розчарування світу" [Зарубина Н.Б. Трансформация рациональности в глобализирующемся мире: влияние денег // Социологические исследования. – 2009. – № 6. – С. 41-42].

"Розчаровують світ" сьогодні, на думку Ю. Хабермаса, гроші, один із засобів, з допомогою якого власне соціальні і культурні взаємодії витісняються інструментальною, технічною раціональністю системи, а отже відбувається "колонізація життєвого світу" [Habermas J. The Theory of Communicative Action. – Boston, 1989. – Vol. 2. – P. 327].

Сучасна глобалізація, модернізація потребує хоча б мінімуму суспільної довіри, мінімуму чеснот в суспільстві. На думку відомого західного вченого П. Бергера, процес десекуляризації може стати основою виживання сучасної

цивілізації [Василенко Л.И. Введение в философию религии. – М., 2009. – С. 245]. Це також один із шляхів воскресіння суб'єкта в умовах втрати ідентичності особистості в сучасному глобалізованому світі [История философии: Энциклопедия. – Минск, 2002. – С. 200-201].

А.С. Хмара, студ., КСУ, Київ

**ЧИ МАЄ МАЙБУТНЄ НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА?
КРИТИЧНА ТЕОРІЯ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА.
ЮРГЕН ГАБЕРМАС ТА ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ**

Ще Гегель вважав, що будь-яка історична форма в момент своєї зрілості приречена на занепад. Не виняток є й національна держава, "у триумфальній ході якої є й свій іронічний підтекст" [Габермас Ю. Залучення іншого. – Л., 2006. – С. 157]. Свого часу національна держава постала як відповідь на вимоги епохи, замінивши ранньомодерні форми соціальної інтеграції, що розпадалися. Цей історичний тип, який виник унаслідок Французької та Американської революцій, поширився по всьому світу, досяг свого розквіту і в світлі сьогоденних реалій стає об'єктом критичного переосмислення та пошуків альтернатив.

"Сучасне суспільство має здатність стримувати якісні соціальні зміни, в результаті яких ми могли б утвердити нові соціальні інститути, нові напрямки виробничого процесу та нові форми людського існування" – говорить Герберт Маркузе [Маркузе Г. Одномерный человек // Эрос и цивилизация. – М., 2003. – С. 258]. В цій його (суспільства) здатності саме й виражається, на думку Маркузе, виключне досягнення розвинутого індустріального суспільства із загальним схваленням Національної ідеї, двопартійної політики, занепадом реального плюралізму, змовою бізнесу і "Праці" в рамках міцної Держави. На думку філософа, тотальний характер досягнень Заходу залишає критичну теорію без раціональної основи для "трансцендування" даного суспільства, що, тим не менше, не спростовує теорії. Критичний аналіз свідчить, що необхідність соціальних змін наразі є життєво необхідною – як для суспільства загалом, так і для кожного з його членів зокрема.

Юрген Габермас на "невідомому" шляху до постнаціонального суспільства орієнтується на приклад саме тієї історичної форми, яку ми маємо намір подолати. В короткому ретроспективному огляді простежуються три різні шляхи формування національної держави. В одних випадках державні нації утворювалися всередині снуючих територіальних держав. В інших – процес народження національних держав йшов шляхом національної самосвідомості. Окремий тип держав – сформований у процесі деколонізації, який завершився із розпадом Радянського союзу, і коли національна держава остаточно перемогла колишні політичні формації.

До здобутків національної держави можна віднести вирішення нею двох проблеми, що стояли перед відмираючою ранньомодерною державою. А саме було 1) знайдено новий секуляризований "модус легітимації", який 2) уможливив нову форму соціальної інтеграції.

Сьогодні, коли національна держава нашо́вхується на свої межі, її приклад залишається так само повчальним.

Свою інтегративну функцію така держава була взмозі виконати завдяки тому, що правовий статус громадянина поєднувався з культурною приналежністю до нації. Сьогодні, коли національна держава у внутрішніх справах усвідомлює виклик вибухової сили мультикультурності, а в зовнішніх – тиск із боку проблем глобалізації, постає питання, чи існує такий самий функціональний еквівалент, адекватний до вимог сьогодення.

Сучасне індустріальне суспільство досягло тієї межі, коли його вже не можна міряти старими термінами економічних, політичних та інтелектуальних прав і свобод. І це не через втрату актуальності останніх, але через те, що їх значущість вже не вміщається у рамки традиційних форм. Таким чином виникає потреба в нових способах реалізації, які б відповідали новим потребам та можливостям суспільства. У Маркузе ці нові способи реалізації є такими, що *заперечують* старі, а тому подає їх у негативних термінах. Так "економічна свобода означала би свободу *від* економіки – від контролю з боку економічних сил та відносин, свободу від щоденної боротьби за існування і заробляння на життя, а політична – звільнення індивідів від політики, яку вони не можуть реально контролювати" [Там же. – С. 267].

Водночас сили соціального поступу стримуються з допомогою формування споживацьких тенденцій, "фальшивих потреб", дедалі більшого відчуження. Людина сучасного технологічно розвинутого суспільства поневолена, але вважає, ніби тішиться свободою. Ліберальна демократія визначила параметри політичної дискусії і блокує будь-яку справжню критику [Короткий Оксфордський політичний словник. – К., 2006. – С. 391]. Та "завданням теорії є визволення практики"!

Тож критичний аналіз двох соціальних вимірів: національної держави та сучасного розвинутого технологічного суспільства є актуальним як у глобальному світовому контексті, так і в контексті становлення українського суспільства сьогодні. Соціальну теорію цікавлять історичні альтернативи. Альтернативи, з-поміж яких обирати. Усвідомленому вибору передуює осмислення.

Н.М. Ховрич, асп., НТУУ "КПІ", Київ*
khovrich_n@ukr.net

РОЛЬ ОСВІТИ В ПОДОЛАННІ КРИЗИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО РОЗВИТКУ

Уникнути смерті не важко, афіняни,
а ось що найскладніше – уникнути морального
знівечення: воно наздоганяє стрімкіше за смерть.
Сократ

В сучасних умовах трансформації українського суспільства важливого значення набуває проблема розвитку, реалізації і збереження інтелектуаль-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Мельниченко А.А.

ного потенціалу суспільства. Інтелектуальна праця, робота з інформацією і постійне відновлення знання є факторами створення і підвищення конкурентоспроможності суб'єктів всіх рівнів – держави, організації або окремого індивіда. Особливі сподівання на освітній потенціал, на створення завдяки ньому не нової, але якісно іншої генерації високоморального українського суспільства, суспільства знань.

Ще мислителі древніх цивілізацій Китаю, Індії, Греції та ін. вбачали розвиток освіти як відповідь на соціальний запит, а до найважливіших задач філософа відносили не тільки розробку концепцій і проєктів освіти, але особисту участь в освітньому процесі. Більш того, освіта завжди виступала важливим інструментом політичної влади. В той же час і сфера освіти, як і будь-яка інша сфера суспільного життя, глибоко залежна від владних дій, продиктованих потребами та запитамі як сьогодення так і майбутнього розвитку. Саме тому сучасна "необдумана", а іноді і взагалі відсутня, державна увага до освіти є показником кризи інтелектуального розвитку, адже формуючи нову парадигму освіти зі своїм розумінням освіченості і освітньої політики, ми ризикуємо опинитися в ситуації невідповідності нового підходу потребам часу. Бачення влади в області освіти відбувається через призму економічних понять, а впевненість в тому, що володіння певними фінансовими навичками роботи дають змогу управляти чим завгодно – від казино чи мережі бутіків до науки і високих технологій. Але річ не тільки в грошах, а найважливіше тут моральний капітал, який включає в себе репутацію не тільки тої чи іншої освітньої організації, а й взагалі країни. Потрібна не влада в освіті, а влада освіти.

Сучасне відверте нав'язування європейської моделі освітньої політики показало неспроможність вітчизняної системи освіти до швидкої "перебудови", і що, як наслідок, призвело до виходу на перший план ринкових імперативів, а на вторинний – академічної функції університету. Показовим також є приклад витіснення фундаментальних дисциплін прикладними курсами, які орієнтовані на практичне застосування. Процес пізнання відбувається за принципом "не ширше, а глибше". В таких умовах ідеали загального, класичного знання починають переглядатися. Знижується роль інтелектуалів, тих, хто, за думкою Ж.-П. Сартра і Ж.-Ф. Ліотара, повинен відстоювати істину, яка відповідає інтересам суспільства, а за думкою М. Фуко "бути інтелектуалом означало бути всезагальною совістю..." [Фуко М. Інтелектуали і влада: Вибрані політичні статті, виступи, інтерв'ю. – М., 2002. – С. 247]. Інтелектуал-універсал перетворився на інтелектуала-спеціаліста, спеціаліста з світоглядним дефіцитом. Поняття інтелектуалу розуміється не як така собі категорія високої моральності, а як вузькоспеціалізована діяльність, яка базується на професійних знаннях або умовах життя: можна бути хорошим спеціалістом у вузькій професійній області і залишатися при цьому неосвіченою людиною. Якщо скористатися термінологією Є. Фромма, то тут модус "бути" змінюється модусом "мати".

Слід визнати, що на даний час в світі відбувається стратегічна боротьба за сукупний світовий інтелект. В той же час політика в області освіти все більше стає однією із проявів глобальної конкуренції не тільки на мікрорівні – в середині держави, а й на макрорівні – між окремими країнами. Не важко

спрогнозувати, що в найближчій перспективі з урахуванням сучасних тенденцій розвитку перевага буде надаватися не стільки виробництву самих знань, скільки виробництву їх виробників. А це, звісно, є освіта, а точніше – високоякісна, елітна освіта, тобто, як зазначає академік АПН України С. Гончаренко, "освіта як духовне обличчя людини, яке складається під впливом моральних і духовних цінностей, що є надбанням її культурного кола, а також процес виховання, самовиховання, впливу, шліфування... людини" [Український педагогічний словник. – К.: Либідь, 1997. – С. 242].

Найважливіші функції освіти – це навчання і виховання у їх безперервній взаємодії. Тим самим, мета будь-якої освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би краще поєднував її професійну діяльність з тими загальними світоглядними цінностями, які закладені в основу даної системи. Сучасність поставила перед освітою, її філософськими засадами, принципово нові задачі, а оскільки філософія з часу свого виникнення завжди відігравала функцію теоретико-рефлексійної основи світогляду та умови його подальшого розвитку, то вона цілком справедливо має особливе значення і в становленні нових освітніх систем. Тому розробки філософії та впровадження її здобутків в освітянську практику повинні бути спрямовані на наукові зусилля для суттєвого реформування системи освіти і науки.

С.Л. Цибуля, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
svetlana-tsybulya19@rambler.ru

УТОПІЯ ТА ІДЕОЛОГІЯ В СОЦІОЛОГІЇ ЗНАННЯ К. МАНГЕЙМА

Різне становище суб'єктів пізнавальної діяльності в соціально – історичному просторі і часі обумовлює відносний характер їх пізнання, тому типовим для соціуму є прагнення окремих індивідів чи різного роду груп представляти свою односторонню правоту як абсолютну істину. Найбільш яскравими формами такого пізнання постають "утопія" та "ідеологія", як свого роду "центри систематизації" соціального буття, реальні життєві домінанти, що вивчають стиль тієї чи іншої епохи. Численні дослідження феноменів неодноразово призводили до ряду дискусій як з приводу розмежування даних понять, так і стосовно їх місця і ролі в процесі соціогенезу. Так аналіз різного роду ідей крізь призму визначення їх потенцій та контексту появи в суспільній думці, наштовхував відомого німецького філософа, теоретика соціології знання К. Мангейма на спроби виявити існуючий зв'язок в аспекті ідеологічної та утопічної проблематики, співвіднесення цих "духовних утворень" з соціальними позиціями їх носіїв. Загалом же призначення поставленої Мангеймом проблеми полягало перш за все в тому, щоб визначити ситуацію нашого мислення у зв'язку з нашою позицією в межах соціального буття.

У відомій праці "Ідеологія та утопія" (1929) К. Мангейм прагне вирішити проблему контролю над колективним безсвідомим, що виникла в результаті

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

появи різноманітних стилів мислення. Адже з розвитком наукового прогресу перед індивідом постала проблема свідомого вибору в хаосі протилежних, часто непримиримих цінностей, які іноді спотворюють ряд аспектів соціальної реальності як в ідеологічному, так і в утопічному напрямках. Стосовно "ідеології", в даному випадку дослідник розрізняє два значення даного поняття. Перше – часткове – він розглядає з точки зору нашої невіри в певній "ідеї" та "уявлення" супротивника, оскільки "ми вважаємо їх більш чи менш усвідомленим спотворенням дійсних фактів, справжнє відтворення яких не відповідає його інтересам" [Мангейм К. Идеология и утопия. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1995. – С. 56]. Частковість даного поняття ідеології, за Мангеймом, виражається зокрема в тому, що воно лише поступово відокремилось від простого поняття брехні, навіть самообману, тоді як інше, тотальне значення даного поняття, передбачає ідеологію епохи чи конкретної історичної і соціальної групи (наприклад, класу), "маючи на увазі своєрідність та характер всієї структури свідомості цієї епохи чи групи" [Там же. – С. 57]. На противагу цьому, утопічною є така свідомість, яка не знаходиться у відповідності з оточуючим її "буттям". Ця невідповідність проявляється завжди в тому, що подібна свідомість в переживанні, мисленні і діяльності орієнтується на форми, які реально не містяться в цьому "бутті". При цьому утопічною можна вважати лише ту "трансцендентну по відношенню до дійсності" орієнтацію, яка, переходячи в дію, частково або повністю руйнує існуючий на даний момент порядок речей.

Обмежуючи утопічну свідомість рамками тієї трансцендентної по відношенню до реальної орієнтації, яка спотворює або руйнує існуючий устрій, Мангейм встановлює головну відмінність між утопічною та ідеологічною свідомістю. Він зазначає, що "можна орієнтуватися на далекі від дійсності, трансцендентні буття фактори і тим не менше прагнути до збереження чи постійного репродукування існуючого способу життя. В історії людини значно частіше орієнтувались на трансцендентні, ніж на іманентні дійсності фактори, і тим не менше здійснювали на основі подібної, не відповідної буттю, "ідеологічної" свідомості досить конкретне влаштування соціального життя. Утопічною подібна невідповідна дійсності орієнтація ставала лише тоді, коли вона діяла в напрямку знищення існуючої структури соціального буття... Кожна стадія історичного буття огорталась уявленнями, що трансцендентували це буття, однак до тих пір, доки вони "органічно" (без перетворюючого впливу) входили до картини світу, що відповідала даному періоду, вони виступали не як утопії, а як ідеології, притаманні даній стадії історичного розвитку" [Там же. – С. 164-165].

В нашу епоху найбільш важливі зміни духовної структури, на думку К. Мангейма, тісно пов'язані з модифікаціями саме утопічного елементу і тому не можуть досліджуватись окремо від нього. В ідеї ідеології, як і в ідеї утопії, в прагненні уникнути їх, по – суті, полягає пошук реальності як такої. Адже, як зазначає автор, думка має містити не більше і не менше, ніж дійсність, в межах якої вона існує. З цього випливає, що в майбутньому досягти абсолютної відсутності цих обох елементів можливо лише в світі, де немає розвитку, де відбувається тільки репродукування та панує прозаїчний утилітаризм. Тому якщо знищення ідеології являтиме собою кризу лише для пев-

них соціальних прошарків (адже об'єктивність на основі ідеології слугує для такої більшості засобом досягти більш ясного розуміння самих себе), то повне зникнення утопії призвело б до зміни всієї природи людини і всього розвитку людства. Таким чином, для подолання морального хаосу сьогодення та ідеологічних та утопічних елементів має слугувати, на думку Мангейма, перш за все, відновлення етичних норм в малих групах, осмислення досвіду минулого, укріплення тих природних зв'язків людей, які створюють міцну площину міжлюдських відносин.

К. Цірат, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПОНЯТТЯ "ЕЛІТА" В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Протягом всієї історії людства еліти відігравали провідну роль у суспільстві. Як свідчить історична практика, марксистські запевняння стосовно визначальної ролі мас (а саме робітничого класу) [у політиці] не виправдали себе. Від самої своєї з'яви суспільний організм будувався на основі дихотомії "еліта – маси". Еліта (з лат. *eligere* – обираю) – це когорта *обраних*, людей, наділених особливими якостями, чеснотами. У нашому дослідженні під елітою будемо розуміти те, що вкладав у це поняття В.Парето: *клас тих, хто має найвищі індекси у своїй сфері діяльності*. Цей клас доцільно поділити на дві частини: ті, хто прямо чи опосередковано грає помітну роль в управлінні суспільством, складають *"правлячу еліту"*, інші ж (тобто ті, хто має відношення до художньої чи наукової діяльності) складають *"некеруючу еліту"* [Парето В. Компендиум по общей социологии // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Sem/03.php].

Проблематика еліт є особливо актуальною в світлі переходу деяких країн (США, Канада, Японія, Великобританія, ФРН та ін.) на постіндустріальний етап розвитку. Оформлення концепції постіндустріального суспільства (Р.Дарендорф, Дж.Гелбрейт, Д.Белл, Г.Кан, К.Томінага та ін.) припадає на 1970-80-ті роки, хоча окремі ідеї лунали з боку різних вчених ще з часів кінця Другої світової війни. Поняття "постіндустріальне суспільство" у його класичному розумінні вжив 1959 року американський соціолог Даніел Белл для означення суспільства, де *виробничий сектор втрачає свої провідні позиції в економіці, поступаючись місцем сфері послуг*. Ключовим виробничим ресурсом виступає інформація, знання (а не капітал як це було в індустріальну епоху). В основі фундаментальних суспільних змін лежать безпрецедентні технологічні досягнення. Сукупно все це породжує трансформацію соціальної структури суспільства, яка по своєму завершенні буде якісно відмінною від соціальної структури індустріального суспільства. Тому визначення характеру, місця і ролі еліти постіндустріального суспільства представляється нам вкрай важливим.

Зміна соціальної структури суспільства була помічена соціологами в перші повоєнні роки; з 60-х ця трансформація вже стала очевидною. Виразно намічалися дві тенденції: *зменшення впливу і дезорганізація робітничого класу та виокремлення нової еліти постіндустріального суспільства*. Якщо

у попередньому столітті пануючими фігурами були підприємці, бізнесмени та промислові керівники, то "новими людьми" виявляються *вчені, математики, економісти і творці нової інтелектуальної технології*. Елітна частина суспільства представлена *дослідниками і науковцями* [Белл Даниель. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Перевод с английского. – М.: Academia, 1999. – С. 463, 481]. Нова еліта – всі ті, хто володіє спеціальними знаннями, здібностями, талантом, особливим досвідом. Важливими є не просто знання, а їх *характер*, що виявляється в домінуванні *теоретичних* знань над емпіричними. У вищий клас людину зараховують на основі її здатності до творчої діяльності, до засвоєння, обробки і продукування інформації. Особливістю *"класу інтелектуалів"* виступає той факт, що вони працюють не заради матеріальних благ, а заради *самореалізації, розвитку своєї особистості*. Паралельно з укріпленням позицій "інтелектуалів" інша частина суспільства – *"нижчий клас"* – у соціальному відношенні ставатиме дедалі більш вразливою. Доказом цих невтішних прогнозів є три беззаперечні факти: 1) з кінця 70-х частка населення, що перебуває за межею бідності, в усіх індустріально розвинутих країнах почала зростати (фінансування різноманітних соціальних програм з року в рік лише зростає); 2) кількість робочих місць, які не вимагають високої кваліфікації, різко скорочується; 3) продуктивність в промислових компаніях почала зростати при стабільній і навіть такій, що знижується, оплаті праці. Масове впровадження мікропроцесорів у виробництво призведе до того, що величезна кількість робітників втратить роботу [Нейсбит Д. Мегатренды. – М., 2003. – С. 49]. Окрім суб'єктивних, нерівність цих двох груп поглиблюють й об'єктивні обставини – генетично детермінована нерівність здібностей, *доступність освіти*. Якщо *технічне знання виступає основою влади*, то *освіта – засобом її досягнення*. Робітник, що не матиме високої кваліфікації, буде хронічно безробітним, почуватиметься людиною другого сорту, що, в свою чергу, призведе до соціальної напруги величезних масштабів. "Середній клас" – головна опора індустріального суспільства – буде поповнювати лави двох вищезазначених класів. Зазначимо, що окреслений класовий поділ є досить *умовним* [Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы: Учеб. пособ. для студ. вузов. – М.: Логос, 2000. – С. 202-203].

Постіндустріальне суспільство породить нову систему взаємовідносин міжправляючою (владою) та некеруючою елітою. *Технічна інтелігенція матиме вплив на політичний процес*, чого ніколи раніше не було. Її методи прийняття рішень стануть домінуючими при формулюванні та аналізі думок, від яких залежить прийняття політичних рішень [Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. – М., 1999. – С. 486]. Сама суть політики підлягає якісним змінам. Одне з найголовніших завдань політичної еліти – *розв'язати проблему бідності, створити оптимальну систему перерозподілу матеріальних благ, модернізувати, інтелектуалізувати систему освіти*. Управління надскладним механізмом цивілізації вимагає високого рівня освіченості та його постійне вдосконалення шляхом різноманітних програм перекваліфікації; робітник має стати *незамінним*. Саме на владу покладається відповідальність за створення

системи, яка б забезпечила достатній рівень обслуговування існуючої цивілізації. Якщо людина хоче використовувати вигоди цивілізації, але не здатна її підтримувати, то такий цивілізації в найкоротші строки суджено зникнути [*Ортега-і-Гасет* Х. Бунт мас. – К.: Основи, 1994. – С. 67-69].

Позбавлене владного та умілого проводу еліт, суспільство приречене на дезорганізоване та безцільне існування. Еліта – не лише "коринфська капітель" соціальної будови (Е.Берк), а й її голова, мозок, що генерує нові ідеї. У постіндустріальному суспільстві перед елітами стоять ще складніші завдання; викликів буде дедалі більше. Проте, на нашу думку, немає сумніву, що інтелектуальний і творчо насажений постіндустріальний еліті вдасться побороти всі труднощі, знайти найбільш раціональне вирішення суспільних проблем.

*Д.В. Чирва, асп., СпбГУ, Санкт-Петербург, Россия**

ВЕРБАЛЬНЫЙ И ВИЗУАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ СЕМЕЙНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Семья, являясь предметом изучения экономистов, правоведов, социологов, антропологов, психологов, психоаналитиков, прежде всего остается близким и непосредственно знакомым каждому человеку. Основа отношения к себе, к другим людям, к миру закладывается в рамках общения с родственниками. В том, что связанные с семьей вопросы, являются частью повседневности, кроется причина, по которой значение многих семейных проблем, как правило, или остается вовсе незамеченным, или умалывается. В XX веке философия, концептуализируя так называемый лингвистический и антропологический повороты, обратилась к изучению индивидуальной истории человека и в этой связи к внутри и вне семейным отношениям и процессам. Классический тип нуклеарной семьи с патриархальным укладом исчез, однако новый тип семьи с его социально-культурными, антропологическими последствиями пока еще не получил концептуального осмысления – о семье продолжают говорить на старом языке. Явно ощущается нехватка языка для обозначения тех изменений, которые претерпела семейная структура и ее антропологическое содержание в последнее время.

Семья, прежде всего, формирует уникальный коммуникационный ландшафт. Именно в рамках внутрисемейного общения ребенок вступает в мир вербальной коммуникации, осваивая языковые игры (то есть ситуации использования выражений), к которым прибегают окружающие его люди. Идентифицируясь с кем-либо из них, он отождествляет себя с его позицией как говорящего определенным образом и слышимого другими определенным образом.

Семья, особенно представленная разными поколениями, живущими в одном доме, представляет собой сложное переплетение идентификаций. Так или иначе, но набор речевых позиций, в ней ограничен, он может обновляться лишь с появлением нового члена семьи (например, ребенка или супруга). На этом во многом и базируется сходство родственников: они склонны выражать

* Рецензент – канд. филос. наук, доц. Савченкова Н.М.

свои переживания схожим образом. Как правило, члены одной семьи используют одни и те же, ставшие стереотипными, языковые выражения. В дополнение к укреплению родственных связей ограниченность набора речевых позиций в семье имеет и негативное последствие. Представление близких людей о том, что они говорят на одном языке, приводит к утрате чуткости по отношению к речи друг друга. Из общения близких людей исчезает усилие понимания. К тому же в силу ограниченного набора семейных речевых формул человек имеет ограниченные возможности для выражения себя, своих желаний и к тому же может попасть в ловушку повторения одного и того же из поколения в поколение, повторяя жизнь своих отцов или матерей.

В круг семейной речи мы попадаем всякий раз, когда пытаемся рассказать о себе. Нарратив, обращенный к самому рассказчику, содержит в себе один скрытый подвох: рассказывая о себе, начинаешь говорить о своих родителях, братьях, сестрах. Сложно говорить о себе напрямую, о своем месте в семье как социальном институте. При обращении к другим аспектам индивидуальной истории, связанным с такими социальными институтами, как школа, университет, место работы, происходит обратное: наконец-то начинаешь говорить только о себе. Однако стоит прислушаться к тому, о чем и как говоришь, и становится ясным, что рассказ неизбежно приобретает обезличенный характер. Пойманному в ловушку институционализированных дискурсов, одинаковых для каждого, человеку так и не удастся ничего сказать о себе по-настоящему.

В неудачных попытках артикулировать индивидуальную историю субъект речи ускользает от самого себя. Это справедливо и для памяти. Объективировать свое существование сложно даже в воспоминаниях – помнишь, что и как говорят другие, помнишь, как к тебе обращаются и, чаще всего, не помнишь своих ответов на вопросы. В памяти человека о самом себе есть лишь световые пятна, смутные детские воспоминания.

Подумать о себе, то есть о самом близком и сокровенном, – значит выстроить ассоциативную цепочку, в конечном итоге, приводящую к семейному нарративу: месту рождения субъективности. Семейная коммуникация, в которой рождается человеческое "Я", образуется сосредоточением нарративов, через которые родственники не только и не столько делятся событиями прошедшего дня, сколько выражают свое отношение друг к другу. Сложная структура нарратива включает в себя не только определенную рассказанную историю или сюжетную линию, но и то, как человек говорит, к кому он обращается, а также общую ориентацию на принятые в данной культуре способы построения нарратива. Устный нарратив связан с экзистенциальной ситуацией, в которой он осуществляется. Зависимость от наличных условий своими корнями уходит в коммуникационную среду культуры, не знающей письма. Устные договоренности направляют внутрисемейную жизнь. Невозможность опереться на раз и навсегда зафиксированные нормы (как это происходит при составлении письменного свода законов) как раз и порождает потребность постоянного обсуждения, разговора, в ходе которого повторяются или заново обсуждаются традиции, границы возможного и

запретного, согласно которым живет каждая конкретная семья. Каждый член семьи, так или иначе, участвует в формировании сети общего нарратива, багажа семейных историй, которые рассказывают друзьям семьи или о которых молчат в присутствии посторонних.

Как, учитывая всю сложность семьи как системы, сталкиваясь с ускользанием индивидуальной истории в нарративе, все же суметь выделить отдельного человека и попытаться определить его место в целом и совокупность тех проблем, с которыми сталкивается именно он? Ответ на эти вопросы можно получить, если обратиться к изучению идентификаций, осуществляемых в ходе становления человека. Их аналитика становится возможной при обращении к такому визуальному источнику, как семейная фотография. Именно визуальный образ, согласно исследованиям Д. Винникотта и Ж. Лакана, находится в основе всех идентификационных процессов. Работа с семейным альбомом в технике *metoгу work*, разработанной группой немецких феминисток, позволяет выявить фрагменты семейного нарратива, имевшие конституирующее значение для процесса индивидуального становления и описать уникальный набор идентификаций, присущий конкретному члену семьи.

В.І. Чухно, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава*
valentina_4u@mail.ru

ЕВОЛЮЦІЯ ТА ОСНОВНІ ВИДИ ФЕМІНІСТИЧНОЇ КРИТИКИ

Уживання понять "жінка-авторка", "жіноче письмо", "жіноча літературна традиція" спричинили утворення різноманітних теорій тлумачення жіночих текстів. Провідна роль у роз'ясненні існуючої проблеми належить феміністичній літературній критиці. Ця концепція виникла близько тридцяти років тому й набула значного поширення у США та Західній Європі. Значна кількість суперечностей, що охоплюють феміністичні студії (жінка в постколоніальній ситуації, розмивання патріархальних канонів, поява нових ґендерних ролей та ін.) пояснюється тим, що даний напрям у момент свого становлення брав за основу ідеї структуралізму, постструктуралізму, психоаналізу, деконструктивізму. Так, Ж.Дерріда для характеристики способу мислення людини ХХ ст., що характеризується пошуком впорядкованості в усьому, уводить поняття "західний логоцентризм". Подібно до Ж.Лакана, він порівнює "патріархальний логос" з фалосом і пропонує термін "фалологоцентризм", що його і запозичила феміністична критика. У цьому й полягає своєрідність феміністичної критики: логоцентризм нею потрактовується як фалологоцентризм. Проте, така суперечність між логосом у розумінні патріархальною культурою і логосом у сприйнятті феміністичної концепції базувалася на особливому пізнанні світу жінкою, що носило інтуїтивно-безсвідомий характер. Але, незважаючи на спорідненість у підходах цієї течії, її методологічна база й досі продовжує бути розмаїтою. У роботі "Феміністичні літературні дослідження:

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Куцепал С.В.

Вступ" К.Рутвен пропонує сім різних типів представниць феміністичної критики: "соціофеміністки", "семіофеміністки", "психофеміністки", "марксистські феміністки" "соціо-семіо-марксистські феміністки" "лесбійські феміністки" і "чорні феміністки" [Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч.Е.Вінквіста та В.Е.Тейлора. – К., 2003]. Таку різноманітність Н.Зборовська у роботі "Феміністичні роздуми та карнавалі мертвих поцілунків" пояснює тим, що феміністична критика передбачає постійні пошуки нових способів аргументації, оновлення літературного аналізу, перегляд попередніх поглядів, що повинно забезпечити їй динамічність, актуальність та гостроту [Зборовська Н., Ільницька М. Феміністичні роздуми та карнавалі мертвих поцілунків. – Л., 1999].

Становлення феміністичної критики пройшло кілька етапів: французька феміністична критика пов'язана з діяльністю Вірджинії Вульф (сформулювала проблематику модерністських дискусій; виокремила суперечність розвитку жіночої літератури, яка полягала у відсутності за нею традиції; показала вплив жіночих цінностей на структуру прози) та Сімони де Бовуар (пояснила жіночу залежність через індивідуальну психологію та індивідуальне несвідоме, зробила аналіз екзистенціалістської концепції суб'єктивності; розкрила особливості чоловічого трактування жіночих образів). Американська феміністична критика асоціюється з ім'ям Е. Шовалтер, яка намагається відновити історію жіночої творчості; окреслює стадії розвитку літературного фемінізму; започатковує явище гінокритики та порівнює його з феміністичною критикою.

За словами І.Жерьобкіної, метою феміністичної літературної критики є переоцінка класичного канону "великих" літературних текстів крізь призму 1) жіночого авторства, 2) жіночого читання та 3) так званих жіночих стилів письма [Жеребкіна І. Феминистская литературная критика / Введение в гендерное исследование. – Харьков; СГПб., 2001]. Е.Шовалтер у праці "Феміністична критика у пущі" розглядає два види феміністичної критики: перший вид – ідеологічний: він цікавиться феміністами і пропонує феміністичні способи читання текстів, які розглядають образи і стереотипи жінок у літературі, неправильне уявлення про жінок у критиці та жінку-як-знак у семіотиці, другим видом є вивчення жінок як письменниць і його суб'єктами є історія, стилі, теми, жанри і структури жіночого писання: психодинаміка жіночої творчості, траєкторія індивідуальної або колективної жіночої кар'єри, еволюція і закони жіночої літературної традиції.

Появу феміністичної критики на теренах України пов'язують з працями С.Павличко ("Фемінізм"), Н.Зборовської ("До проблеми ґендерного підходу та феміністичної критики в українському літературознавстві"), В.Агеєвої ("Гендерна літературна теорія і критика"). Так, С.Павличко у статті "Фемінізм як можливий підхід до аналізу української культури" пропонує свій предмет феміністичного прочитання, до якого входять усі художні тексти, зокрема: література, написана чоловіками, де ті подають власну інтерпретацію жіночого світу, жіночих ролей, література створена жінками, в якій ті намагаються виийти за межі усталеного літературного канону та спосіб читання літератури самими жінками. Н.Зборовська ("Феміністичні роздуми та карнавалі мертвих поцілунків") мету феміністичної літературної критики в українському літера-

турознавстві визначає як емансипаційну спрямованість на звільнення від панівного традиційно-патріархального погляду.

Таким чином, феміністична критика – це теорія, спрямована на аналіз літератури не лише для і про жінок, а й, власне, літератури створеної самими, це теорія, що намагається оформити нову не лише літературну, а й культурну епоху.

О.П. Шаповал, викл., Хмельницький
sasha.shapoval@rambler.ru

НЕОБХІДНІСТЬ ЗМІН В МОТИВАЦІЙНІЙ СКЛАДОВІЙ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Кардинальні зміни в суспільному житті останніх двох десятиліть докорінно змінили погляди і осмислення цих змін з боку суспільних діячів, філософів, економістів, соціологів. Дане осмислення виливається в створення різних концепцій, що відображають ту чи іншу сторону процесу суспільних змін як таких. Але головне завдання так і залишається на порядку денному. Це виявлення внутрішньої логіки процесу суспільного розвитку і викладення її у всьому багатстві змісту, з метою визначення найближчих перспектив розвитку суспільства взагалі та кожної окремої людини зокрема.

Не дивлячись на бурхливе зростання матеріально-технічної та технологічної бази виробництва в сучасному суспільстві проблема покращення умов життя окремо взятої людини все ж таки не застаріла. Впровадження новітніх технологій, зростання інформаційного сектору економіки, не вберегло капіталістичний спосіб виробництва від кризи. Війни, злидні, голод, низький освітній рівень як і раніше переслідують людство. В силу різних обставин, як суспільно-економічного так і світоглядного характеру, проблема підвищення життєвого рівня людей стала, в якомусь сенсі, основною у визначенні напрямків суспільного розвитку. Не дивлячись на гігантське зростання виробництва товарів та послуг, все ж таки, їх кількість і якість є недостатніми на сьогоднішній день для задоволення людських потреб. І проблема тут не стільки технічна або технологічна скільки суспільно-економічна. Закони функціонування капіталістичного способу виробництва не дають можливості вирішити цю проблему, адже в капіталістичному світі кожний товар мусить бути оплаченим, перед тим як може бути спожитим. Прибуток власників виробництв, що міститься в ціні товару повинен бути реалізований. А ті кому він конче необхідний не завжди можуть за нього заплатити. Точніше буде сказати, завжди не можуть цього зробити.

Парадокс складається в тому, що всі без виключення розвинуті економіки світу рухаються в цьому напрямку. Їх наслідують країни із слабо розвинутими економіками, а також ті які розвиваються швидкими темпами. Але досягнути хоч якогось більш менш сприятливого рівня матеріального благополуччя, побутового добробуту, ліквідувати злидні у всіх своїх громадян вони не

можуть. Цього не можуть зробити не тільки слабо розвинуті в економічному сенсі країни, але й надпотужні країни, економічні лідери, та їх об'єднання. Вони виробляють гігантські маси товарів з року в рік, із десятиліття в десятиліття а попит задовольнити не можуть, більше того вони і продати їх всі не можуть, а тому знищують. Їм вигідніше знищити, але не віддати людям. Вся ця маса товарів, їх виробництв, спричиняє враження якоїсь божевільної, безмежної гонки без цілі і без правил. Без кінця і без краю. Весь цей рух поширюється і множитьс з року в рік вже не на відсотки, а на порядки. В якомусь сенсі, можна говорити про те, що суспільний розвиток став заручником безмежної технічної та технологічної гонки.

Як показали кризові події останніх двох років зупинки в процесі розширеного економічного відтворення призводять до набагато важчих наслідків: падіння життєвого рівня людей, катаклізмів різного роду, деградації суспільства. Тому вони стають ще більш згубними для людей, а ніж саме економічне зростання. Справа в тім, що людство розвинуло свої продуктивні сили до такого рівня, за яким вже неможливо безболісно цей розвиток зупинити, чи від нього відмовитись, а в деяких випадках такі зупинки можуть загрожувати загибеллю самому людству. Вже не можливо сказати: "Зупиніться! Подумайте, що ви робите? Може ми не туди рухаємось? Не те робимо?" Шляху назад немає. Тільки вперед. До ще більш вищого рівня розвитку технічних засобів та технологій їх створення. До їх універсалізації і взаємозаміщення, до створення і вдосконалення систем безпеки та багаторазової переробки відходів, пошуку якісно нових джерел ресурсів і створення технологій розвитку самої людини.

Останнє, тобто розвиток людини, її фізичної і духовної сили, інтелектуальних здібностей є найбільш перспективним шляхом розвитку суспільства. Але цей шлях впирається в границі існуючого суспільно-економічного ладу. Виявляється, що сучасне культивування споживацтва по відношенню до геть усього є необхідною умовою розвитку процесу виробництва яким керує капітал. Споживання стимулює попит на різні товари та послуги і, тим самим, сприяє розширенню процесу відтворення капіталу як само зростаючої вартості. Розширення споживання, свідоме чи несвідоме, до безмежності, до "дурної безкінечності" (Гегель) повністю відповідає інтересам зростання капіталу. Перерви, кризи, рецесії становлять необхідний момент розвитку цього способу виробництва. Вони вказують на суперечливий і несвідомий його характер та визначають межі зростання.

Від усвідомлення того, що мірою процесу суспільно-економічного розвитку є становлення людини як всебічно розвинутої особистості, а не лише споживаючої істоти, залежить напрямок дій по зміні мотиваційної складової людської діяльності. Зміні спрямовуючих мотивів до праці та переходу від напруження останніх фізичних і духовних зусиль з метою досягнення якогось омріяного рівня добробуту, до створення умов для самореалізації особистісного зростання та розширення можливостей для втілення творчих задумів кожної людини.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ РОЛІ РЕЛІГІЇ В ЦИВІЛІЗАЦІЙНІЙ КОНЦЕПЦІЇ М.Я. ДАНИЛЕВСЬКОГО

Важливість ретельного аналізу ролі релігії у цивілізаційній концепції М.Я. Данилевського в наші дні обумовлена тим, що сучасний світ знаходиться в ситуації, коли активний процес пожвавлення локальних етнічних культур і регіональних цивілізацій стає однією з найбільш актуальних проблем. Формування нового світового ладу відбувається в умовах зростаючої значущості збереження культурної та релігійної ідентичності різних народів і критики способів залучення до західної культури.

М. Я. Данилевський одним з перших в світовій історіографії перейшов від емпіричного опису культурних відмінностей до типологічної розробки проблеми взаємовпливу і взаємодії різних культур. Сучасну епоху досить часто називають часом діалогу і взаємодії різних культур цивілізацій, і в наші дні гостро відчувається потреба в теоретичному аналізі міжкультурного впливу, моделювання чинників, механізмів і наслідків такого впливу. Зазначені напрацювання М.Я. Данилевського можуть розцінюватися як постановка і початкова розробка досить актуальної проблеми.

Відзначаючи важливість полікультурного світу, М.Я. Данилевський у XIX столітті застерігав про згубні наслідки перенесення форм життєдіяльності, цінностей та орієнтирів однієї цивілізації на всі інші культурні парадигми.

Передусім, вчений розробляє теорію культурно-історичних типів – "самостійних, своєрідних пластів релігійного, соціального, побутового, промислового, політичного, наукового, художнього, одним словом історичного розвитку" [Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – М.: Книга, 1991. – С. 85]. Проводячи паралель зі світом природи, М.Я. Данилевський відзначає, що як рівнозначними та однаково важливими для збереження природної гармонії є різноманітні види рослинного та тваринного світу, так само є еквівалентними будь-які прояви людського духу, форми мистецтва, мови і, звичайно ж, релігії, що були породжені певним народом.

Енергетичним началом та причиною всього сущого, в тому числі, виникнення культурно-історичних типів, автор вважає Божественне провидіння.

Для М.Я. Данилевського розробка теорії культурно-історичних типів не була самоціллю – в системі його соціально-філософських уявлень теорія типів виконувала роль теоретичного фундаменту, особливого вчення про культурні, політичні та релігійні взаємини слов'янського та германороманського світів.

Загалом автор протиставляє два культурно-історичні типи: германороманський або, як він його ще називає, європейський, та слов'янський. Та одним з головних критеріїв протиставлення цих культурно-історичних типів виступає релігійний чинник.

М.Я. Данилевський підкреслює радикальні відмінності європейського та слов'янського суспільств, в основі яких закладені різні релігійні традиції. Ці відмінності з рештою призведуть до військових конфліктів на релігійному ґрунті. Автор "Росії і Європи" вважає неминучим військове протистояння з Європою при вирішенні, так званого, "східного питання", тобто "через свободу, незалежність Слов'ян, через володіння Цареградом, а на прапорі боротьби слов'янських народів з Європою повинно бути накреслено – православ'я, слов'янство, селянський наділ" [Там же. – С. 553].

Зі всього складного комплексу уявлень православно-християнської традиції, яка була найважливішою складовою світогляду М. Я. Данилевського, необхідно підкреслити загальнохристиянське уявлення про дію Промислу в історії. Крім того, Августинівське вчення про боротьбу Граду земного і небесного як про сенс та головний зміст історичного процесу, доповненого православним уявленням про католицтво, як про духовне явище, що відноситься до категорії царства земного.

Своєю концепцією М.Я. Данилевський руйнує теоретичні забобони свого часу та головний з них – європоцентризм. Він наполегливо бореться з ідеєю "загальнолюдської культури". Для нього вона є невинуватим прагненням Європи нав'язати народам, які стоять за її межами, свою культуру. Глибоко відчуючи своєрідність слов'янського, та російського зокрема, культурного типу, вчений прийшов до своєї ідеї про те, що все людство складається з ряду культурних типів, і що немає і не може бути одного, для всіх єдиного типу культури. Претензійному універсалізму європейської культури, яка вважає, що всі інші культури стоять нижче за неї, яка бачить "прогрес" в тому, аби інші культури відмовлялися від своєї своєрідності та залучалися до цієї єдиної європейської культури, – цьому уявному універсалізму романогерманської культури М.Я. Данилевський протиставляє своє вчення про натуральне різноманіття культурних типів.

У своїй теорії М.Я. Данилевський окреслив ряд проблем, що стали найважливішими в філософській думці XX-XXI століть. Серед них: проблема ролі релігії, а саме християнства, в цивілізації; співвідношення національного та загальнолюдського, розвінчання ідеї європоцентризму, проблема специфіки культурного діалогу та взаємовпливу культур, які трансформувалися в кінці XX століття в проблему під загальною назвою "глобалізація"; проблема визначення суспільного прогресу; проблема нового, цивілізаційного бачення шляху всесвітнього історичного процесу в усій його багатоплановості та полілінійності.

Т.Г. Шоріна, асист., НАУ, Київ

НЕГАТИВНА ДІАЛЕКТИКА ТРАНСФОРМАЦІЙ СВІДОМОСТІ МОЛОДІ І ПРАКТИК МОЛОДІЖНИХ СУБКУЛЬТУР

Сучасні суспільні трансформації, за свідченнями соціологів, неоднозначно позначаються на поведінці і суб'єктивній реальності людей й переважно окреслюються негативним модусом оцінок. Так виявляється, що лише 10 %

населення добре адаптувалися і нормально почуваються за сучасних умов, а інші перебувають в процесі пошуку свого місця у житті або висловлюють небажання пристосовуватися до нинішньої ситуації. Проте особливість сучасного характеру адаптації, за соціологами, полягає в тому, що він спричинений не позитивними установками на сприйняття нового явища і вироблення відповідно до нього адекватної поведінки, а навпаки. Теперішня реальність в масовому масштабі зумовлює примусово-узгоджувальну поведінку, а на рівні суспільної свідомості породжує феномен адаптивної асиметрії, коли погляди, публічно декларовані людьми, не співпадають з їхньою поведінкою.

Відчужено-асиметричний характер суспільних трансформацій повною мірою відбивається у свідомості такого соціального прошарку населення як молодь. Щільна увага науковців до цієї соціальної категорії пояснюється роллю і місцем, яку обіймає молодь у суспільстві. Виступаючи в якості елемента природного відтворення населення, молодь разом із тим постає тою соціальною силою, яка вможливорює забезпечення розвитку суспільства й становить продукт суспільних змін. Отже молодь виявляється лакмусовою групою, за допомогою якої можна визначати образ і потенціал сучасного транзитивного суспільства.

Дослідження конкретних соціологічних аспектів трансформацій суспільної свідомості у молоді засвідчило, що воно позначається наступними рисами як: деструкція сутності праці; зміна життєвих мотивацій – переорієнтація їх на прагматичні орієнтації повсякденного буття; асоціальним ситуативно означеним стилем поведінки; міфологічно-утопічними соціальними потребами; розмитими й ослабленими моральними настановами; й протилежними – поміченими соціальним песимізмом, зневірою, низькою самооцінкою власних здібностей і можливостей стосовно своїх соціальних перспектив, адаптаційними звуженими громадянськими, політичними уподобаннями та активністю; змінами характеру міжособистісних та сімейних стосунків – позначених орієнтацією на об'єктний прагматично-гедоністичний характер відношення.

Найвиразнішим шаром молодіжного середовища, в якому гранично проявляється негативна діалектика загального й одиничного, практичного й чуттєвого, індивідуального й групового, бунтарського й конформістського, активістського й ескапістського, – є неформальні молодіжні рухи, а серед них авангардні молодіжні субкультури. За ціннісним спрямування науковці виділяють наступні типи субкультур: романтично-ескапістські (гіпі, толкієністи, часково байкери); гедоністично-розважальні (мажори, рейвери, репери тощо); кримінально-делінквентні ("гопники", "любери", "ультрас" тощо), анархо-нігілістичні (панки, металісти тощо); екстремістські політизовані субкультури "лівого" чи "правого" кшталту. За традиційними визначеннями др. п. XX ст. субкультури розуміли як групи людей, чия перспектива й життєвий стиль помітно відрізняються від визначених домінантною культурою, й які ідентифікують себе як відмінні від інших. Проте зсув культури, пов'язаний із постмодерністською парадигмою світовідчуття сучасності, розхитує дану категоричність протиставлення. Індетермінований, несубстанціальний, а, отже, плюральний й мозаїчний постмодерністський дискурс "спускає" метанаративні системи цінностей на рівень індивідуальної свідомості, яка власною во-

лею й утворює об'єктивність їх змісту. Тож, починаючи з 90-х років дедалі складніше визначатись із "стандартом культури", "нормативними ідеалами", а тому визначення субкультури переходить тепер від полюсу "відхиляння від" до уявлення про культурний плюралізм, який освячує й захищає право на будь-який спосіб життя, що його обрав індивід, право залишатися "таким як є". Але в умовах транзитивної реальності й сама людина набуває статусу "лімінальної" (В. Тернер) – особи з невизначеним статусом, що знаходиться в процесі переходу, або такої, що випала з суспільства. Проте субкультури продовжують своє існування. Чим же вони затребувані, які культурні запити задовольняють? Згідно психологу М.В. Розину, це потреба в позбавленні конфлікту із дорослими; потреба в переживанні подій і власної дії; потреба в приналежності до групи; потреба в соціальному визнанні "тут і зараз"; потреба в сенсі як боротьба за "свій образ життя". Як видно, гіперіндивідуалізована людина постмодерну не позбавлена фундаментальних соціальних й екзистенційних пошуків власного "культурного коду", проте слід визнати, що цей пошук окреслений простором не предметно-структурної реальності, а сферою віртуально-симулякрального середовища, знаково-символічних діях суб'єктивованої реальності. Субкультури порушують, розхитують нормативно-ідеальні основи культури, проте в цьому протистоянні висвітлюють й задають вірогідні моделі нових етико-естетичних орієнтацій. З іншого боку, індивіди як "негативна тотальність" (Е. Еріксон) сприяють реставруванню нової-старої архаїки, традиціоналістсько-ритуалізованих практик соціальної регуляції під контролем "суспільної думки" й колективних міфологем, які, навпаки, сприяють налагодженню комунікації та укріпленню наявної соціальної конструкції.

Таким чином, контркультурність субкультур одночасно із альтернативністю їх начал – це такий соціально-психологічний, культурно-ціннісний феномен, який і виходить за межі загальної культури, проте й "зависає" у її невизначеності. Люба соціальна самореалізація звідси стає "позитивною", але, як позбавлена моральної оцінки, є нейтральною щодо вимог людського виживання.

О.В. Шумка, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

КОНЦЕПЦІЯ "НОВОЇ ЛЮДИНИ" У "НОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ" У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

1. Створення здорової економіки ціною хворих людей

"Ми являємо собою суспільство завідомо нещасних людей: одиноких, тривожних та засмучених, таких, які здатні лише на руйнування та постійне відчуття своєї залежності – людей, які радіють, якщо їм вдалося хоча б якось вбити час, котрий вони так посилено намагаються зекономити" [Еріх Фромм "Иметь или быть?" www.vehi/net/fromm/imet3.html].

Психологічний засновок індустріального суспільства, а саме, що індустріальні егоїстичні стремління ведуть до миру та гармонії, а також росту благополуччя кожного, настільки ж помилковий з теоретичної точки зору, наскільки це підтверджується фактами, що спостерігаються. Тепер бути егоїстом – це справедливо.

"Людей захоплює все механічне, нежиттєве, їх приваблює до себе могутній механізм і все сильніше охоплює бажання розрухи" [Фромм Э. Иметь или быть? // www.vehi.net/fromm/imet3.html].

Необхідність глибинної зміни людини постає не лише як етична або ж релігійна вимога, не лише як психологічна потреба, обумовлена патогенною природою існуючого нині соціального характеру, але і як обов'язкова умова фізичного виживання людського роду. "Вперше в історії фізичне виживання людського роду залежить від радикальної зміни людського серця" [Там же].

Як зауважує Фромм, всі вище перелічені проблеми всім добре відомі. І важко повірити в те, що ніхто не докладає зовсім ніяких зусиль аби хоч щось змінити. Влада не чинить майже нічого, а ті, хто довірили свою свободу в її руки, дозволяють їй бути в бездіянні.

2. Характеристика сутнісних ознак "модусу володіння" та "модусу буття"

Фромм зауважує, що орієнтація на володіння – це характерна особливість західного індустріального суспільства, у якому головний сенс життя полягає у гонитві за грішми, славою та владою.

При існуванні за принципом володіння, відношення до світу виражається у прагненні зробити його об'єктом свого володіння і володіти ним, у прагненні перетворити все і всіх, у тому числі і самого себе, у свою власність. Відносно ж буття, то тут, як зазначає Фромм, слід виділяти дві його форми: перша – це абсолютна протилежність володінню і означає життєлюбність та істинну причетність до світу; друга форма – це протилежність видимості, вона відноситься до істинної природи, істинної реальності особистості на відміну від оманливої видимості.

Аналізуючи володіння та споживання Фромм пише, що споживання – це всього лиш одна із форм володіння і, мабуть, у сучасному індустріальному суспільстві є найбільш важливою. Споживання має суперечливі властивості: з одного боку воно послаблює відчуття тривоги і неспокою, оскільки те, чим людина володіє, ніхто не може відібрати, а з іншого – споживання спонукає людину споживати все більше і більше, так як всіляке споживання врешті перестає приносити задоволення. Сучасні споживачі можуть сказати про себе: "Я є тим, що маю і тим, що споживаю".

У подальшому, у своїй праці "Мати чи бути" Фромм показує як ці два способи існування діють у різних сферах нашого життя, як вони впливають на людину в залежності від того, який спосіб існування вибрала для себе людина.

3. Засади формування "нової людини" як підґрунтя виникнення "нового суспільства"

Найбільшою помилкою, як вважає Фромм, ранніх соціалістів і комуністів, починаючи від Маркса до Леніна, було те, що вони не мали ніякого конкретного плану побудови соціалістичного чи комуністичного суспільства. Нові ж соціальні форми, які стануть основою буття, не виникнуть без проєктів, моделей, досліджень та експериментів, які допоможуть подолати провалля між тим, що необхідно і тим, що можливо. Модель нового суспільства повинна будуватись у відповідності із потребами невідчушеного і зорієнтованого на буття суспільства. Першим кроком на цьому шляху повинна бути переорієнтація виробницт-

ва на "здорове споживання". Але не може й бути мови про те, щоб примушувати громадян споживати те, що на думку державного правління є найкращим і здоровим, навіть, якщо воно й дійсно є найкращим і здоровим.

Як запитує себе сам Фромм, чи є реальні можливості створити таке суспільство? Якщо з точки зору економіки, то серйозний, реалістичний бізнесмен ніколи б не взявся за справу, якщо у нього є лише 2 % на виграш. Але, якщо наприклад, хворому скажуть, що після проведення лікування є лише 2 % того, що він одужає, то хворий точно погодиться на це лікування, адже для нього таке велике значення має цей мізерний шанс вижити. Сьогодні, як пише Фромм, справа не в економіці, нам потрібно рятувати своє життя і життя своїх нащадків.

В.Л. Якубіна, канд. філос. наук, ст. викл., НТУУ "КПІ", Київ

КОРИСТУВАЧІ, КОТРІ "ГРАЮТЬ" В ІНТЕРНЕТ (соціально-філософський вимір феномену)

Піддаючи філософській рефлексії комунікативну основу "віртуальної реальності", ми означаємо Інтернет не лише як "засіб масової інформації", а й як модус комунікації та простір для комунікацій ("реальну віртуальність"). Разом із широким використанням Інтернету комунікація не перестає бути "масовою", але інформаційний продукт "готується" не для знеособленого "віртуального" реципієнта і, хоча, зайти на веб-сторінку може хто завгодно, але скоріш за все, що людина, котра цікавиться якоюсь певною інформацією не буду втрачати час на перегляд тієї, що її не цікавить.

Вдала формула М.Мак-Люена *"Media is the message"* змінює своє звучання в епоху Інтернету, перевтілюючись на силіогізми: *"Media is the user"* та *"User is the message"*. Адже, сутність Інтернету створюється і трансформується самими користувачами/творцями, причому в момент їх безпосередньо актуалізованої присутності в гіпертекстуральному просторі. Користувач визначає зміст повідомлення, а повідомлення визначає значення користувача, отже, користувач сам і є повідомленням, яке само-здійснюється саме в момент комунікації.

Повідомлення стає повідомленням в момент комунікації з іншими повідомленнями/користувачами, коли є надія, що повідомлення буде отримано та інтерпретовано, та й користувач стає користувачем саме в процесі створення повідомлення. Повідомлення про себе й створюють простір для комунікацій з іншими. А у такому контексті "користувач" виступає в якості вказівки на ідентичність персони, а "повідомлення" буде – способом ідентифікації себе у гіпертекстуральному просторі. Один користувач може продукувати безліч повідомлень й мати безліч "масок" у Інтернеті.

Новим типом сучасного діалогу, який, скоріше, варто назвати "гіперлогом" (чи "мультилогом") є діалог, що виникає у площині Інтернету. Репрезентуючи собою гіпертекст (варіативний набір "алфавітів символів"), іншими словами: "живий текст", що постійно знаходиться у процесі становлення/знищення, всякчас змінюється.

Інтернет як "океан смислів" ("гіперлогос"), протиставляє власну "стихію текстів" рафінованим текстам інших засобів мас-медіа (газет, радіо, телебачення та ін.), повертаючи комунікації легкість та грайливість невідредагованої спонтанної бесіди поміж випадковими подорожніми ("запозичимо" цей вдалий образ М.Гайдеггера, котрий чудово репрезентує ситуацію "зустрічі" Чужих/Інших/Своїх в комунікаційних мережах). Тут аналогія з "подорожніми", на наш погляд, є досить вдалою щодо відображення факту "зустрічі" в Інтернеті: два носії різних/спільних "алфавітів символів" ("подорожні") намагаються/не намагаються створити спільне комунікаційне середовище, також, може трапитись така ситуація, коли один з "подорожніх" просто приєднається до вже існуючого середовища (дискурсу), але може трапитись й такий "подорожній", котрий задля свого приєднання до "бесіди" буде змушений зруйнувати консенсус досягнутий попередниками [резюмуємо за: *Фурс В. Полеміка Хабермаса і Фуко і ідея критической социальной теории // Логос. – 2002. – № 2. – http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_02/08.htm*].

Гіперактивному середовищу Інтернету притаманна ще і така риса як "спів-творення": кожен "подорожній" є як автором так й співавтором "плоті тексту" – електронно-символічне середовище гіпертекстуальності також можливо охарактеризувати за допомогою метафори "недобудованої Вавилонської башти".

Таким чином, спостерігаємо парадоксальну ситуацію: індивід у Інтернет-просторі прагне постати як особистість (тобто, індивід спрямовується на активні пошуки своєї значущості, своєї ідентичності, через ідентифікації та самоідентифікації). Але, водночас, індивід свідомо/позасвідомо "розуміє", що віртуально-гіпертекстуальна реальність Інтернету надає можливість швидше "змінювати маски", аніж це можливо в "світі тіл", а, отже, ідентичність в світі гіпертекстуальності замінюється ідентифікацією ("маскою"): в Інтернеті людина майже не залежить від своєї статі, освіти, фізичних особливостей (наприклад, той, кого в "світі тіл" вважають "людиною з особливими потребами", в мережі може "вдягти маску" фізично/психічно здорової людини).

Щодо нинішньої ситуації А.Крокер (*Arthur Kroker*) зазначає, що: "Інформаційні магістралі (тобто, *актуалізований Інтернет-простір* – уточнення наше Я.В.) провокують смерть людини-агента та триумф програми-експерта, це і є інсайт, який Вам пропонують видатні спеціалісти" [*Kroker A. The Possessed Individual: Technology and the French Postmodern. – Montreal: NEW WORLD PERSPECTIVE, 1992. – P. 12-33*].

Отже, "стійка ідентичність" підмінюється "гнучкою гіперідентичністю": відчуженням від своїх щоденних ролей та образів, відбувається те, що кваліфікується дослідниками як "криза ідентичності", ця "криза" є елементом формування нової "гнучкої гіперідентичності", котра отримує свою реалізацію через "гру" [*Пахомов Ю., Крымский С., Павленко Ю., Шморгул А. и др. Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Под ред. Ю. Пахомова – К.: Наукова думка, 2002. – С. 112-123*]. Відтак, *Homo Ludens* – *on-line*.

ОСОБЕННОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РЕАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ИННОВАЦИЙ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Предпосылки феномена инновации и инновационной деятельности сформировались в ходе социокультурного становления западноевропейской цивилизации. Инновация как деятельностный процесс сочетает креативно-теоретический и предметно-практический тип деятельности субъекта, вследствие этого, анализ предпосылок инновации в истории культуры, происходил вокруг трех составляющих инновационного процесса: субъектного (человек), креативного (творчество) и практического (труд).

Технологии социокультурных инноваций в постиндустриальном обществе рассмотрены через призму двух типов проектных стратегий:

- ✓ Первый тип ориентирован на максимальный учет специфики той культуры, которая становится объектом проектной деятельности;
- ✓ Во втором типе доминирующей задачей является экспорт собственных культурных образцов (ценностей, норм, технологий) в "чужой" культурный контекст, который благодаря этому модифицируется, "искусственно" преобразуется.

Примером такого рода проектной практики могут служить современные процессы модернизации в развивающихся странах.

Определены основные принципы проектирования социокультурных инноваций:

1. Принцип "критического порога модификации", предполагающий учет границы возможностей управляемости объекта проектирования, степени корректируемости социокультурных процессов и оценку социально значимых последствий такой модификации.
2. Принцип оптимизации "зоны ближайшего развития" личности – социокультурной среды ее обитания.
3. Принцип персонифицированности процесса и результатов социокультурного проектирования.
4. Принцип оптимальной ориентации на сохранение и изменение (т.е. соразмерности традиционных и инновационных механизмов и процессов культурной динамики).

Определено, что инновации в социальной сфере характеризуются следующими особенностями:

- ✓ высокой неопределенностью последствий крупных инноваций;
- ✓ сложностью оценки эффекта инновации;
- ✓ комплексностью инновации.

Кроме того, инновации в социальной сфере оказывают влияние на большие группы людей и зачастую имеют некоммерческий характер или предполагают долгий срок отдачи. В контексте исследования были выявлены основные предпосылки возникновения социокультурных инноваций:

Во-первых, в эпоху кризисных явлений складывается благоприятная конъюнктура для возникновения инноваций. Именно в данный момент общество ищет новые варианты развития, значительно расширяется поле свободы, что и делает инновации возможными. А потом, когда выход из кризиса найден, поле свободы сужается, и общество, которое было инновационным, через несколько лет становится традиционным – до следующего кризиса.

Во – вторых, необходимо учитывать сопротивление социальной среды, иначе инновационный "прорыв" становится невозможен. Инновационная деятельность нуждается в "гуманитарном обеспечении" – из-за феномена сопротивления инновациям, который сопровождает человечество на всем протяжении его истории. Необходимо прогнозировать точку бифуркации, чтобы изменение стало возможным. Проанализирован алгоритм возникновения инноваций в постиндустриальном обществе. Его суть можно представить в виде процесса, состоящего из трех основных стадий:

- ✓ "размораживания" (институционализация сомнения в эффективности существующих культурных стереотипов);
- ✓ нововведения (овладение новой информацией, знаниями);
- ✓ "замораживания" (интеграция знаний в образец деятельности, рутинизация навыков, переход на более эффективный уровень функционирования системы).

Рассмотрены процессы внедрения социокультурных инноваций в постиндустриальном обществе. Основанием типологий инновационных решений часто служит уровень вовлеченности членов организации в различные стадии инициирования процесса принятия решения. В фазе решения оценивается информация о потенциале инновации. Решающее значение обретает качество каналов передачи информации.

Выделяют: 1 – административные решения (члены организации не влияют на процесс принятия решений); 2 – коллективные (партисипативные) решения (члены организации определяют процесс принятия решений).

Считается, что решения 1 типа эффективнее, поскольку сокращают масштабы сопротивления изменениям. Партисипативный тип принятия решений обеспечивает реализацию инновации, если члены организации чувствуют, что будут вознаграждены за свои усилия. Основная проблема управления преобразованиями заключается в возникновении феномена сопротивления изменениям, агентом которого становится определенная социальная группа.

Для претворения в жизнь инновационного решения необходимо наличие пяти основных критериев: 1) автономности процесса; 2) одного "слабого" или "отсутствующего" звена; 3) четкого определения цели; 4) конкретизации решения; 5) высокого уровня восприимчивости или же широкого понимания

пользы предложенной инновации. Результативная инновационная политика связана с последовательной реализацией алгоритма, состоящего из следующих действий: 1) анализа возможностей; 2) накопления специализированной информации; 3) разработки простого и функционального изобретения; 4) углубления специализации нововведения, выражающегося в стремлении удовлетворить потребности специфического рыночного сегмента.

Таким образом, инновационный общественный прогресс в постиндустриальном мире несёт в себе и новые источники разрушения устойчивой человеческой идентичности. Для успешной реализации инноваций в массовом масштабе необходимо освобождение человека в политическом и экономическом смыслах, установка на автономность развития, творческую свободу. Однако за всем этим таится опасность фрагментации человеческого сообщества, дезинтеграции социального поведения и целостности духовного развития.

ЗМІСТ

Секція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Архипова Є.О. Людина розумна керована – нова гілка еволюції людини.....	3
Бадьйор Д.О. Політична коректність як ідеологія	5
Батраєва О.В. Уровні інтерпретації феномена глобалізації	7
Більовський О.А. Проблема визначення суб'єкту історичної творчості як ключова проблема сучасної філософії історії.....	9
Богачев Р.М. Не на прохання і не на замовлення.....	11
Бойко В.І. Соціальна самоорганізація в контексті синергетики	13
Бондаренко І.В. Революційний спосіб буття. Гіпотетичний "multitude". Бунт мас проти політики	15
Бочуля О.Я. Феномен техніки: порівняльний аналіз концепції К. Ясперса та М. Хайдеггера....	17
Бровко О.М. Співвідношення природного та штучного в людині.....	19
Бугайченко А.І. Футурологія в системі філософського знання XX – XXI ст.	21
Будз В.П. Феноменологічні особливості соціального простору і часу	22
Бурсевич В.В. Взаимодействия идеологии и языка как проблема дискурс-анализа Т. ван Дейка	24
Бутченко Т.І. Соціально-філософські засади соціально-політичного проектування	26
Валенса Г.А. Роль тілесності в сучасному соціально-філософському дискурсі	28
Вандишева-Ребро Н.В. Еволюційна необхідність	30
Вандышев В.Н. Тотализм и мобилизм в системе философской культуры	32
Володарський О.В. Відкрите суспільство К. Поппера і виклики сьогодення.....	34
Воробйова Л.С. Нова етика як модель формування загальнолюдських цінностей	35

Гачко О.І.	
Генеалогічний проект Мішеля Фуко як новий методологічний підхід в історичній науці.....	37
Гончарова О.К.	
Ідея перебудови соціального простору в контексті критики П'єром Розанвалом утопічності лібералізму	39
Горбачук-Наровецька О.В.	
Філософія versus маніпуляція: шляхи зміцнення критичного бар'єру мислення...41	
Грабська А.В.	
Глобалізація та глобалізм: ідеологічний аспект	43
Грикун Ю.О.	
Проблема мультикультуралізації японського суспільства: історичний та соціальний аспекти	45
Гриньків А.П.	
Поняття дискурсу в соціально-філософських дослідженнях	47
Даценко В.С.	
Б.О. Кістяківський: концепція правової держави і прав людини	49
Денисенко Н.В.	
Об'єктивація – момент діалектичної перспективи соціологічної теорії	50
Дідиченко Т.В.	
Маніфестація впливу античної філософії на формування філософії історії України	53
Дмитрієва М.С.	
Человекомерность конструкта "гражданское общество"	55
Дранник В.А.	
Значення лідерства в оптимізації управління у трудовому колективі	56
Загуменна Н.В.	
Людський фактор та його роль у розвитку сучасного суспільства	58
Захарова Н.А.	
Смысл победы народов Советского Союза в Великой Отечественной войне.....	60
Захарченко М.С.	
Соціально-етичні аспекти генних технологій	61
Захарчук О.І.	
Соціальний конфлікт як предмет філософського дослідження	63
Золотарьов К.А.	
Філософські засади розвитку суспільства XXI століття: глобалізаційний підхід ...	65
Іщенко А.М.	
Культурна "надлишковість" як необхідна передумова повноцінного розвитку людства	66
Касаткіна О.А.	
Діалектика абстрактного та конкретного у вищій освіті	68
Ковальський Г.Є.	
Традиціоналістичні основи формування української національної ідеї	69
Кожемякіна О.М.	
Поняття довіри в системній теорії Н. Лумана	71
Козак Г.О.	
Проблема плюралізму концепцій блага у філософії Джона Роулза.....	73

Косенко В.Д.	
Інтелігенти та інтелектуали: два антагоністичні прояви феномену інтелігенції	75
Ксьондзик К.	
Трансформація поняття людини в умовах глобалізації	77
Кудря І.Г.	
Інформаціональна модель суспільства М. Кастельса	79
Кузін В.В.	
Маніпуляція свідомістю в контексті сучасних соціальних відносин	81
Куць О.А.	
Поняття влади в соціальній теорії Мішеля Фуко	83
Лазарович Н.В.	
"Homo intelligens" – людина інформаційного суспільства (Й. Масуда)	85
Левченко А.В.	
Історія як предмет філософської рефлексії	87
Левченко Є.В.	
Роль конфліктів у самореалізації особистості в умовах глобалізації	89
Лелека О.В.	
Естетичні погляди Канта у рецепції Ганни Арендт	93
Макаренко Н.Г.	
Тлумачення поняття війни в сучасних мілітаристських концепціях	94
Малєєв А.К.	
Постмодернізм. За межами історії	96
Малинка Ю.Г.	
Толерантність як одна з умов існування громадянського суспільства	98
Марійко С.В.	
Основні критерії віртуалізованого інформаційного суспільства	99
Мартинюк О.С.	
Гендерна нерівність: теоретико-методологічні аспекти	102
Маслаков А.С.	
Г. Зиммель: условия возможности общества	103
Матвієнко Н.О.	
Роже Кайуа: людина і світ сакрального	105
Микольченко В.С.	
Героїзм як соціокультурний феномен	108
Мініч А.П.	
Практичне значення концепції філософії господарства С.М. Булгакова для вирішення проблем, породжених сучасною технологією	109
Мудрик О.А.	
Соціальна роль телебачення серед інших засобів масової комунікації (за П. Бурдьє)	111
Невмержицька М.В.	
Конкуренція як суперечливе соціальне явище	113
Нерсисян Г.А.	
Перетворені форми у суспільному обміні: у палацах міркують інакше аніж у хижих	116

Новіков Г.Б.	
Контроверза "недовідмерлої держави", "вихованого спеціаліста" та дійсного гуманізму	118
Павлов В.Л.	
Новый человек как концепт советского обществоведения	121
Павлов Ю.В.	
Евристичний потенціал синергетики в соціоісторичному пізнанні.....	123
Пашко Е.В.	
Кросс-культурное взаимодействие в контексте глобализации.....	125
Пода Т.А.	
Політична складова постмодерної філософії.....	127
Рябінчук М.В.	
Проблема подолання дилем колективної дії через спонтанне виникнення норм співпраці.....	129
Савицька І.М.	
Свобода особистості як прояв індивідуального в суспільстві.....	132
Саволайнен І.П.	
Особистісний вимір людини у сучасному світі	133
Середюк В.В.	
Гендер як система значень	135
Серякова А.Ю., Давыдок О.И.	
Репрезентация белорусскими медиа неофициальной белорусской культуры как идеологического конструкта.....	138
Сивицкий А.В.	
Евразийство и атлантизм: столкновение цивилизаций.....	140
Соболь Т.В.	
Філософські витоки проблеми ідентичності.....	142
Соколов Е.С.	
Этика войны: анализ дискурса.....	143
Соколова О.В.	
Деякі аспекти тлумачення поняття любові у філософсько-християнській думці....	145
Сташкевич О.Л.	
Формирование готовности личности к общению в мультикультурном пространстве	147
Стеців В.М.	
Проблема самореалізації особистості крізь призму концепту "обернена форма"	149
Стребкова Ю.В.	
До питання про гендерну систему суспільства	151
Сургучёв С.А.	
Смысловые приоритеты континентальной версии информационного общества.....	153
Тімченко О.П.	
Методологічний зміст персоналізму в контексті обґрунтування методологічних основ соціальної філософії.....	156
Токарський Б.І.	
Самореалізація людини як вибір між мати та бути	158

Трофімець Г.С.	
Музей як простір історичної пам'яті	160
Туренко В.В.	
Особистість як об'єкт і суб'єкт соціальних відносин у вимірах сучасного процесу глобалізації	162
Хмара А.С.	
Чи має майбутнє національна держава? Критична теорія сучасного суспільства. Юрген Габермас та Герберт Маркузе	164
Ховрич Н.М.	
Роль освіти в подоланні кризи інтелектуального розвитку	165
Цибуля С.Л.	
Утопія та ідеологія в соціології знання К. Мангейма	167
Цірат К.	
Поняття "еліта" в постіндустріальному суспільстві	169
Чирва Д.В.	
Вербальный и визуальный аспекты семейной коммуникации	171
Чухно В.І.	
Еволюція та основні види феміністичної критики	173
Шаповал О.П.	
Необхідність змін в мотиваційній складовій людської діяльності	175
Шиленко Б.Є.	
Соціально-філософський аналіз ролі релігії в цивілізаційній концепції М.Я. Данилевського	177
Шоріна Т.Г.	
Негативна діалектика трансформацій свідомості молоді й практик молодіжних субкультур	178
Шумка О.В.	
Концепція "нової людини" у "новому суспільстві" у філософії Е. Фромма	180
Якубіна В.Л.	
Користувачі, котрі "грають" в інтернет (соціально-філософський вимір феномену)	182
Янковская С.Ю.	
Особенности возникновения и реализации социально-культурных инноваций в постиндустриальном обществе	184

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VIII

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 13.04.10. Формат 60x84^{1/16}. Вид. № 197-8. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 150. Ум. друк. арк. 11,6. Обл.-вид. арк. 16. Зам. № 210-5199.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.

E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua

Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.