

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 5



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

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 5 від 24 лютого 2014 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2014", Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2014", 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – Ч. 5. – 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. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2014

Секція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Підсекція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ"

О. О. Андрійчук, студ., КНУТШ, Київ
Andreychuk30@yandex.ru

ЧИ МОЖЛИВО УНИКНУТИ МАНІПУЛЯЦІЙ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

Чи можливе існування світу без маніпуляції? Чи може свідомість існувати поза її впливом? Чи може сучасна людина бути самостійною у формуванні власних переконань та бажань, не боячись, що її мозок таємно зомбуватимуть? Всі ці питання є досить важливими та актуальними сьогодні.

В добу, коли вплив ЗМІ, як ніколи масштабний та потужний і стає дедалі важче йому опиратись, людина відчуває себе все більш незахищеною. Проте проблема не лише в різноманітних мас-медіа. Маніпуляція існує в політиці, спорті, навіть в побуті. Чи можете ви бути впевненими в тому, що на роботі, вдома чи на відпочинку всі, хто вас оточують, можливо, і не навмисно, ніколи не маніпулюють вами?

Для початку варто визначити, що таке маніпуляція. Це досить складний та полісемантичний феномен, йому важко дати чітку дефініцію. Доктор психологічних наук, професор Доценко Є. Л., наприклад, у своїй праці зображує можливі варіанти різних формулювань терміну маніпуляція у вигляді таблиці [Доценко Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. – М. : ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. – С. 49–52]). В цілому цей термін можна охарактеризувати як прихований вплив на свідомість особистості, що має чітку схему, засоби та методи, з метою змусити людину виконувати певні дії проти своєї волі, так щоб вона не запідозрила обману. Всі інші аспекти залежать від сфери застосування маніпуляції.

Вчені виділяють певний механізм, який втілює маніпуляцію в життя. Він складається з трьох етапів: перший етап – це початок взаємодії двох сторін маніпуляції, на якому відбувається спроба навіяти індивіду певну хибну ідею. Другий етап полягає в осмисленні та переживанні в свідомості людини ідей, що були туди штучно поміщені. Якщо на ґрунті першого етапу цей процес є вдалим, то навіяний символи/ідеї вже не сприймаються тим, ким маніпулюють, як чужорідні. І на третьому етапі об'єкт вже власне починає виконувати дії, які від нього очікують. У випа-

дку вдалого проведення маніпуляції цей етап завершується тим, що маніпулятор отримує бажаний результат – відповідну поведінку реципієнта [Колесникова Г. И. Механизм манипуляции сознанием личности: социально-философский аспект // Социально-гуманитарные знания. – 2008. – № 8. – С. 54–62].

Існує величезний перелік психологічних та лінгвістичних прийомів, використовуючи які маніпулятори отримують бажане. І їх кількість в процесі глобалізації та поширення в маси мережі Інтернет, та всіх включених ресурсів, постійно зростає. Снує величезний перелік психологічних та лінгвістичних прийомів, використовуючи які маніпулятори отримують бажане. І їх кількість зростає. Це і всім відомий 25 кадр, і стилістичне поєднання кольорів, використання слів амеб, неологізмів, перифраз та інших прийомів в тексті, апеляція до підсвідомого, навмисне підміна понять та поєднання завідомо неправдивої інформації з істинними фактами і т. д. не менш важливим кроком є правильний вибір мішень для впливу, щоб знати, які прийоми будуть найдієвішими. Не має сенсу перелічувати всі можливі засоби маніпуляції, можна лише констатувати, що існування людини поза маніпулятивним простором не можливе (хіба що на безлюдному острові, поза будь-якою соціалізацією). Так чи інакше, наша свідомість зазнає її впливу.

Проте ми не приречені. І хоч уникнути впливу на свідомість неможливо, існують способи боротьби з маніпуляцією, які дозволяють контролювати власний мозок, та не піддаватись такому впливу в більшості випадків. Таких методик також існує чимало. Наприклад, Петрик В. М., кандидат наук по державному управлінню, у своїй книжці "Сугестивні технології маніпулятивного впливу" подає цілий ряд пасивних та активних технологій захисту від маніпуляції, зокрема: ухилення від контакту, скорочення інтервалу взаємодії, виведення маніпулятора зі стану емоційної рівноваги, фізичний вихід із простору взаємодії за слушної нагоди, контрманіпуляція та ін. [Петрик В. М. Сугестивні технології маніпулятивного впливу : навч. посіб. – 2-ге вид. – К. : ВІПОЛ, 2011. – 248 с.]. Звісно що таких прийомів існує значно більше.

І, якщо вже ми не в змозі існувати в світі без маніпуляції, то, принаймні, захистити свідомість є цілком реально. Але, звичайно, перш ніж будувати стратегію власного захисту, необхідно знати, з чим маєш справу. Тобто спочатку необхідно чітко усвідомлювати, що таке маніпуляція, як нею користуються, де використовують та за допомогою чого втілюють у життя. Лише знаючи ворога в лице, можна йому опиратись. Адже, в іншому випадку, є ризик стати постійно збентеженим та наляканим параноїком, який скрізь шукає підступ.

Для того, щоб вами не маніпулювали, необхідно навчитись контролювати себе, власні емоції та думки. Вміти критично аналізувати весь потік інформації, що надходить з навколишнього середовища, а більшу її частину просто ігнорувати як непотрібну. З часом виробити певний набір звичок та рефлексів, які у критичних ситуація одразу вказувати-

муть на те, що можна робити, що варто сприймати та як правильно себе поведсти, щоб не стати жертвою маніпулятора. А вже потім, ознайомившись з техніками захисту, використовувати їх для власної безпеки.

Цілком зрозуміло, що в сучасному світі уникнути проблеми маніпуляції свідомістю стає просто неможливо. Тому важливим стає вміння правильно уникати її та виробити захисні механізми проти маніпулятивних прийомів.

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

АНАЛІЗ ПРАГМАТИЧНОГО КОНТЕКСТУ ЯК ВИМІР ОСОБИСТІСНОЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Питання про те, чи можемо ми співвіднести картини всесвіту лише за подоби чи співвіднесеності лінгвістичних систем, потребує аспекту часового зв'язування як вирішального компоненту та основи співвіднесення такого кшталту. Зіставлення знань про світ (у міжособистісній, міжкультурній, міжсуспільній комунікації, в процесі сприйняття інформаційного повідомлення, невербальної інформації, оцінки тощо) з необхідністю повинно враховувати часову динаміку і семантичну й прагматичну зчепленість минулого, теперішнього та майбутнього як єдиного контексту переходу від рівня абстракції – факту через опис до висновків. Більш за те, всупереч лінгвістичним засобам, що у більшості "західних" мов стверджують регулярну плинність часового виміру, аналіз повідомлень, наприклад, запропонованих засобами масової інформації, повинен спиратись на визначення пропорції часового зв'язування. Наприклад, текст, що події минулого робить критеріями оцінки теперішнього, може спричинити поведінкові реакції під гаслами "традиції", "справедливості" тощо у пасивних користувачів цими уривками інформаційного цілого. Ця реакція може бути наслідком семантичного ототожнення явища із суб'єктивним описом і варіантом можливих висновків, що є порушенням абстракції абсолютно різного рівня. З іншого боку, зміна досвіду здатна призвести до уточнення аспектів картини всесвіту навіть в межах незмінної синхронічно лінгвістичної системи: оцінка якогось явища як "революції", "бунту", "захвату влади" чи "звільнення" також може бути семантичною реакцією на текстовий масив запропонованих повідомлень, реакцій, коментарів, описів та висновків, не всі з яких спираються на розгалуження факту події та прагматичного контексту.

Іншими словами, засоби лінгвістичної системи (локутивний аспект повідомлення) не завжди повною мірою відповідають засобам впливу на потенційного реципієнта інформації (перлокутивний аспект повідомлення). У своїх дослідженнях цієї проблеми, Т. ван Дейк виокремлює в межах прагматичного контексту механізм організації потоку (взаємодій) у їх динаміці. На його думку, аналіз прагматичного контексту є невин-

ним процесом, його "кінцева стадія" водночас слугує початковою стадією адекватного сприйняття мовленнєвого акту. Так, людина "виокремлює риси, релевантні для даної ситуації, та слідує за переходом однієї ситуації в іншу" [ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. – М. : Прогресс, 1989. – С. 30].

Отже, беручи до уваги потік повідомлень у сучасному інформаційному просторі та "мозаїчний" культурі, що утворюється внаслідок його фрагментарності, особливого значення набуває внутрішній контроль адекватності отримуваних текстів, залежний від особистісного рівня сформованості навичок абстрагування та критичного мислення, бажання і можливостей переходу від пасивного занурення у масу повідомлень до аналізу прагматичного контексту.

Такий зсув відповідальності відбувається від зовнішньої, суспільної (слід згадати спроби нормувати повідомлення та їх зміст через цензуру) до особистісної сфери (сформовані освітою та комунікативним середовищем навички ігнорування не релевантних чи сумнівних за походженням фрагментів потоку, розмежування фактів та оцінок тощо). Подібний дрейф інформаційного контролю над потоком повідомлень (не суспільство, а реципієнт відповідає за кінцевий результат – ігнорування чи засвоєння оцінки, подальші дії на цій основі), з одного боку, потребує зрушень у встановленні норм "інформаційної гігієни" та передачі цих основ критичного аналізу прагматичного контексту засобами освіти.

Зокрема, повторюючи й думку А. Кожибського [Korzybski A. Science and Sanity [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://ru.scribd.com/doc/8635819/Alfred-Korzybski-Science-and-Sanity-An-Introduction-to-Nonaristotelian-Systems-and-General-Semantics/>], необхідні зміни у системі референції, запропонованій на всіх освітніх рівнях і блокуючій розрізнення описів та висновків під час миттєвого засвоєння чи ігнорування повідомлення. Для цього також треба брати до уваги когнітивний та соціальний аналіз знань носіїв мови в межах певної культури, розуміння функцій, позицій та очікувань в прагматичному контексті повідомлень. Т. ван Дейк наголошує, що ці знання організовані в кластери (сценарії) та містять усю загальнодоступну в даній культурі інформацію про конкретний стереотипний варіант якогось епізоду. Таким чином, носії мови покладаються на макроструктурну інформацію, що передбачає попередню селекцію, конструювання та узагальнення інформації за темою. Когнітивні операції, пов'язані з макроструктурами, полягають у підсумовуваності великої кількості джерел із визначенням їх впливу, релевантності та послідовності. Т. ван Дейк досліджував створення блоку новин для газет, навіть на цьому рівні зазначаючи, що такі когнітивні операції макроструктурування притаманні і виробникам новин (newsmakers) і користувачам, Беручи до уваги трансформації сучасного інформаційного простору, в якому класична схема побудови новин (Короткий зміст, Обставини (Setting), Спрямування, Ускладнення, Розв'язка, Оцінка, Код) [van Dijk T. A. Macrostructures: An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse,

Interaction, and Cognition [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.discourses.org/OldBooks/Teun A van Dijk - Macrostructures.pdf](http://www.discourses.org/OldBooks/Teun%20A%20van%20Dijk%20-%20Macrostructures.pdf)) може редукуватись до одного-двох з названих елементів або зводиться лише до Коди, необхідно прослідкувати шляхи формування навичок виконання когнітивних операцій такого типу в системі сучасної освіти і урахування трансформації інформаційного контролю та відповідальності у сферу особистісного вибору та ігнорування повідомлень за нерелевантністю.

В сучасних умовах інформаційного тиску та неточних законодавчих акцентів користувачі інформації пасивно занурені у потік повідомлень. Відставання освітніх пріоритетів негативно впливає на формування у процесі освіти основ критичного мислення та інформаційного захисту. Таке відставання є тим більш значущим з урахуванням, з одного боку, макроструктурності сучасної лінгвістичної реальності, зокрема, запропонованої засобами масової інформації, а, з іншого боку, складністю та багатшаровістю прагматичного контексту інформаційних повідомлень сьогодення, їх фрагментарністю – що уможливорює ототожнення різних рівнів абстракції, ігнорування релевантних фреймів або не ігнорування нерелевантних, а також приписування оцінок фактам.

О. М. Бегаль, здоб., КНУТШ, Київ
kua07@ukr.net

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ В КОНТЕКСТІ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ І СПРАВЕДЛИВОСТІ

Переоцінка традиційних цінностей, формування нових ідеалів вимагають сучасного розуміння сутності соціальної роботи. Адже, соціальна робота покликана, насамперед, виконувати конструктивну функцію щодо адаптації людини у суспільстві.

У такому аспекті основні принципи соціальної роботи можна звести до трьох груп: а) соціально-політичні; в) організаційні; в) психолого-педагогічні.

У першій групі соціальна робота виступає механізмом реалізації державної політики щодо впровадження актуальних, життєво необхідних програм. Тут базовими ідеями постають гуманізм та демократизм. Завдяки цим ідеям державницький підхід до соціальної роботи здатен передбачати тенденції соціально-політичного розвитку суспільства й відповідно до цього створити програми забезпечення прогресивного поступу. Більше того, завдяки поєднанню ідей гуманізму і демократії визначається принцип законності соціальної роботи. Цей принцип передбачає суворе дотримання законів, відповідних нормативно-правових актів державними органами, посадовими особами, громадськими організаціями та окремими громадянами.

Ефективність соціальної роботи можлива тільки завдяки ефективній організації означеного процесу. Така організація можлива при потужній

підтримці держави за для реалізації компетентних і відповідальних дій соціальних працівників та перевірки належного контролю. Зокрема, компетентність розкривається через обізнаність соціальних працівників і вміння розв'язувати практичні проблеми, впроваджуючи новітні розробки й технології.

Психолого-педагогічні принципи соціальної роботи передбачають цілеспрямованість означеного виду діяльності. Головним підходом щодо цієї групи принципів є те, що особистість знаходиться в центрі уваги соціального працівника. Визначається спосіб дій, зміст та форми соціальної роботи. Важливе місце при цьому займає відповідальність. Соціальна основа відповідальності обумовлена тим, що вона гарантує визначеність, чесність у відносинах між індивідами. Це наслідок діяльності й взаємодії індивідів між собою, особистостей і суспільства тощо. Тут відповідальність постає як філософсько-соціологічне поняття яке характеризує міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, діючим суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам; співвідношення обов'язку і міри його виконання суб'єктом [Філософський енциклопедичний словник / [гол. редкол. В. І. Шинкарук]. – К. : Абрис, 2002. – С. 87].

Сутнісною характеристикою соціальної роботи є її реалізація в контексті справедливості, оскільки остання постає загальним співвідношенням цінностей, благ і конкретним розподілом їх між індивідами, належним порядком людського співжиття, що відповідає уявленням про сутність людини та її невід'ємні права. Питання справедливості, несправедливості, відповідальності та свободи постають як одні із найважливіших не тільки у філософських вченнях, а й для кожної окремої людини. Адже будь-яка діяльність, що є несправедливою приречена на невдачу.

Отже, у контексті відповідальності і справедливості основні принципи соціальної роботи набувають нових смислів: а) соціально-політичні принципи корелюються взаємодією особистих і державних потреб, інтересів; б) організаційні принципи визначаються посиленням впливу держави на характер та особливості ведення соціальної роботи; в) психолого-педагогічні принципи постають підґрунтям формування нового соціального характеру особистості.

***А. А. Безуглый, студ., НПУ им. М. П. Драгоманова, Киев
horseincoat92@gmail.com***

ЭФФЕКТ КЛИШЕ ПОЛИПРОСТРАНСТВЕННОЙ ТОПОЛОГИИ ГИПЕРМАССОВОГО ЧЕЛОВЕКА

Современное общество – это громадное количество антропоморфных масс с обобщенными, поверхностными интересами. Декаданс нравственности и творческой индивидуальности. "Недаром, кажется, что в мире уже перевелись идеалы, предвидения и планы. Никого они

не заботят" [*Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.* – М.: АСТ, 2008. – С. 46]. Общество, которому могла бы быть свойственна такая особенность, как свобода мыслей и их выражения, сталкивается с другой, совершенно новой проблемой – проблемой полного нивелирования своих сущностных проявлений. Эта проблема произрастает из незнания принципов нравственно-правильного использования и применения, свойственных индивиду возможностей. "Мы живем в эпоху, которая чувствует себя способной достичь чего угодно, но не знает, чего именно" [Там же. – С. 44]. В результате чрезмерной открытости социума, деформация происходит в сторону категории количества, качество же практически нивелируется. Соответственно, колеблющиеся массы, которые были всегда многочисленными, приобретают чересчур гипертрофированный характер. "Просто-напросто мир неожиданно вырос, а в нем и вместе с ним выросла жизнь" [Там же. – С. 39]. По-этому можно говорить о таком феномене как "гипермассовость".

Возникает вопрос: можно ли создать последовательную схему осуществления преобразования мышления?

В эпоху интернета и сверхбыстрого распространение информации, человек должен приспособиться к сверхскоростному ее потреблению. Потому информация в чистом виде становится продуктом, с которым можно работать, изменять и деформировать. Для более утонченного и мгновенного схватывания, запоминания и воспроизведения, существуют "лингво-семеотические клише".

Отчасти, современный человек предстает как машина с неограниченными возможностями к восприятию и усвоению информации. Но это не так. Индивид показывает свою несостоятельность на этом поприще. Тут начинают играть одну из важных ролей клише, за которые человек может зацепиться и "облегчить" себе путь. Поскольку индивид всегда стремится к экономии, т. е. минимальной затрате сил [*Мах Э. Принцип сохранения энергии.* – М. : Современные проблемы, 1908. – 37 с.], то можно сделать вывод:

1) клише есть необходимостью, что существует в любой сфере научного и вненаучного знания;

2) клише предусматривает собственную градацию;

3) клише создает свой собственный семиотический мир.

Начало XXI столетия – это расцвет феномена потребления. Эта особенность не может не оказывать влияния на мысли/поступки каждого отдельного индивида. Если учесть тот факт, что клише имеют склонность к градации, то можно выделить три уровня:

1) клише общего порядка;

2) клише научно-популярного порядка;

3) клише узкоспециализированного порядка;

Выбран такой порядок, который показывает нарастающую сложность усвоения разных типов информации. Самые легкие для восприятия остаются клише общего порядка. Все люди их усваивают, без како-

го либо исключения, для того, чтобы идентифицировать себя как человека в новом, непрестанно изменяющемся мире. Под ними стоит подразумевать: рекламу, телевидение, интернет – всё то, что доступно абсолютно всем "цивилизованным" обществам (модно-рекламный дискурс Р. Барта [*Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.* – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.]). Они помогают социализироваться и идентифицировать себя, как человека с определенными способностями и потребностями. Развивая данную тему, можно предположить, что глотая "наживку" в виде модного бренда индивид начинает идти на поводу у клише, тем самым человек становится наживкой для других. Это связано с тем, что массового человека очень легко просчитать [*Фуко М. Зачем изучать власть: проблема субъекта // Филос. и социолог. мысль.* – 1990. – № 9. – С. 97–100], ибо красный юзерпик "потребляю" светится у человека на лбу, а его загипнотизированность модо-рекламным конгломератом, самоочевидно, не нуждается в подтверждении либо отрицании.

Изобилие предметов вместе с частыми повторами (например, сезонное обновление коллекции одежды, или ежегодное обновление мобильной техники), которые не несут в себе, кардинально качественного изменения, мешают увидеть пределы. Второй уровень характеризуется тем, что люди "зараженные" не все являются простой неквалифицированной, в умственном труде, массой. Это более умная масса, которая формирует думающие слои общества. Только у нее появляется возможность самой генерировать или воспроизводить в новой форме (обновлять) устаревшие стереотипы. Третий же уровень отличается от прежних тем, что он в меньшей мере засорен, но полностью не избавлен от плевел. Тут уже можно говорить о более качественном порядке открытий и действий. В узкоспециализированной области требуются глубинные знания и совершенно немногие, можно сказать, единицы (а в наше время всё меньше и меньше) идут дальше, зная, что останутся в одиночестве.

Влияния на клише общего порядка дает возможность управлять трендовыми дискурсами и тенденциями к развитию всего общества.

Проблема фрустрации и негодования современного человека не в том, что он уменьшился в размерах по сравнению с человеком прошлого, а в частности XVIII–XIX века. Наоборот, из-за открытия всех границ, а эта тенденция прослеживалась ещё в 80-х годах прошлого века. Климат стали задыхаться в рамках отдельных стран. Можно заметить тенденцию к слиянию культур и появлению общего поля семиотических культурных знаков в единую систему, которая находится в непрерывном становлении. Называть ее стоит "транскультура". "Транскультурный мир – это единство всех культур и не-культур, тех возможностей, которые не были реализованы в существующих культурах" [http://veer.info/59/epst_tra.html].

Поскольку Это требует больше развлечений, потребительства [*Бодрийяр Ж. Общество потребления.* – М. : Республика, 2006. – 272 с.], технологических фетишей, оно жаждет количества и изобилия. Это ка-

сается не только отдельно взятой европейской культуры, а всех в общей совокупности; если масса руководствуется этими пороками, то в конце концов общество, культура и человечество в целом становятся такими. "Все подтверждает, что она [масса] решила выйти на авансцену, занять места и получить удовольствия и блага, прежде адресованные немногим" [*Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – С. 22*].

В итоге, общество, которое не может регулировать аппетит своего потребления. По сути, эти стереотипы являются воспитательными моментами, которые призваны подавить индивидуальность, и направлены на возвращение новых "не думающих космополитов", которые не могут быть даже в ответе за то, что усвоили и проглотили.

Ю. В. Богатый, зам. директора, ОИУУ, Одесса
Libogataya@mail.ru

МАРГИНАЛЬНОСТЬ В СИТУАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ АТОМИЗАЦИИ

Одной из характерных особенностей современных социальных процессов является своеобразная "атомизация". Члены современного массового общества, как отмечал Андре Горц – французский леворадикальный философ, социолог, действуют как хаотически движущиеся частицы в термодинамике. Представленная точка зрения сегодня кажется, в определенной мере, упрощенной, но, тем не менее, достаточно точно отражающей складывающиеся социальные реалии.

Социальная атомизация порождается целым рядом причин, среди которых можно выделить следующие. Во-первых, она оказывается достаточно очевидным следствием тоталитаризма. Причина отмеченного предельно проста: режиму, стремящемуся к тотальному подавлению человека, важно как можно более изолировать членов общества друг от друга. При этом естественные социальные группы (семья, род) подменяются искусственно создаваемыми социальными образованиями (партийными ячейками, организациями различного образца). Схожие процессы обнаруживались в различных тоталитарных системах, на это указывала в своих работах Х. Арендт, которая, как отмечают исследователи, впервые и употребила выражение *социальная атомизация* [*Новиков А. С. Атомизация общества и её роль в становлении "общества масс" // Теория и история. – 2009. – № 2. – С. 193*].

Во-вторых, нарастанию социальной атомизации способствовало распространение неолиберальной идеи о том, что каждый человек сам ответственен за формирование мира, в котором живет, и этот мир является результатом его индивидуальных усилий, его жизненного предпринимательства.

В-третьих, на усиление социальной атомизации оказало несомненное влияние ослабление (расшатывание) национальной, религиозной, гендерной идентичностей.

В-четвертых, очевидным фактором, повышающим социальную атомизацию, является существенное улучшение бытовых условий жизни человека, которое оказывается возможным благодаря широкому применению всевозможных технических новшеств. В результате у человека появляется возможность самостоятельно, без привлечения помощи других, обустраивать и обеспечивать свой мир.

Исследователи отмечают существование своеобразных "волн атомизации". Так, к примеру, российское общество, по мнению современного российского историка Вадима Дамье, испытало, как минимум две волны социальной атомизации [Дамье В. Атомизация общества и социальная самоорганизация: Российский контекст // Рабочие в России: исторический опыт и современное положение / под. ред. Д. Чуракова. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – С. 73–82]. Первая волна формировалась при большевистско-сталинистском режиме. Вторая волна связана с временами перестройки, когда на всем постсоветском пространстве развивались новые рыночные экономические отношения, связанные с укоренением идеи личного обогащения и процветания. Значительная часть населения восприняла новые модели поведения, связанные с усилением индивидуальной конкуренции и разрушением коллективистских ценностей.

Достаточно очевидно, что тема социальной атомизации очень тесно переплетается с темой *социального* (экономического, политическогго, этнического..) *отчуждения*, которая впервые стала развиваться еще сторонниками теории "общественного договора" (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локк, Т. Гоббс, К. А. Гельвеций) и получила свое продолжение и развитие в творчестве, Г. Гегеля, К. Маркса и др.

Не вдаваясь в подробности современных исследований процессов социальной атомизации важно подчеркнуть, что ее усиление существенно влияет на различные социальные процессы, в том числе – на процессы маргинализации.

На первый взгляд может показаться, что усиление социальной атомизации вообще ведет к ослаблению маргинальных проявлений. Действительно, если те или иные социальные группы теряют свою четкую оформленность, то тогда сложно определить, кто же в подобной группе занимает положение маргинала. Ослабление тех или иных вариантов идентичности ведет к ослаблению социальной нормированности и, тем самым, исчезают сами источники, вызывающие появление маргинальности, так как маргинальность, по мнению многих исследователей, появляется в результате конфликта с общепринятыми нормами. А если нормы становятся более мягкими, то, казалось бы, исчезают и основания для маргинальности. Однако реальное положение дел, на наш взгляд, оказывается иным. Каждый участник социальной атомизации в определенной мере становится маргиналом, ибо он становится отделенным от окружающей социальной среды. И тогда маргинальность не только не исчезает, но многократно усиливается. В своеобразное состояние маргинала попадает каждый участник социальной атомизации. И тем самым исследование маргинальности приобретает еще большую актуальность.

Для рассмотрения темы маргинальности в ситуации социальной атомизации можно предложить специальное терминологическое выражение – *диффузная маргинальность*. Маргинальность перемещается с периферии социальных групп, где она традиционно обнаруживала себя наиболее ярко, во всех направлениях. Маргинальность *"диффундирует"*. Каждый член "ослабленной" (в результате социальной атомизации) социальной группы обретает дополнительный "маргинальный" потенциал. Для исследования этого потенциала, на наш взгляд, могут быть эффективно использованы представления о *трансгрессии*, активно развивавшиеся в рамках постструктуралистской философской традиции в творчестве М. Бланшо, Ж. Батай, М. Фуко [Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – 346 с.]. Осмысления трансгрессии, трансгрессивных переживаний позволяют по-новому посмотреть на те особые состояния, в которые попадает человек, оказавшийся в положении маргинала. И если самые первые исследователи маргинальности (Р. Парк, Э. Стоунквист) отмечали лишь факт того, что маргинальность сопровождается острыми эмоциональными выплесками, то благодаря введению представлений о трансгрессии появляется возможность более тщательного анализа подобных состояний. Трансгрессивные (маргинальные) переживания способствуют глубинным трансформациям всего человеческого естества, его переходу на качественно новый уровень развития. Трансгрессия и маргинальность оказываются глубинно взаимосвязанными феноменами. И эта взаимосвязь с особой силой себя проявляет в ситуации социальной атомизации.

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

ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

І у широкому, і у вузькому сенсі слова соціальна філософія виступає як більш широка у предметно-змістовому стосунку, так і як методологічно вища за претензіями на реконструкцію соціальної реальності теорія по відношенню до усіх інших форм знання про суспільство – філософських, загальнотеоретичних, спеціально-наукових чи поза-наукових. Так, соціальна філософія може розглядатися як основа розробок у галузі тих філософських дисциплін, які вивчають не усю соціальну реальність в усіх її проявах, а лише під певним кутом зору – таких як філософія права, філософія господарства, філософія релігії, філософія політики, філософія науки, філософія мистецтва, філософія міфології, соціальна етика, соціальна екологія тощо. Крім того, якщо не функцію метатеорії (метанаративу), то в усякому разі значною мірою функцію забезпечення певної загальної соціальної картини світу соціальна філософія має виконувати щодо загальнотеоретичних конструкцій у царині соціального пізнання – загальних теорій соціальної дії, теорій соціальних систем,

теорій особистості тощо. Через ці спеціальні філософські дисципліни та загальні соціальні теорії або ж і напряму соціальна філософія виконує свою загально-предметну та загальнометодологічну функції щодо конкретних соціальних наук. Якщо ж звернутися до поза-наукових форм знання – релігії, мистецтва чи повсякденного (у тому числі побутового) знання про суспільство, то тут розкривається яскраво ті функції соціальної філософії, які у випадку знань наукових мали переважно латентний характер – передусім ціннісна та мотивувальна. Саме соціальна філософія розкриває принципову укоріненість цінностей та й усієї мотиваційної структури поведінки особистості у соціальних структурах і передусім – у соціальних спільнотах. Цінності при цьому постають не просто як мотиватор поведінки, тобто як один з чинників поведінки людини з-поміж інших, але і як той особливий, унікальний чинник, завдяки якому у соціальній реальності людина творить те, чого раніше у ній не було. Тобто мистецтво, міфологія чи релігія мають досліджуватися не тільки і не стільки під тим кутом зору, що вони мають соціальне походження і характер (чим займається значною мірою відповідні галузі соціології), але передусім під тим кутом зору, що релігія, міфологія, мистецтво тощо виступають творцями нової соціальної реальності не меншою мірою, аніж наука.

Лише враховуючи усі ці загальні обставини позиціонування себе соціальної філософії як такої, у її самодостатності як способу пізнання і практики, дії і комунікації, теорії і методології, можна належно оцінити значущість окремих течій, наявних у сучасній соціальній філософії. До таких течій варто віднести: різні версії марксистської філософії (від неомарксизму та постмарксизму і до філософії лівих та феміністичних студій [Скепсис: научно-просветительский журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://scepisis.net/>; Спільне: журнал соціальної критики [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://commons.com.ua/?page_id=8252]), системно-інституційний напрям у соціальній філософії (передусім Н. Луман, Ю. Габермас та їхні послідовники), феноменологічно-герменевтичну традицію соціального пізнання (А. Шюц, Т. Лукман, П. Бергер), аналітичний напрям у соціальному пізнанні (Дж. Серль), традицію структуралізму/постструктуралізму у соціальному пізнанні (М. Фуко) та близької до неї радикальної соціальної критики (Ж. Бодрійяр), течію, яка умовно зближує філософію консерватизму та традиціоналізму (з їх тяжінням до наголошення суспільної ролі еліт) (Г. Рормозер, Р. Нісбет), течію філософії лібералізму (від класичного до неолібералізму і лібертаризму) (Дж. Ролз, Р. Нозік), філософію техніки (від міфологізації техніки до теорій постіндустріалізму і інформаційного суспільства) (Д. Белл, М. Кастельс), філософію суспільного удосконалення природи людини (від релігійних версій [Компендіум соціальної доктрини церкви / [пер. з лат. Ольги Живиці]. – К. : Кайрос, 2008. – 550 с.; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>] до ліберальної евгеніки і філософських досліджень соціальних горизонтів генетичної інженерії (Ф. Фукуяма)). Кожен з цих напрямів має трансдисциплінарний

характер, тобто стосується багатьох філософських і спеціальних дисциплін. Водночас жоден з них, на нашу думку, не може претендувати на ту теоретичну і методологічну безсторонність, з одного боку, а відповідно – і на теоретичну та методологічну універсальність, які має забезпечувати соціальна філософія як фундаментальна дисципліна. Вони виступають у ролі конкуруючих гіпотез, які мають високий ступінь теоретичного та емпіричного підтвердження, але не проходять перевірку на фундаментальність. Відповідно, вони виконують значною мірою евристично-пошукову функцію, а нерідко і ідеологічно-спонукальну функцію, поживляючи соціально-філософський дискурс та урізноманітнюючи науково-дослідницькі програми у царині соціально-філософського пізнання.

Втім, людині, яка вивчає, а тим більше викладає соціальну філософію, варто бути обізнаною з якомога більшою кількістю можливих течій у соціальній філософії, варто знати її історію, варто бути обізнаною з різними версіями витлумачення завдань соціальної філософії, які мають своїм походженням інші філософські дисципліни – філософську антропологію, філософію історії, політичну філософію, феноменологію і філософську герменевтику, філософію культури і філософію науки, філософію права і філософію господарства, філософію мистецтва і філософію релігії, філософію міфології і багато інших. Для того, щоб не втратити при цьому фокусу розуміння і розв'язання проблем, властивого саме соціальній філософії, слід постійно повертатися до фундаментальних проблем соціальної філософії. До таких варто віднести передусім проблему цінностей у її взаємозв'язку з проблемою відтворення і розвитку соціальних спільнот, проблему забезпечення спільного соціального ладу, який охоплює велику сукупність різнорідних спільнот, а також проблему забезпечення самоідентичності та свободи особистості в умовах суспільства високої складності. Ці три проблеми ми вважаємо наріжними для соціальної філософії – адже їх граничне розв'язання доступне лише для соціальної філософії, а з іншого боку, таке принципове розв'язання цих проблем дає визначеність у змістових, світоглядних та методологічних питаннях, які мають вирішальне значення не лише для соціальної філософії, але і для усіх видів і форм соціального пізнання – наукового і поза-наукового, нормативного і дескриптивного, позитивістського і конструкціоністського, консервативного і ліберального, орієнтованого на динамічну соціальну рівновагу і орієнтованого на радикальні соціальні зміни, традиційного і критичного, системного і анти-системного та багатьох інших.

Б. Г. Бондарчук, асп., Інститут вищої освіти НАПНУ, Київ
bobondarchuk@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ ФОРМАЛЬНОЇ ШКОЛИ

Особливо цікавим є підхід до формалізму з точки зору соціальної філософії, адже формалізм є складним культурним явищем початку століття, вивчення якого вимагає вирішення ряду проблем: вибір точки

зору на формалізм, способу його опису, визначення методології, виявлення і врахування під час дослідження контексту постання і функціонування формалізму.

Вибір точки зору на формалізм вимагає застосування здобутків наукознавства. Ідентифікація формалізму тісно пов'язана із проблемою обрання способу його опису. Відмінність історичного та концептуального описів полягає у шляху формування матриці формалізму: виходячи з логіки розвитку формалізму ("зсередини" явища) чи концептуалізуючи базові поняття формалістів відповідно до обраної методології (через вибір "зовнішнього" фокусу) [Полянська В. І. Філософські витоки російського формалізму [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_gum/Gileya/2009_24/Gileya24/F18.pdf].

Порівняння матриць формалізму, запропонованих "концептуальним" та "еволюційним" підходом засвідчує їхню однотипність: складниками матриці виявляються поетична мова, дихотомія матеріалу і прийому, художня конструкція та концепція історії літератури (літературний ряд і літературний побут). Отже, два наведені типи опису формалізму не заперечують один одного. Їхнє застосування варіюватиметься залежно від мети дослідження: акцентувати специфіку формалізму (В. М. Жирмунський, П. Штайнер), здійснити методологічну реконструкцію його розвитку (О. Ханзен-Льове), окреслити перебіг еволюції формалізму (Б. М. Ейхенбаум).

Наявність наукового кола формалістів передбачає застосування насамперед "еволюційного" підходу, але за розпорошеності та організаційної неоформленості формалізму логічним буде застосування концептуальної сітки (як у випадку з українським формалізмом). Російський формалізм є найповнішою реалізованою версією літературознавчого формалізму, тому його концептуальна структура найбільш придатна для використання як матриці-інваріанту. Вимога методологічної чистоти дослідження зумовлює вивчення формалізму у межах "граматичного" теоретико-літературного дискурсу, що не виключає можливості застосування різних підходів [Там само].

Унікальність формалізму як культурного явища початку ХХ ст. полягає у його здатності до розширення, до виходу за внутрішні і зовнішні межі, проникнення у позанаукові сфери. Такі його властивості змушують шукати специфічні способи вивчення формалізму, спрямовані передусім на відновлення ґрунту його постання і функціонування. Штучне відмежування формалізму від актуального для нього культурного простору суттєво збіднить сприйняття формалізму, приховає його потенційні можливості для виходу за межі однієї з літературознавчих теорій. Отже, метою запропонованої статті є виявлення контекстів функціонування українського формалізму у 1920-х рр. Названа мета передбачає виконання таких завдань: моделювання взаємодії формалізму з контекстами його постання і розвитку, розгляд результатів такої взаємодії [Матвієнко С. Дискурс українського формалізму: український контекст [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://1576.ua/books/4968>].

Відношення формалізму до контекстів його розвитку складно охарактеризувати однозначно (звичний спосіб вичленовування контекстів та простеження їхнього впливу на аналізоване явище не є адекватним шляхом дослідження поставленої проблеми). Метанауковий проект формалістів виникав і розвивався у межах системи взаємовпливів кількох семіотичних полів; відношення ж між ними і формалізмом можна метафорично охарактеризувати як поле тяжіння, центром якого постає формалізм (моделювання такої системи полів дозволить простежити їхній взаємний перетин, а "формалізмоцентрична" модель може бути модифікована залежно від об'єкту вивчення). До полів, що "обертаються" навколо формалізму у запропонованому гравітаційному полі передусім належать марксизм (марксизм-ленінізм), національна ідеологія, аванґард (насамперед футуризм), а також сюди можуть бути віднесені ніцшеанство і фрейдизм. Система комунікацій між названими полями та їхні модифікації під впливом комунікацій і становитимуть специфіку поля тяжіння українського формалізму [Будний В. Феномен українського формалізму: аспекти і контексти [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://philology.lnu.edu.ua/Budnyj.html>].

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

МІСЦЕ ЖІНКИ У СУЧАСНОМУ ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТІ

XXI століття стало часом, коли прийнято говорити про зміни соціального устрою, економічного ладу, нові витки прогресу, інформаційне суспільство. Однак трансформаційні процеси відбувається не лише на макрорівнях, але і на мікро. Мається на увазі, така, зазвичай, непомітна сторона людського існування як повсякденність. Як зазначає відомий теоретик повсякдення В. Лелеко, на деформацію сучасної повсякденності вплинули: науково-технічний прогрес, який наділив повсякденне існування техногенними рисами; споживачтво та використання маніпулятивних практик, а також трансформація гендерних ролей (руйнування фіксованого співвідношення жіночого і чоловічого) [Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре. – СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 2002. – 320 с.].

Трансформація гендерних ролей тема широка, однак в більшості випадків при її розкритті дотримується двох напрямів: негативний вплив фемінізму і, як наслідок, та причина цього зникнення маскулітності. Фемінізм як рух та ідеологія, спрямований на визначення, створення і захист рівних політичних, економічних і соціальних прав жінок, приніс із собою незліченну (і часто не зрозумілу для "сильної частини" людства) кількість позитивних змін. Жінка у сучасному суспільстві чується вільніше. Найперше і найголовніше вона має можливість бути фінансово незалежною ні від своїх батьків, ні від чоловіка. Завдяки появі та вдоско-

наленню контрацептивів, жінка може контролювати народжуваність і вести такий спосіб життя, який їй до вподоби.

Перелік здобутків, прав і свобод сучасної жінки доволі довгий, однак, поряд з усім цим, соціум завжди схиляє жінку зробити жертвний вибір. Згадаємо відомий міф, який описав у своїй праці "Міфології" Р. Барт, так і назвавши свою оповідку – "Міф про жінку" [Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – М. : Академический Проект, 2008. – 351 с.]. Філософ пише, що сучасна жінка домоглась багато, вона рівна у суспільних, політичних і економічних правах із чоловіком, однак її обов'язок бути матір'ю, народжувати і доглядати дітей, берегти сімейне вогнище ніхто не забирав. Таким чином, вдало зауважує Р. Барт, жінко ти обманулась, оскільки взяла на себе подвійну нішу – тепер ти маєш працювати як чоловік, але при цьому ти і не можеш відмовитись від виконання своєї природної функції – дітонародження. Постає питання: то сучасна жінка, насправді виграла у цій боротьбі, чи програла? Може вона дійсно обманулась, як у випадку із Томом Соєром і фарбуванням паркану?

Виявляється, що повсякденне життя сучасної жінки протікає на трьох фронтах: 1) робота, кар'єра, інтелектуальне зростання; 2) сім'я, підтримання сімейного вогнища, народження та догляд за дітьми; і 3) краса. Засоби масової інформації, журнали, Інтернет статті – переконують жінку, що вона повинна фінкцірнувати у всіх цих трьох сферах. Якщо якась із цих частин кульгає, то жінка більше не вважається успішною. І при цьому жінка повинна перебувати у гармонії із собою, завжди зберігати спокій, витримку, заспокоювати і підтримувати чоловіка, надихати його на подвиги, бути ознайомленою із найновішими методами виховання дітей і т. д. Окремої уваги заслуговує "сфера краси". Сучасна жінка повинна "бути у формі", тут маєтись на увазі, підтягнуте струнке тіло, знищення і приховування будь-якими способами ознак старіння, володіння мистецтвом макіяжу та наявність неявного вміння підбирати щоденні наряди. З цього приводу корисним є ознайомитись із працею Наомі Вульф "Міф про красу. Стереотипи проти жінки" [Вульф Н. Миф о красоте. Стереотипы против женщин / пер. А. Графовой, Т. Графовой. – М. : Альпина нон-фикшн, 2013]. Міф про красу не дає можливості жити жінці спокійно. Вона завжди недоотягує до глянцевого, "відфотошопленого" ідеалу, а отже, відчуває себе не зовсім впевненою.

Таким чином, на цьому етапі, сучасній жінці варто зупинитись, переоцінити ситуацію, поглянути на неї здоровим, незаангажованим поглядом і вирішити як бути далі. Якщо жінки і надалі присвячуватимуть всі свої сили роботі та кар'єрі, то постраждає сім'я. Будуть рости діти, які знатимуть свою маму постійно втомленою і трохи знервованою, адже на вона повинна вирішувати стільки справ. Буде збільшуватись кількість розлучень, бо чоловікам теж потрібна жіноча увага, турбота і підтримка. І тут не варто загострювати питання про те, хто сильніший, а хто слабший, у всесвіті повинна бути гармонія, переливання, переходу, єднання протележностей, задля встановлення цілісності. Однак, з іншої сторони, неже жінці варто

зробити крок назад і знову стати лише хранителькою домашнього вогнища? Але тут навіть чоловіки запротестують, адже жінка є не лише для того, щоб прибирати і їсти готувати, вона повина бути всесторонньо розвиненою, щоб могла достойно підтримати будь-яку розмову. Окрім того, жінка, як і чоловік потребує самореалізації, а отже успіх у певній сфері діяльності зробить її щасливішою. Питання як бути сучасній жінці, залишається відкритим. При цьому на думку приходять слова із китайського народного прислів'я: головне завдання жінки – отримувати задоволення – тому, що лише будучи задоволеною жінка здатна творити.

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

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ МАКСА ВЕБЕРА

Німецький соціальний мислитель Макс Вебер (1864–1920) неодноразово у своїх творах констатував очевидність того, що саме в соціокультурному просторі західної цивілізації, в наслідок діалектичних сплетінь різноманітних історичних обставин, виникли та розвинулись культурні явища, які мали універсальне значення для носіїв інших культур. Хоча такі феномени як релігія, виробництво, торгівля, книгодрукування, література, архітектура, музика, наука, держава тощо, властиво притаманні іншим культурам, однак, лише Захід надав цим феноменам особливого значення. Європейська версія християнства самим штибом міської культури була раціонально пристосована для задоволення духовної потреби людини щодо душевного спасіння, але не за рахунок суцільного пригнічення її природних потреб, зумовлюючи тим самим мету людської діяльності. Західне ставлення до праці, втілюючись у виробництві, через поширення розподілу праці, також завдяки і протестантській етиці, досягло вищого рівня своєї продуктивності. Тим самим це, здійснюючись як капіталістичний дух, забезпечило активізацію торгівлі через вільний товарообмін, задовольняючи людські потреби у продукції широкого вжитку. Масове поширення літератури сакрального та мирського змісту, як продукту книгодрукування, зумовило особисту освіченість європейців, уможлививши тим самим процеси індивідуалізації. Разом із сприйняттям музики та архітектури, втіленнями раціональної гармонійності, що набули різноманітних форм креативного вираження, книгочитання сприяло подоланню індивідом та суспільством культурних меж традиційного та модерного життя. Наука, як емпіричне знання, далася взнаки об'єктивному розумінню явищ фізичного світу. Європейський тип державного управління, представлений диференціацією влади на такі гілки, як законодавча (парламентаризм), виконавча та судова, був визначений як завада поширенню політичного свавілля через ірраціональне втручання в суспільне та особисте життя індивіда.

Осмисливши суть та соціальне значення західного політичного діяча, Вебер постулював три типи легітимного панування. У вигляді "чистих типів" вони були ним визначені як легальне, традиційне та харизматичне панування. Легальне панування, представлене бюрократичним управлінням, Вебер уважав притаманним для модерного правового суспільства з диференційованими гілками влади. Такий владний функціонер є або фаховим державним чиновником, або компетентним клерком у приватній установі, котрий за платню сумлінно виконує свою роботу, завдання якої – ревне дотримання раніше встановлених функцій. Наступний тип панування – традиційне. Воно, втілюючись у вигляді патріархальної авторитетності, є притаманним лише такому соціальному утворенню, яке теоретична соціологія називає спільнотою. Простір владних повноважень даного дієвця обмежений лише колом його ближніх, що не вимагає реальної диференціації його діяльності та глибокої компетентності в управлінні. Легітимність авторитету даного лідера potwierджена особистим соціальним статусом для об'єктів його влади – для родини, слуг, фаворитів, плебеїв. Вебер, диференціюючи дані типи панування, дотримувався характерного для німецької соціально-теоретичної думки розмежування понять суспільства, як диференційованого соціального утворення, простору культури модерного міста, та спільноти, властиву культуру котрої можна визначити як домодерну, містечковосільську. Виразною протилежністю названим типам легітимного панування постає інший тип – харизматичне панування. На думку Вебера, цей тип представлений носієм особливої духовної енергії, яка реалізується у просторі його владного впливу в вигляді беззастережного виконання харизматичної волі оточенням даної особистості. Цей духовний настрій та емоційне вираження думок харизматичної особистості так душевно наснажує ближніх, що вони не здатні раціонально опиратися її правді, всюди ірраціонально слідуючи за своїм лідером, допоки не завершаться "чари" привабливості його духу. Останнє вможливорюється через природне емоційне спустошення такої людини як фізичної, смертної істоти. На переконання мислителя, виразними представниками цього типу панування були харизматичні оратори античної давнини, релігійні пророки, військові вожді. Втім, найважливішою якістю характеру харизматичної особистості Вебер уважав те, що вона суспільно реалізується носієм особистої відповідальності, вигідно виокремлюючись стосовно представника легального панування [Вебер М. Три чисті типи легітимного панування // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1998. – С. 157–172].

Причиною поклику до політичної діяльності Вебер називав "внутрішню насолоду" від почуття влади, що вможливує суспільне здійснення трьох вирішальних рис дієвого політика, а саме – пристрасті, почуття відповідальності та окоміру. Можна узагальнено накреслити образ такого політичного діяча. Він постає як розважливий візіонер, особиста відповідальність якого перед своїм оточенням не дасть йому байдуже проминути будь-яку несправедливість стосовно свого ближнього, а пристрасть до впорядку-

вання своїх особистих та громадських справ не дозволить йому зануритися в безвільне байдкування та змовчати про суспільні негаразди. Вебер розглядав "інстинкт влади" внутрішнім чинником цієї особистості, діяльність якої спрямована на перетворення зовнішнього світу. Природним антагоністом даному інстинкту у внутрішньому світі є марносластво, визначене мислителем як смертельний ворог "усякої самовідданості справ". Вона, віддаляючи особистість од самої себе, тобто від природного покликання до свідомої діяльності, знесилює духовне завзяття та нейтралізує відчуття особистої відповідальності діяча, даючись взнаки у вигляді посилення превалювання матеріальних інтересів та занепаді особистої моралі. Заваду тенденціям духовного занепаду особистості Вебер убачав у поширенні в суспільстві приписів етики відповідальності, органічною підставою здійснення якої є відчуття "внутрішньої насолоди" за сумлінно виконану працю та усвідомлення того, що без індивідуальної відповідальності процесу деперсоніфікації особистості, – втрату індивідуального я, – уникнути неможливо [Вебер М. Покликання до політики // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – С. 173–192].

Вебер постулював основну якість характеру особистості як діяльної людини. На його переконання, такий індивід не може існувати без відчуття особистої гідності. Суть цього відчуття у тому, що воно сприяє усвідомленню існування цінностей, за якими особистість має узгоджувати своє життя та діяльність. Мислитель уважав для особистості важливим реалізуватися у таких зовнішніх інтересах, значимість яких постає ціннісною метою її дій. Вебер визнавав, що цінність людських цілей, інтересів та ідей змінюються протягом історії. Їхня релятивність, як характерних кожній окремій культурі, властивої певному історичному контексту, відповідає діяльності "історичного індивіда". Мислитель протиставив даному поняттю індивідуальний "ідеальний тип", теоретично дотичний до "ідеальних типів" (способу збереження об'єктивного бачення окремих явищ як плінних), суспільне значення якого, за Вебером, у тому, аби слугувати ідейним орієнтиром для подолання ціннісних меж культурно обмеженого історичного контексту [Вебер М. "Об'єктивність" соціально-наукового пізнання // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – С. 194–263].

Виходячи з антропологічної позиції Вебера, можна дійти такої думки. Людина первинно є носієм двох начал, виразно залежних одна від одної. У площині існування людини як фізичної, чуттєвої істоти, свідомою діяльністю якої зумовлена задоволенням її матеріальних потреб, виникає як ірраціональне прагнення духовно піднесеного, так і здатність його сприйняття. Це прагнення виходить за межі індивідуального світу людини у вигляді особливої духовної енергії, яка суспільно реалізує внутрішній покликання до влади. Суб'єкт такого вияву свідомості здійснюється соціальним лідером завдяки бажанню щодо відповідального впорядкування зовнішнього світу. Критеріями даної діяльності постають об'єктивні цінності, суспільне значення котрих дієвець – особистість, свідомо своїх дій – здатна співставляти з іншими відомими йому цінностями, властивими іншим культурним контекстам.

RADICAL TURN IN THE UNDERSTANDING OF IDEOLOGY AND THE DEVELOPMENT OF "NEUTRAL" APPROACH

Social and political analysis of ideology is impossible without a preliminary investigation of the very meaning of the concept "ideology". Reconstruction of classical and contemporary theories of ideology shows two dominant trends or approaches to the defining of this concept – "critical" and "neutral" ones. The basis of "critical" approach is an understanding of ideology as the means of support and legitimization of domination. This idea is reflected in the following presumptions of this approach: epistemological realism, the definition of ideology as "false consciousness"; opposition of ideology and science; instrumentalist understanding of ideology and emphasis on its function of distortion; the linking of ideology with group interests. In spite of the high level of popularity among the investigators "critical" approach has a lot of methodological limitations. By this reason we can find another one – parallel to "critical" – approach to ideology analysis in philosophical tradition. The aim of this "neutral" approach, by the words of P. Ricoeur, is "to think about ideology and utopia in terms of their most positive, constructive and – if we may use the term – healthy or wholesome modalities together" [*Ricoeur P. From text to action: essays in hermeneutics.* – Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1991. – P. 322]. The great number of lacunas and contradictions inside "critical" approach leads to the increasing of researchers attention to positive understanding of ideology. This alternative approach is not so popular as "critical" one, nevertheless it has a great heuristic potential.

In fact, "neutral" approach even precedes the "critical" one, because even A. D. de Tracy has understood ideology neutrally as the science about the genesis and development of ideas. But the first one, who elaborated deeply a neutral notion of ideology, was K. Mannheim. The thinker was the author of the concept "total ideology": in accordance with it any consciousness is enrooted in social situation, and as a result has ideological nature. The critique of particular ideologies leads to the realization of ideological involvement of any point of view. Mannheim noted an impossibility to overcome ideological character of reality comprehension and marked an important role of ideology in social life that is not only limited by the defense of group interests.

In philosophical tradition the idea of determination of perception, cognition and knowledge by the system of unconscious dispositions connected with the historical and social conditions could be found, for example, in W. Dilthey's notion "lifeworld", in C. G. Jung conception of "collective unconsciousness", in M. Foucault's notion of "episteme". In general, today the issue of influence of historical and practical horizon on the perception of the world is in the avant-garde of philosophical investigation. There is a special

paradigm of social researches that has a title "social constructivism", within the frame of which the society is understood as the result of symbolical constructing. And as far as the created pictures of social reality need to be proved, the question of ideology as legitimization instrument is very often considered in details in the conceptions of social constructivism.

It is interesting that the apologists of "neutral" approach to ideology are mostly anthropologists and culturologists, for whom the issue of ideology is only additional to the main topics of culture studies. In particular, an american anthropologist K. Geertz ("The Interpretation of Culture", 1973) notes that the failure of contemporary social science to study ideology is linked with common understanding of it as the set of ideas, when its connection with the mechanisms of culture functioning are not taken into account. The emphasis on the link "power-ideology" in "critical" approach leads to the missing of more positive functions of ideology. In Geertz opinion, the role of ideology can only be grasped within the comprehending of it as the system of symbolical production.

Next famous social anthropologist L. Dumont ("*Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*", 1977) offers a wide notion of ideology either. His investigation contains the analysis and comparison of the fundamental, transsubjective ideas that service as the foundation of western and eastern civilizations. These ideas he calls ideologies making the opposition between modern and traditional ideologies. The main peculiarity of such notion of ideology is a refusal to oppose ideology and science. As Dumont notes, for his investigation absolutely doesn't matter whether these ideas are right or wrong, because correspondence to the truth is not their main quality, much more important is that these ideas are common for group, and that the membership in some particular society depends on the believing them. So "neutral" approach offers a positive vision of ideology as the special form of symbolization and developing of the collective representations. In the heart of the approach is social constructivism idea of society as symbolically performed reality, as a result we see the overcoming of negative estimation of ideology as the system of illusion. The cultural production role of ideology is marked instead of the functions of distortion and manipulation, and the unconscious character of ideological norms and their meaning for the identity development are emphasized.

"Neutral" approach attracts new followers from day to day (P. Ricoeur, F. P. A. Demeterio, E. Chiapello, M. Augoustinos, D. Langdridge and etc.), and not only among politicians in the transmitted countries, where "neutral" notion of ideology is used as the instrument of society integration. As M. Augoustinos writes: Ideology is no more equal to false consciousness, mystifications, distorted or unreal ideas. More likely ideology refers to any beliefs, representations, discourses and practices that serve for legitimization and maintenance of current social and power relations not taking into account their truthfulness [Augoustinos M. Ideology, False Consciousness and Psychology // Theory & Psychology. –1999. – № 9. – P. 99–100].

Today "neutral" investigations of ideology are closely connected with the exploration of the nation development, state genesis and civilization transformation. Moreover ideology becomes the key point of investigation the identity development, starting from classical treatises (J. Lacan, P. Sloterdijk, M. Foucault) to modern monographs on national and citizenship identity (B. Anderson, R. Brubaker, I. Neumann, E. Laclau and C. Mouffe), gender identity (D. Haraway, D. Smith, J. Buttler) and cultural identity (S. Benhabib, H. Bhabha, E. Said). All these investigations are possible only on the basis of positive vision of ideology and its constructive role in society and culture.

***В. О. Волковинська, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.,
НБУ ім. В. І. Вернадського, Київ
Veronika-einai@rambler.ru***

МАСИ І ПРОСТІР СОЦІАЛЬНОСТІ

Доба постмодерну у філософії відзначена різкою критикою та сумнівами в усталених уявленнях. Не уникає такого підходу і сучасна соціальна філософія. Про це свідчить поява таких концепцій, як "суспільство споживання" (Е. Форм, Ж. Бодріяр), "індивідуалізоване суспільство" (З. Бауман), "повстання мас" (Х. Ортега-і-Гассет), "падіння публічної людини" (Р. Сеннет). Ці рефлексії мають щось спільне – ядро занепокоєння, яке може артикулюватися по-різному, однак в решті решт стосується одного джерела. Щоб знайти це джерело, звернемось до поняття "маса" у тому вигляді, в якому воно сформульоване Х. Ортегою-і-Гассетом та Ж. Бодріяром.

Відкинемо аналіз мас як соціологічного чи історичного явища, тобто дійсного натовпу, що цілеспрямовано діє заради задоволення власних потреб, як їх бачать Г. Лебон та Г. Зіммель. Адже нас цікавить не натовп як такий, не людина в натовпі, а, так би мовити, "натовп в людині". Дійсно, коли Х. Ортега-і-Гассет говорить про "повстання мас", його аналіз від констатації факту збільшення населення та виходу мас на арену історії просувається до усвідомлення того, що маса – це, так би мовити, "стан душі": "По суті, щоб відчути масу як психологічну реальність, не потрібно людських скупчень. За однією-єдиною людиною можна визначити, маса це чи ні. Маса – всякий і кожен, хто [...] себе відчуває таким же, "як і всі", і не тільки не засмучений, але задоволений власною ідентичністю" [*Ортега-і-Гассет* Х. Восстание масс : [сб.]. – М. : Изд-во Аст: Ермак, 2005. – С. 12–13]. Маса – це "середня людина", що впевнена у своєму праві на неординарне, вимоглива до світу, а не до себе. Іспанського філософа часто звинувачують в "елітаризмі". В певній мірі ці звинувачення справедливі, але концепція "повстання мас" відрізняється від простого осуду та неприйняття сірої більшості. Те, що Х. Ортега-і-Гассет описує відсутність творчої ініціативи, самокритичності, вимогливості, невдячність посередності людини маси, є насправді настільки ж другорядним, наскільки передбачуваним. Увагу привертає сама інтенція мис-

лення філософа, те явище, що *здивувало* його, а значить – стало початком філософування. Це явище – заповненість громадських місць. За цим здивуванням від постійної присутності натовпу (і в транспорті, і в театрі – однаково) стоїть бажання простору. Але не для себе, не з відради до інших, а через бажання *спільного простору*, порожнечі між людьми. Що це за простір? "Місто, або polis, – вказує Х. Ортега-і-Гассет, – починається з порожнечі – форуму, агори" [Там же. – С. 141]. Ось якої порожнечі бракує у сучасному місті, більше того – у сучасному суспільстві. Адже йдеться про соціальність як таку – про простір *зустрічі* індивідів на противагу їх територіальному сусідству. Кількість контактів між людьми у сучасному світі безумовно збільшилась, але це не означає, що вона забезпечує існування соціальності. Чим більш тісним є це сусідство, тим менше залишається простору для зустрічі – саме так можна сформулювати справжню основу концепції "повстання мас".

Ж. Бодріяр також висловлює сумнів, що суспільство у якому "Рациональна соціальність договору, соціальність діалектична (поширювана на державу і громадянське суспільство, публічне і приватне, соціальне і індивідуальне) поступається місцем соціальності контакту, безлічі тимчасових зв'язків, в які вступають мільйони молекулярних утворень і частинок, утримуваних разом зоною нестійкою гравітації" [Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. – С. 91–92], залишається суспільством. Ці контакти зумовлені сусідством людей-атомів у масі на зразок дії міжмолекулярних сил. Ж. Бодріяр говорить про "кінець соціального" саме у зв'язку з поняттям "маса". Це у масі гине соціальне, і вона є тим власне, що з'являється після "кінця соціального". Французький філософ описує масу як таку, що поглинає будь-які випромінювання: історії, культури, смислу. Мовчазність мас – їх основоположна риса, а не результат чиєїсь підступності чи маніпулювання. Маса чинить спротив будь-яким просвітницьким інтенціям та нав'язуванню смислу, і робить це не активно – адже для цього потрібен певний анти-смысл, – а пасивно, шляхом ігнорування або перетворення смислу на знак, ідеології – на видовище. Однак, Ж. Бодріяр далекий від моралізаторства з приводу нехтування масами культурою, здобутками людства, раціональністю як такою, хоча позиція того, хто власне у цьому дискурсі користується цими здобутками, сама нав'язує зверхність. Так би мовити, "Масове суспільство ХХІ ст. не можна назвати скупченням невдячного, безвідповідального, прагнучого лише розваг натовпу" [Лазарева М. Етичні дилеми масового суспільства в контексті глобалізаційних викликів // Вісн. Львів. ун-ту. Сер.: філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 87], але дуже хочеться. Дійсно, які ж позитивні риси маси можна назвати? Виправдати масу тим, що вона "ввібрала у себе весь потенціал людства" [Там само] важко, адже це як раз невтішна констатація того, що всі люди на сьогодні оточені масою, поглинені масою. Вона буквально "ввібрала у себе" всіх нас. Однак, позиція дослідника повинна підказувати необхідність відмови від осуду мас та моралізаторс-

тва з приводу її інертності та неосвіченості. Адже задача наша полягає не в цьому. Тим більше, що апоплектичні твердження про згасання світла людського розуму в масах зазвичай ґрунтуються на романтизації минулого, браку розуміння людської природи, яку з більшими підставами можна вважати незмінною, ніж "зіпсованою" сучасністю. Так, існують специфічні риси сучасного суспільства, що відрізняють його від попередніх, однак не слід вважати, що всі вони не мали попередніх форм існування, що в минулому (в античну добу чи в Новий час, байдуже) всі були "добрі та розумні". Скоріше за все, всі ці проблеми, які зараз ми обговорюємо як "повстання мас", "індивідуалізація суспільства", "суспільство споживання", в тій чи іншій формі існували завжди, але масштаби сучасного їх прояву дають не зайвий привід звернутись до важливих питань.

І ці питання полягають зовсім не в тому, чи треба зневажати маси за посередність та інертність, чи вони, навпаки, стрімко розвиваються та гідні пошани. Ні, ці питання виглядають для нас вторинними порівняно з питанням про те, що таке соціальність. Адже саме до цього питання прямують концепції "мовчазної більшості" та "повстання мас". Х. Ортега-і-Гассет та Ж. Бодріяр, кожен у свій спосіб, намагаються привернути увагу до втраченого простору соціальності, під якою розуміють дещо більше, ніж спосіб співжиття "суспільних комах". Можна припустити, що у даному контексті під соціальністю мається на увазі таке ставлення до іншої людини, коли – експліцитно чи ні – у ньому присутнє усвідомлення Іншого як "такого ж члена суспільства, як і я". Можливо, таке ставлення існувало раніше і загинуло із розвитком масового суспільства, у якому індивід як суб'єкт суспільного життя поступився місцем натовпу. А можливо, що власне вищеописаної соціальності не існувало ніколи, а теорії її загибелі у масі – результат романтизації минулого та відчуття ізолюваності інтелектуала у натовпі. Однак, навіть якщо відчуття втрати соціального не підкріплене самою втратою, воно виникає не без причини і, що важливіше, не без наслідків.

Л. В. Воробйова, д-р філос. наук, НУ ДПС України, Київ
lubava_61@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОШУК УНІВЕРСАЛЬНИХ СВІТОГЛЯДНИХ ЗАСАД ОСВІТИ

В основі як філософських, так і спеціально-наукових теорій освіти, а також позанаукових уявлень про неї знаходяться різні типи світогляду, які можуть як поєднувати різні типи і рівні знання про освіту, так і розділяти, а інколи і протиставляти знання одного типу або рівня – в залежності від ціннісної основи тих типів світогляду, які є їхнім підґрунтям.

Таким чином, філософське дослідження світогляду постає як найбільш загальна методологічна основа виявлення людського виміру у освіті. Освіта має розглядатися не лише як важливий елемент соціалі-

зації особистості, але і як невід'ємна складова будь-якого досвіду, який втілює в собі усю повноту людського світогляду. З цих позицій здійснено концептуальну реконструкцію вчення про досвід у філософії В. Дільтея, вчення про цінності Г. Ріккерта та вчення про свідомість К. Ясперса.

Для дослідження антропологічного виміру освіти варто слідом за Вільгельмом Дільтеєм ("Вступ до наук про дух") звертатися до методу розуміння як до базового у пізнанні поведінки людини і основ функціонування і розвитку суспільства [Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 38]. Не лише інтелектуальна складова освіти, а уся повнота досвіду, пов'язаного з її отриманням, має бути врахована при аналізі антропологічного виміру освіти. При отриманні освіти людина передусім формує свій світогляд, а вже у його структурі ми починаємо розрізняти когнітивну, ціннісну, вольову та інші складові. Саме світогляд задає універсальні засади для формування спільного для цілих поколінь досвіду – і дослідження антропологічного виміру освіти найбільш переконливо це доводить.

Зауважимо, що вже Дільтей надає нового, історичного значення поняттю універсальності – вона набуває історичного характеру. Це означає, що філософія має виявляти універсальні характеристики досвіду такими, як вони постають універсальними не "для всіх часів і народів", а для конкретного суспільства (чи навіть окремої соціальної групи) у певний період часу. Таку настанову щодо універсальності приймає більшість наступних дослідників світогляду, не претендуючи на виявлення якогось універсального світогляду як надісторичного інваріанту, але прагнучи виявити універсальні для певної історичної епохи характеристики світогляду. Зокрема, таких позицій дотримувалися ті автори, до яких ми звертаємося у цьому параграфі – Г. Ріккерт та К. Ясперс. І якщо у Ріккерта ще зустрічаються рудименти кантіанського витлумачення універсалізму у дусі апіоризму, то К. Ясперс рішуче займає історично релевантну позицію, типологізуючи світогляди за історичними ознаками, навіть коли позірно звертається до логічної типології.

Серед усіх значень філософії одним із найширших за обсягом і найглибшиніших, найнаріжніших за вагомістю є світоглядне значення філософії та філософії людини як однієї з основних її галузей. Таку позицію висловлює І. В. Бойченко [Бойченко І. В. Філософія історії : підр. – К. : Знання, 2000. – С. 71–89] на прикладі філософії історії і ми цілком її підтримуємо для характеристики філософського знання загалом. Адже в усіх, по суті, інших своїх виявах філософія людини постає як тою чи іншою мірою спеціалізована сфера, що охоплює відносно невелику кількість людей, оскільки потребує належної фахової підготовки, практичної тренуваності й систематичних цілеспрямованих зусиль. Через світогляд же до філософії людини прилучається, подекуди найнесподіванішим чином і часто-густо навіть сам не підозрюючи цього, кожна людська особистість – вже остільки, оскільки вона постає як істота суспільно-історична, духовна, мисляча. У такій позиції І. В. Бойченко у концентрованому ви-

гляді передає позицію київської світоглядно-антропологічної школи, біля витоків якої знаходиться творчість В. І. Шинкарука та В. П. Іванова.

Для того ж, щоб автентично, згідно з реальним ходом речей, досягнути світоглядну природу та значущість філософського знання, потрібно з'ясувати спочатку питання про те, що ж становлять собою світогляд, його зміст і структура, якими є ті основні історичні форми (типи), через котрі знаходять своє початкове вираження філософсько-антропологічні ідеї тощо.

У своєму вченні про цінності Генріх Ріккерт виявляє специфіку цієї важливої складової людського досвіду. Цінності постають як універсальна підстава для визначення мотивації людської поведінки. Кожен конкретний світогляд формується на основі особливої системи цінностей, однак Ріккерт звертає увагу на загальнозначущі характеристики цінностей, які наявні у будь-якому світогляді. Тим самим Ріккерт виявляє універсальні характеристики світогляду, на відміну від Дільтея, який ставив собі за мету знайти спосіб з'ясування унікальності людського досвіду, для чого визначення певних типів світогляду є лише допоміжним засобом. Втім, знання загальнозначущих характеристик цінностей дає підстави для аналізу їхніх конкретно-історичних систем, які лежать в основі різних типів світогляду. Так само, з'ясовуючи значущість цінностей для здійснення різних типів пізнання, у тому числі й наукового, Ріккерт створює методологічну основу для виявлення ціннісного підґрунтя освіти [Ріккерт Г. О системе ценностей // Ріккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М. : Республика, 1998. – С. 365–391].

Карл Ясперс створює спеціальне вчення про типи світоглядів [Ясперс К. Психологія світоглядів / пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.], аналізуючи їхню значущість для функціонування як свідомості загалом, так і діяльності людини в суспільстві зокрема. Будь-яка культура є результатом діяльності людини з певним типом світогляду і освіта постає як один з найбільш значимих таких соціокультурних феноменів. Ясперс аналізує основні світоглядні установки та світообрази, докладно зупиняючись на дослідженні світогляду як життя духу, виявляючи екзистенціали людського існування при аналізі граничних ситуацій. Цінності виявляються площинами життя духу, яке має антиномічно-екзистенційний характер і утворює багатозначні позиції духу щодо реальності. Тим самим цінності виявляються не лише необхідною складовою світогляду, як це виявлялося у Ріккерта, але його екзистенційною основою, закладаючи конкретно-історичні світоглядні типи розгортання людської суб'єктивності.

Л. О. Ворошуха, асп., БГУ, Минск, Беларусь
Ljuba17@Yahoo.com

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В СОВРЕМЕННОМ ЭКОЛОГИЗМЕ

Изменения, произошедшие в отношениях человека с природной и социокультурной средой его обитания во второй половине XX в., стали импульсом к становлению экологизма. Экологизм как социокультурная па-

радикальная парадигма, представляющая собой совокупность понятий, представлений, ценностей и практик, базирующихся на принципе экоцентризма и признании естественных пределов биосферы, задает новое видение антропо-социо-природной реальности, исходя из которого общество должно самоорганизовываться на основе экологически приемлемых представлений и технологий. Определяющими факторами становления экологизма явились парадигмальный сдвиг в науке, концепт "пределов роста", природо-охранное движение. В то же время этот процесс был бы невозможен без радикальных изменений, которым подверглось массовое сознание.

В дискурсе глобальной проблематики стало традицией рассматривать экологический кризис как следствие не только роста народонаселения, экономического и технико-технологического могущества человеческого общества, радикально изменяющего масштабы и интенсивность своего воздействия на природную среду, но также как следствие кризиса сознания и ценностных оснований культуры. Исходя из этого, возможные пути преодоления глобальных проблем традиционно увязываются с ролью идейно-мировоззренческого фактора, а идея необходимости экологизации массового сознания на основе экосистемного подхода стала пафосом огромного количества исследований по социальной экологии и философии. Утверждение экоцентристских ценностей носит универсальный характер, несмотря на многообразие культурных традиций и существующие диспропорции в экономическом, политическом и социальном развитии разных стран и народов. И хотя степень остроты глобальных проблем по-разному воспринимаются в различных частях мира, тем не менее, сегодня в приоритетах развития каждого общества присутствует такая составляющая, как экологическая устойчивость. Однако признание конструктивного потенциала экологического сознания вовсе не означает автоматической имплементации соответствующих ценностей и императивов в социальную практику. Чтобы это произошло, в обществе должны сложиться определенные политические, экономические и институционально-правовые предпосылки.

Современные социологи Р. Инглхарт и К. Вельцель, анализируя динамику ценностей индустриального общества, выявили наличие устойчивых корреляций между уровнем материально-экономического развития общества и доминирующей в нем системой ценностей, изменения которой, в свою очередь, обуславливают целый ряд трансформаций в культуре современных обществ. Следуя логике исследователей, повышение уровня материального развития и благосостояния общества, достигаемое посредством модернизации, порождает у его членов чувство экзистенциальной безопасности; в результате у все большего количества людей исчезает необходимость в постоянной заботе о физическом выживании и удовлетворении базовых материальных потребностей. Эта трансформация в перспективе ведет к тому, что в смысложизненных ориентациях обществ постиндустриального типа ценности материального успеха и культ обладания вещами девальвируются, уступая место идеалам индивидуализма и свободы выбора. Массовое сознание все больше обра-

щается к вопросам охраны окружающей среды, а реализация потребности людей в политическом участии ведет к тому, что вопросы экологии становятся неотъемлемой частью политического дискурса. Результаты исследования Р. Инглхарта и К. Вельцеля позволяют ответить на два вопроса: 1) почему экологизм возникает именно в культуре индустриально развитых стран Запада; 2) почему, несмотря на очевидную распространенность экологизма и даже акцептацию его принципов в глобальном масштабе, для существенного количества стран экологически устойчивое развитие пока не стало реальностью. Не абсолютизируя роли фактора материального экономического развития, в то же время, сопоставляя показатели Индекса развития человеческого потенциала (ИРЧП) и Индекса экологической эффективности (ИЭЭ), следует признать фактор экономического благополучия и социальной защищенности как определяющий в процессе экологизации общественного сознания.

Важным шагом на пути к экологически устойчивому будущему сегодня должно стать преодоление практики рассмотрения экологической проблемы вне экономического контекста. Сегодня роль активного субъекта глобального экологического кризиса все больше играют развивающиеся страны, поэтому экономический рост этого региона сегодня все чаще рассматривается как отвечающий экологической целесообразности (Б. Ломборг, В. Иноземцев). Наиболее перспективным представляется инвестирование в развитие человеческого потенциала в странах третьего мира и улучшение показателей качества жизни их населения, а первоочередными мерами на этом пути должны стать борьба с болезнями, голодом, образование и экономическое развитие этих стран. Важным результатом реализации такой стратегии должно стать повышение сначала уровня, а затем и качества жизни в развивающихся странах, что, в свою очередь, выступает в качестве одной из определяющих предпосылок для формирования экологического сознания.

Таким образом, в контексте экологизма учет взаимных корреляций уровня жизни и экологического сознания приобретает особое значение. При рассмотрении эффективных путей преодоления экологического кризиса акцент делается на социально-экономическом развитии стран третьего мира, роль которых в разрушении биосферы постоянно возрастает. Модернизация всех сфер общественной жизни, способствующая формированию экологического сознания, полагается как важный механизм обеспечения экологически устойчивого развития.

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

МІФОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ РЕКЛАМИ У МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ

Одна із найактуальніших проблем сучасності – вплив реклами на людство. Зауважимо, що після остаточного становлення промисловості сформувався могутній прошарок суспільства – маси, і відповідний новий

масовий тип культури. Останнє стало можливим тому, що маси вийшли із народної культури, проте не намагалися долучитися до елітарної. Кількісна перевага мас над іншими соціальними класами дозволила масовій культурі стрімко розвиватися і у XX–XXI ст. стати провідною світовою культурою. Минуле сторіччя ознаменувалося інтенсивним процесом глобалізації, розширенням загального комунікаційного простору і появою нових засобів масової інформації, без яких були б неможливі перші два процеси. Ці чинники сприяли так званій соціалізації індустріальної епохи: активному залученню людей до белетристики й цирку, театру та кафешантану, кінематографу й масового спорту. Уможливило це у тому числі й реклама, яка є знаковим елементом не тільки масової культури, а й взагалі сучасного життя.

Власне реклама пов'язана, з одного боку, з економікою і маркетингом, з іншого – з культурою взагалі та масовою культурою зокрема. Відповідно до цього спеціалісти виділяють економічні та неекономічні показники ефективності реклами. Останні можна назвати соціально-психологічними, а саме: рівень емоційного впливу, залучення уваги потенційних споживачів, інформаційний зміст, запам'ятовуваність, доступність, зміна споживчих звичок, традицій, поглядів, ставлення до моди. Такі властивості реклами впливають на споживання матеріальних і духовних продуктів, котрі створює та популяризує масова культура. Тож реклама – невід'ємна складова не тільки маркетингової стратегії, а й масової культури взагалі [*Семаан Н. В.* Культура – массовая культура – реклама (мифологический аспект) // Вестн. МГУ. Сер. 10, Журналистика. – 1998. – № 2. – С. 31].

Спеціалісти вже відносять рекламу до елементу сучасної культури. Не викликає сумнівів, що у суспільствах із модерністською системою цінностей домінує споживчо-орієнтована культура, тобто власне масова культура. Під останньою розуміють сукупність культурних споживацьких цінностей, котрі культивуються для широкого загалу саме за допомогою засобів масової комунікації у технічній цивілізації [Там же. – С. 31–43].

Власне термін "масова культура" з'явився в американській періодиці наприкінці 30-х років минулого століття й остаточно ствердився у 1944 р. після опублікування статті Д. Макдональда "Теорія популярної культури". Для характеристики художньої культури, призначеної для масового споживача, існує чимало визначень: "масове мистецтво", "популярне мистецтво"; "бульварна, популярна, комерційна, лубочна, тривіальна, низова, ринкова культура"; "індустрія культури" (Т. Адорно), "індустрія свідомості" (Г. Енценбергер), "кіч" та ін. Серед численних визначень, нам імponує думка канадського філософа М. Маклюєна, який назвав масову культуру "фольклором індустріальної людини" [Там же. – С. 34].

Багатозначність терміну "масова культура" пояснюється тим, що на Заході він давно вже перетворився на похідний від поняття "масове суспільство", яке стало наслідком капіталістичного устрою. Проте поява масової культури – це не тільки виникнення ще одного типу культури, але й зміна типу функціонування культури.

Масова культура розрахована на "усередненого" споживача, якому вона, по-перше, нав'язує споживацький попит; по-друге, формує споживацьку ідеологію і як наслідок – споживацьку свідомість. Це відбувається, у тому числі, за допомоги архетипів, оскільки масова культура впливає на базові почуття людей, звертаючись до колективного несвідомого. Останнє складається з архетипів – первинних схем образів, які, на думку К. Юнга, "ніколи (або принаймні дуже рідко) не є оформленими міфами, швидше це міфологічні компоненти, які в силу їх типової природи ми можемо назвати "мотивами", "першообразами", "типами", або як назвав їх я – архетипами" [Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – Киев : Государственная библиотека для юношества, 1996. – С. 88].

Мислитель визначає архетипи як "міфологічні компоненти", "первообрази", але їх не можна назвати оформленими міфами. Таким чином, архетипи становлять основу колективного несвідомого і є базою міфів, сновидінь, символіки й образів художньої творчості, а нещодавно – і реклами.

Безумовно, архетипи як міфологічні образи колективного несвідомого складають основу не тільки будь-якої культури, але й підсвідомий механізм впливу реклами. Творці останньої для її ефективного впливу на свідомість людей – майбутніх споживачів – звертаються до біполярного складу колективного несвідомого, яке має і позитивну, і негативну сторони. Достеменно неможливо передбачити реакцію свідомості на ті чи інші архетипи. Можливо, тому реклама неоднозначно впливає на споживачів, провокуючи різні почуття: радість, гнів, роздратування тощо. Проте, не дивлячись на емоційно-психологічну реакцію реципієнта, реклама досягає кінцевої мети – формування споживацької ідеології та власне спонукання купити.

Зокрема, з огляду на тему доповіді, нас цікавлять саме ті архетипи, які можуть втілюватися у формі організації персоніфікованих рекламних образів. Насамперед, мова йде про наступні архетипи: Матері, Батька/Бога/Чарівника, Дитини, Героя, Аніми, Анімуса, Тіні та ін. Стисло розглянемо кожний із них.

Мати символізує природну жіночу стихію, ідею захисту, турботи, співчуття, мудрості, родючості. Архетип Матері втілюється в образах жінок (мати, бабуся, мачуха, свекруха, теща). Цей архетип "допомагає" реалізувати товари/послуги, призначені для усієї родини. Часто його використовують виробники продуктів харчування, ліків, побутової техніки (молочні вироби "Слов'яночка", курятина "Наша ряба").

Архетип Батька/Бога/Чарівника проявляється у шанобливому ставленні до старших та наявності лідерських якостей. Це втілення фантазії про те, що у потрібний момент у потрібному місці з'явиться помічник, який розв'яже проблеми, які людина не сама змогла вирішити (засіб для миття "Містер Пропер").

Немовля (Дитина) сприймається як зміна поколінь, порятунки і відродження. Архетип Дитини – символ нового життя, оновлення, а в рек-

ламі ще й символ майбутнього, надії, завжди юної сили (популяризація товарів та послуг для дітей або ж для дорослих).

Архетип Героя асоціюється з образом людини, яка має неабияку фізичну красу, хоробрість й інші позитивні якості. Герой здатний до "зразкових дій". Він сильніший і рішучіший, ніж звичайна людина, проте задля досягнення благородної мети інколи може порушувати моральні норми (наприклад, персонаж Андрія Шевченко у рекламі "Pepsi").

Архетипи Анімі й Анімуса звертаються відповідно до жіночого і чоловічого начала. Жіноче начало пов'язане зі спокоєм, негою, комфортом, захищеністю, чоловіче – з активністю, силою, рухом, розвитком, твердістю (використовуються для реклами іміджевих речей або послуг для осіб відповідної статі).

Архетип Тіні – це несвідома частина особистості, що залишилася поза межами свідомості, яка може виглядати і демонічним двійником. У якості прикладу можна навести агресивні бактерії ("Туалетне каченя", "Доместос" тощо) або грошожерку (реклама кредиту "Платинумбанк").

Окреслені архетипи поширені у міфах і казках. Тому архетипічні образи або сюжети впізнавані та впливають на колективне несвідоме, яке наповнене давніми образами і моделями поведінки. Останні є загальними для усіх людей, але при цьому притаманні кожній людині окремо.

З огляду на викладене, важливим аспектом даної проблеми є зв'язок реклами з масовою культурою (й культурою взагалі) на основі глибинних складових колективного несвідомого, міфологічних образів – архетипів. Саме останні, зберігаючи свій традиційний склад, можуть набувати сучасної форми, яка втілюється в елементах моди, стилю, престижу тощо. Оскільки реклама націлена на вдалий продаж товарів або послуг, вона тісно пов'язана із масовою культурою. Нині остання існує й активно функціонує не без допомоги і підтримки реклами, так само і реклама не мала би відповідного розвитку без участі масової культури.

Отже, взаємозв'язок двох феноменів пояснюється тим, що і реклама, і масова культура формують споживацьку свідомість, так званий консюмеризм. Завдяки першій масова культура поширюється не тільки у тій чи іншій країні, а й у глобальному масштабі – у всьому світі. Для більшої ефективності обидві спираються на сталі архетипи. Саме цей міфологічний компонент робить рекламу не тільки дієвим засобом для продажу товарів і послуг, але й невід'ємним елементом сучасної масової культури.

***І. О. Горбова, асист., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир**
gorbovaia88@mail.ru*

МЕСІАНСТВО ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ЯК АКТУАЛІЗОВАНА СОЦІАЛЬНА РОЛЬ У ПЕРІОД СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Інтелігенція є об'єктом наукового дослідження у філософських, історичних, соціологічних, етичних, літературних тощо джерелах. На смислове наповнення цього поняття впливають історичні, культурні, націо-

нальні, індивідуальні чинники. Кожен науковець-дослідник виділяє пріоритетні риси, притаманні цьому соціальному явищу. На визначення характерних рис інтелігенції впливає історична, культурна епоха, особисті переконання науковця тощо. Кожне покоління інтелігенції будь-якої країни породжує нові наукові дискусії та міфи навколо цього питання.

Однак, як стверджують П. Саух та Ю. Саух, "... у всі часи панувала класична філософська традиція, яка розглядала інтелігентність виключно в одній площині з такими явищами, як "дух", "розум" і "моральність" [Саух П. Інтелігенція: між місією і приниженням / П. Саух, Ю. Саух // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2009. – № 4. – С. 4]. Незважаючи на суб'єктивну свідомість та ціннісні орієнтації кожного громадянина держави, існує історична та культурна традиція, що успадковується з покоління в покоління. Передову роль, роль "провідника" у цьому процесі відіграє інтелігенція. Інтелігент – всебічно розвинена особистість, зразок совісті, щирих душевних поривань, безкорисливості, гідності, відповідальності за громадян та державу тощо. Істинна інтелігенція усвідомлює частиною історії, її співтворцем і готова служити на благо людству.

С. Боецій поняття "інтелігенція" наповнює наступним змістом: почуття, уява та розум. Почуття необхідні для збору первинної інформації, для безпосереднього контакту з матеріальними формами. Уява пізнає та конструє нематеріальні образи, а розум розкриває суть речей, виявляє загальне в одиничному. Крім цього, він виділяє і божественне пізнання, що називає інтелігенцією, яка являється вищою формою пізнання. Лише йому доступна можливість пізнати Бога, але й володіє таким пізнанням лише Бог [Канивец Б. А. Историко-философское содержание понятия "интеллигенция" // Современная интеллигенция: проблемы социальной идентификации : сб. науч. тр. : в 3 т. Т. 1 / отв. ред. И. И. Осинский. – Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. – С. 139]. Таким чином, інтелігенція набуває теологічного характеру, стає об'єктивним божественним пізнанням. Їй властиво усвідомити дійсність, сформувати та поліпшити моделі взаємодії з нею, спрогнозувати подальший її розвиток.

Інтелігенція – це соціокультурний феномен, унікальне та специфічне, позбавлене ознак масовості, соціальне явище. На нашу думку, інтелігент, перш за все, – духовна, високоморальна особистість. Адже у всі часи інтелігенція виконувала високу історичну місію, що полягала у збереженні та передачі кращих культурних, духовних, ціннісних традицій, у формуванні національної ідентичності тощо. П. Саух та Ю. Саух підкреслюють: "Класична модель інтелігенції завжди будувалася на моральному, етичному началі в життєдіяльності особистості за умови підвищеного рівня громадянськості, патріотизму і людяності" [Саух П. Інтелігенція: між місією і приниженням. – С. 4]. Отже, інтелігенція – це моральність, лідерство, благородство воїна, самопожертва в ім'я нації та держави.

Безперечно, інтелігенція – це й інтелектуально розвинена особистість. Однак, інтелектуали – це масове явище, інтелігенція в такому випадку

втрачає свою соціальну специфічність та унікальність. Якщо говорити про інтелігенцію як культурний прошарок суспільства, носія духовності, який визначає ідеали народу, то інтелектуал – той, хто займається розумовою працею – не зовсім відповідає смислового наповненню даного поняття. Перш за все, високоморальні цінності спонукають інтелігенцію до дії. Духовна активність цього соціального феномену в певний історичний кризовий період й окреслює особливу роль – місію – інтелігенції.

Поняття "месіанство" означає історико-соціологічну концепцію, що наділяє певну особистість (народ, соціальну організацію, державу тощо) роллю месії в історичному процесі [Мессіанізм (месіанство) // Соціологічний енциклопедический словарь / ред.-коорд. Г. В. Осипов. – М. : НОРМА, 2000. – С. 176]. Тобто, інтелігенції відводиться особлива, важлива роль "рятівника", покликаного врівноважити, вплинути на перебіг подій та розвиток ситуації. Конкретна історична кризова ситуація стимулює її до соціокультурної діяльності. Так, інтелігенція виконує роль своєрідного каталізатора духовного пробудження громадян. На неї покладається месіанська роль, що визначається силою жертвового духу, великим духовним поривом до нового життя [Бердяев Н. Национализм и мессиянизм [Электронный ресурс] // Судьба России (Сборник статей, 1914–1917) . – Режим доступа: <http://read24.ru/pdf/nikolay-berdyayev-sudba-rossii-sbornik-statey-1914-1917.html>]. Будь-які історичні зміни спричиняють переосмислення цінностей та різного роду трансформації чи не у всіх сферах життя країни. Часто ці зміни призводять до кризи цивілізації. Нові норми, високоморальні цінності не виникають самі собою у свідомості народу, а формуються спочатку у свідомості інтелігенції [Кизима В. В. Интеллигенция, ценности и смыслы в меняющемся мире // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 164. – С. 19]. Вона створює "дух", необхідний під час соціальних трансформацій, що спонукає до подальшого суспільного розвитку.

Отже, незважаючи на численні наукові дослідження, присвячені проблемі інтелігенції, все ж відкритим залишається питання щодо соціальної ролі та функцій інтелігенції, її ідентифікації. Адже кожна історична, культурна епоха спричиняє соціальні трансформації, а відтак, переосмислення та зміни ціннісних орієнтацій. Відповідно, змінюється і конотація поняття "інтелігенція". Однак, серед усіх характерних рис, притаманних цьому соціальному явищу, завжди виділялися духовність, розум та мораль. Вона покликана зберегти історико-культурні традиції та духовно-моральні цінності народу, мотивувати духовну активність громадян. У певний історичний кризовий період на перший план, частіше, виходять матеріальні джерела покращення ситуації – економіка та виробництво. Однак, найбільш потужне джерело активної діяльності інтелігенції знаходиться не в матеріальному благополуччі та меркантильності, а в деякій невпорядкованості життя, що й спонукає інтелігенцію до духовної активності, відкриває нові сенси та перспективи. Вона феноменально створює "дух епохи", необхідний для виходу з кризового становища та подальшого розвитку цивілізації.

"РОЗЧАКЛУВАННЯ" ЯК ПРОЦЕС РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ СВІТУ **(за працями Ч. Тейлора)**

Розчаклування світу, яке Макс Вебер характеризує як "долю нашого часу" [Вебер М. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 730], є наскрізною темою праць Чарльза Тейлора. Цей процес дослідник розглядає в термінах раціоналізації модерного світу, що пов'язано із втраченою вірою в надприродні сили. "Розчаклування" є не лише важливим концептом як таке, а й співвідноситься з багатьма центральними темами його досліджень, зокрема такими, як секуляризація та Просвітництво.

Насамперед потрібно з'ясувати, чим був "зачаклований" світ, якому поклато край "розчаклування". За Тейлором, домодерний зачаклований світ Заходу можна умовно поділити на два рівні: народний та елітарний. Перший –це світ духів і магічних сил, тобто "заряджених об'єктів", що мають силу спричиняти добро чи зло, наприклад, реліквії, магічні зілля тощо. Особистість тут тлумачиться як "пориста", оскільки є вразливою до подібних впливів. Другий є рівнем високої теорії, де зачаклований світ включає в себе віру в осмислений космічний порядок (або "онтичний логос") і де смисли розміщені у космосі незалежно від людини. Такою, наприклад, є ідея "Великого Ланцюга Буття". Ще більше, цей осмислений космос є очевидним, самим собою зрозумілим тлом людського життя, і може бути раціонально осягненим. За Тейлором, ці два рівні зачаклованого світу насправді "...пронизували і зміцнювали один одний. У високу теорію було легше повірити у світі зачаклованій чутливості. А сама теорія могла спиратися на деякі особливості народних переказів, надавши їм нової раціональної і систематичної форми" [Taylor C. Disenchantment – Reenchantment // Dilemmas and Connections. – Cambridge, MA. : Harvard University Press. – 2011. – P. 292].

Таким чином, процес розчаклування світу Тейлор пов'язує з цими двома рівнями. Основними рушіями цього процесу дослідник називає успіх постгалілейської природознавчої науки та картезіанського методу. З одного боку, наука вплинула на прогрес, запропонувавши механістичні пояснення емпіричних феноменів на противагу телеологічним поясненням, що були центральними для зачаклованої ідеї осмисленого космічного порядку. Це уможливило повністю іманентний характер осмислення природи, що може бути систематично зрозумілою і поясненою у своїх власних термінах. З іншого боку, успіх сучасної науки також був пов'язаний із прагненням зробити світ менш загадковим, а отже, стало важче вірити в духів і магічні сили, що існують поміж людьми. Картезіанська форма процедурного пізнання, яке міститься всередині суб'єкта, що пізнає, принесла з собою ізольоване "я", в якому існує чітка межа між особистістю і світом на противагу пористому "я" зачаклованого сві-

ту. Тимчасом як у зачаклованому світі найважливіший локус смислів міститься у космосі, у розчаклованому – у свідомості.

Епохальний поворот, який Тейлор зауважує у Декартових "Метафізичних розмислах", є невід'ємним складником поступу раціоналізації і наукового методу. Хоча Тейлор є критиком "повністю розчаклованого світу", симпатизуючи прагненням Романтизму до "перечаклування", він визнає, що для ізольованого "я" раціоналізація надає можливість ефективнішого пізнання світу.

А. В. Денисенко, магістр теології, Українська ЄТС, КНУТШ, Київ
nprmentor2@uets.net

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ СЕКУЛЯРНОСТІ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ ПРОЕКТУ ПРОСВІТНИЦТВА

Суперечка навколо "модерна" і кристалізація постмодерністських позицій стоїть в центрі західної філософії останніх десятиліть. Критика раціональності, сьогодні, стала майже що модою. Однак це вже не та критика розуму, яка була розпочата Кантом, який в свій час говорив про те, що розум людський настільки схильний до створення чогось нового, що багато разів вже зводив вежу, а потім знову зносив її, щоб подивитися, чи міцно лежить фундамент [Адорно Т. Дialeктика просвещения. Философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – М. : Ювенанта, 1997. – С. 7]. Останні роки вісімнадцятого сторіччя стали, на думку істориків, кінцевим етапом доби Просвітництва. Епоха Розуму прийшла до свого логічного кінця. Поява на світ роботи Іммануїла Канта "Критика чистого розуму" (1791), одночасно втілила в собі думки Доби Просвітництва, а також кинула виклик багатьом її постулатам. Насамперед Кант спробував дати оцінку характерній для Просвітництва перевазі раціоналізму над емпіризмом, здібностям людського розуму і тому значенню, яке надавалося чуттєвому сприйняттю. Після уважного вивчення німецький філософ прийшов до висновку, що ці переваги не мають під собою ані якого підґрунтя [Гренц С. Богословы и богословие XX века / С. Гренц, Р. Олсон. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – С. 15].

В той час, коли релігія ставилася до науки з підозрою, а наука до релігії зі скепсисом, Декарт, в своїй роботі "Міркування про метод" (1639), спробував зробити все, щоб показати, що конфлікту між ними немає. Його головним завданням було те, щоб створити наукову теорію, яка б була прийнятною для релігії. Він поставив собі за мету створити цілісну структуру людського знання. Посилаючись на Фредрика Джеймсона, британський марксист теоретик Перрі Андерсон у своїй книзі про витоки постмодерну пише, що відомий американський інтелектуал вважає, що все, що ми спостерігаємо навколо, підтверджує широко поширене відчуття, що часи модерну закінчилися", що найважливіший рубікон подолано, відбувся певний фундаментальний розрив, якісний скачок і тепер

ми рішуче відокремлені від того, що було новим світом початку XX ст., світом панування модерну [Андерсон П. Истоки постмодерна. – М. : Территория будущего, 2011. – С. 67].

Згідно класичного аргументу Вебера, ознаками модерну були структурна диференціація в яку входять: автономізація практик і цінностей, які раніше були тісно поєднані в соціальному досвіді, в чітко розділених областях. З приходом постмодерну можна спостерігати тотальну дедиференціацію культурних сфер [Там же]. Після того як старий індустріальний порядок був порушений, були ослаблені і традиційні класові формації, а також відбулося множення сегмента ідентичності локальних груп, які в минулому формувалися на базі етнічних та статевих відмінностей.

Сьогодні вже є очевидним те, що саморуйнування секулярної версії модерну, як проекту Просвітництва – це очевидний процес. У той час як послідовники позитивізму все ще намагаються стверджувати, що необхідно повністю довіритися науці, людство вже протягом багатьох десятиліть переживає крах надій, які були покладені на цей самий Розум. Епоха Просвітництва та філософія гуманізму намагалось навчити людство тому, що наука повинна авторитетно і твердо протистояти обскурантизму (тобто ворожому ставленню до освіти, науки, прогресу). З однієї сторони можна запитати, а що є критерієм справжньої науки тоді? Ніхто не сперечається, що дійсно потрібно протистояти ворожому ставленню до науки, але протистояти за допомогою чого? З іншої сторони резонним є питання про те, чи дійсно здатна наука покласти край соціальним і політичним антагонізмам? Чи справді людство потребує процес прагматизації життя і формалізації розуму?

Секулярний Розум Просвітництва є всебічним ідеологічним обґрунтуванням терору, а історія модерну постає як одвічна парадигма зла. Зміни в суспільстві, які відбувалися на протязі доби Просвітництва сприяли реалізації нового погляду на Розум як такий. Критики секуляризму намагається довести, що Розум, сам по собі, не спроможний звільнити людину. Гасла модерну не виправдали себе, більш того, сам модерн, постійно перебуваюч під загрозою тоталізації. Згодившись з Габермасом можна сказати, що сьогодні потрібно не просто відкинути проект Просвітництва, а озброївшись постмодерністською критикою, провести філософську реконструкцію модерну на тлі критики проекту раціоналізму. Процес секуляризації, який характеризувався занепадом релігійної свідомості, не виправдав себе. Природничий світогляд, заснований на вірі в прогрес людини, який начебто мав прийти йому на зміну і мав на меті досягнути довершеного суспільства так і залишився утопічним. На противагу цьому сьогодні спостерігається підйом релігійності та повернення теології в філософську проблематику. Заглиблюється криза лібералізму, що знов таки доводить, що навіть в політиці не можна ґрунтуватися виключно на чистому розумі.

Сьогодні критиками секулярного розуму доби Просвітництва виступають не тільки теологи, які долучились до філософської проблематики,

а й навіть світські філософи з атеїстичними поглядами. Як теолог Джон Мілбанк, так і філософ Славој Жижек сьогодні є найкращими прикладами того, як можна критикувати міф про занепад релігії. Отже з впевненістю можна не просто повторити назву статті професора суспільних наук з Бейлорського університету Родні Старка "Секуляризація – спочивай з миром", а й навіть повністю заперечити тезу про секулярність як таку. Причиною тому може бути теза про те, що сьогодні не існує реальних доказів переходу суспільства від релігійного до секулярного періоду існування, а сам конфлікт між релігією і наукою в основному є вигаданим. Сьогодні слід не просто критикувати секуляризм, а й наголосити на тому, що ми живемо під час кінця віри в теорію секуляризму, яка є просто на просто результатом необґрунтованих бажань однієї частини людства.

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

СОЦІАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ РЕАЛЬНОСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ВИБОРУ ПЕРСПЕКТИВ СУЧАСНИХ СОЦІУМІВ

У соціально-філософському плані актуальність пропонованої тематизації зумовлена здійснюваним нею розміщенням конструювання реальності, як традиційної для філософії проблеми, в соціологічному контексті зростання вимог до сучасних соціумів, що стосуються їхньої спроможності визначення перспектив свого майбутнього. Інакше кажучи, в умовах рефлексивної сучасності (а саме рефлексивність, як динамічна характеристика останньої, стала надбанням сучасного теоретико-соціологічного дискурсу, наприклад, в межах теорій сучасності та структуризації Е. Гідденса [*Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд., – СПб. : Питер, 2002. – С. 489*]), вимога визначення перспектив майбутнього постає нагальною. Це означає, що конструювання реальності відбувається не тільки в лоні філософської рефлексії, не тільки шляхом метатеоретизування соціальних теоретиків – з приводу узагальнення наявних теоретико-соціологічних здобутків з метою виявлення "єдиного масиву систематичної теоретичної аргументації" [*Бергер П., Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – С. 34*], – але й сягнуло рівня буденної свідомості.

На наш погляд, вагомою підставою виправдання фактичного характеру дійсності повсякденного рівня конструювання реальності можуть слугувати міркування з приводу трансформації самовизначення та глобалізації. Останні два полюси "діалектики глобального і локального в умовах високої сучасності. Зміни в особистих аспектах інтимного життя... безпосередньо пов'язані зі встановленням соціальних зв'язків дуже широкого масштабу... вперше в людській історії "особистість" та "суспільство" постали взаємопов'язаними у глобальному середовищі" [Цит. за

Ритцер Дж. Современные социологические теории. — с. 491]. Гідденс стверджує, що "рефлексивність сучасності проникає в середину особистості... особистість стає рефлексивним проектом" [Там же]. Особистість перетворюється в щось таке, що можна не тільки обмірковувати, але й змінювати, а, отже, формувати. На особливу ж увагу — в гідденівському розумінні діалектики особистого та суспільного — заслуговує наголос на тому, що особистість постає похідною не тільки самодослідження, але й здійснюваного, за її безпосередньої участі, розвитку тісних соціальних взаємовідношень.

Творчості Гідденса притаманний акцент на владі соціального агента. Однак, і підтримуваний ним образ сучасності як "нищівної сили", і здійснений ним незалежний історичний аналіз спонукає, як вказують його критики, до висновку "про панування тенденцій над нашою здатністю змінювати світ" [Цит. за: Там же. — С. 487]. Протиположним до вказаного тут песимізму щодо спроможності людей до змін їхнього світу може слугувати положення Ю. Габермаса про "Модерн як незавершений проект" [Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. — К. : Четверта хвиля, 2001. — С. 11]. Наведене тут положення про незавершеність Модерну видається слушним не лише в плані відсутності реалізації його позитивної мети, що полягала у вдосконаленні та раціоналізації соціального світа на засадах пізнання закономірностей природи і суспільства, а й внаслідок розуміння рефлексивного характеру сучасності. Рефлексивністю породжуються безпрецедентні ризики, зумовлені, в тому числі, й наукою як важелем зростання технологічної могутності суспільства та свідомої діяльності, що спрямовується на посилення контролю над природним та соціальним середовищем. Осягнення того, що рефлексивність постає найбільш ймовірним чинником мінімізації ризиків та керування ними — це найбільш вагоме свідчення на користь незавершеності Модерну як проекту. Адже, ризики — зумовлені недостатньо обґрунтованими управлінськими рішеннями, помилковими виборами стратегій соціально-економічного розвитку, самореалізації особистості, підвищення конкурентоспроможності не тільки в масштабах суб'єктів господарювання, але й в масштабах національної економіки — можуть породжуватися і символічними, і експертними системами. Не кажучи вже про небезпеку катастрофічних змін клімату, терористичних та екстремістських зазіхань, вичерпання природних ресурсів планети тощо.

Про неминучість конструювання реальності в процесі сучасного етапу розвитку соціальної теорії свідчить й висновок П. Бурд'є про обернення соціального світу на царину здійснення "рефікованої соціології". Соціологи майбутнього (але це стосується вже і нас) все частіше наштовхуватимуться, в досліджуваній ними дійсності, на осадові нашарування від праць їхніх попередників" [Бурд'є П. Начала. — М. : Socio-Logos, 1994. — С. 87–88]. У світлі відзначеної вище відповідальності індивідів за власну особистість та розвиток соціальних відносин останньої в широкому масштабі, а також в плані рефлексивності сучасності, як

динамічної характеристики останньої, вимога внесення діалектичної перспективи в теоретичну орієнтацію соціальних наук набуває статусу слушного. Якщо не абстрагуватися від того, що творчості провідних фахівців в галузі агент-структурної інтеграції (англійці Е. Гідденс і М. Арчер, німець Ю. Габермас, француз П. Бурд'є) притаманне прагнення подолати опозицію як суб'єктивних та об'єктивних чинників соціальної реальності, так й позитивістських та феноменологічних підходів, то пропозиція П. Бергера та Т. Лукмана – розглядати конструювання реальності, яке має вигляд конкретного процесу інституціоналізації соціальної взаємодії, як предмет соціологічного дослідження – постає слушною як спосіб уникнення крайнощів і соціологізму, і психологізму. Висунення конструювання реальності, як насправді людської справи, на щабель предмету соціологічної дисципліни, надає останній статусу гуманістичної. Істотним в соціології як гуманістичній дисципліні – як вона означилася Бергером і Лукманом в їх феноменологічній перспективі соціології знання – постає уявлення про об'єктивну реальність суспільства, як таку, що продукує людей й сама постає людським продуктом [Бергер П., Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – С. 302]. "Інституційний лад – об'єктивована людська діяльність" [Там же. – С. 102]. На цій підставі процес інституціоналізації соціальної взаємодії може мислитися як об'єктивація, тобто, як "процес, за посередництва якого об'єктивність постає притаманною продуктам людської діяльності" [Там же. – С. 101].

Оскільки процес об'єктивації, про який йде мова, є соціальним, то в цьому сенсі треба говорити про соціальне конструювання реальності. З огляду на те, що роль носія справжньої і незаперечної об'єктивності може відіграватися лише об'єктивованою людською діяльністю, то виправданим видається припущення, що роль справжнього суб'єкта конструювання реальності цивілізаційного вибору може відігравати лише консолідована громадськість. З огляду на те, що ключовими термінами конструювання реальності постають "знання" та "реальність", а також, що якість людського капіталу висувається на щабель провідного визначника конкурентоспроможності національної економіки (як свідчать щорічні рейтинги такої, які складаються Всесвітнім економічним форумом), видається можливим соціальне конструювання реальності цивілізаційного вибору перспектив сучасних соціумів мислити як процес ствердження громадськості не тільки в статусі джерела владних повноважень, але й як фундаментального інвестора економіки знання. Таке кореспондує з ретроспективним та перспективним виміром надбань теоретико-соціологічного дискурсу, що стосуються проблем: громадянського суспільства; усунення можливості складових соціумів діяти супроти інтересів цілого; створення умов для формування ідейно та духовно інтегрованих соціумів з їх надзвичайно високою рентабельністю; зміцнення моральних засад безпеки як соціального ідеалу сучасності; підвищення вартості духовних надбань, в тому числі, знання; інституціоналізації громадськості як фундаментального інвестора інформаційного су-

спільства та властивої йому економіки знання тощо. Це означає, що в межах пропонованої тематизації видається плідним залучення ідейних надбань Габермаса, Лумана та інших соціальних теоретиків з метою формування систематичної аргументації, про яку йшлося вище, з приводу обґрунтування громадськості як фундаментального інвестора створення образу майбутнього нації та шляхів його досягнення.

О. М. Джалилова, асп., КНУТШ, Київ
alexandra774@rambler.ru

ОСОБЛИВОСТІ МАС-МЕДІА ЯК СИСТЕМНОГО ЗАСОБУ КОМУНІКАЦІЇ (Н. ЛУМАН)

Однією з характерних особливостей нашого часу є стрімкий розвиток засобів масової комунікації. Інформація стає реальним соціальним ресурсом. Багато поколінь наших предків користувалися єдиним засобом накопичення, зберігання та передачі інформації – мовою. З появою паперу, винаходом набірної друкарської машини і друкарського верстата, а потім друкарською машинкою, поширення друкованого слова набуває масового характеру.

Один з найбільш значущих теоретиків суспільства ХХ ст., німецький соціолог Ніклас Луман ґрунтуючись на понятійному апараті Парсонса, пізнавальних можливостях концепцій Умберто Матурани, фон Ферстера і Спенсера Брауна заснував теорію, спочатку закладавши в неї універсальні передумови, і, як ми можемо бачити зараз, вже після його смерті, соціологічна системна теорія Лумана грає величезну роль не тільки для розвитку соціології, а й для системної теорії в цілому.

Розвиток мас-медіа загалом був викликаний соціальними наслідками науково-технічного прогресу, такими як збільшення кількості накопиченої суспільством інформації, зміцнення економічних і культурних зв'язків між народами, зростання рівня освіти населення, зменшення ролі традицій у суспільстві, послаблення релігійних та інших традицій.

Необхідність розуміння мас-медіа обумовлена їх значною роллю в сучасному світі, світі інтенсивних інформаційних відносин, які не можливі в таких величезних масштабах без використання медіа.

У своїй книзі "Реальність мас-медіа" Н. Луман розуміє під поняттям мас-медіа наступне: "Надалі поняттям "мас-медіа" мають бути охоплені всі громадські установи, які використовують технічні засоби для поширення повідомлень (Kommunikation). Перш за все, маються на увазі книги, журнали, газети, що виготовляються на друкарському верстаті; а також результати всякого роду фото-або електронного копіювання, у тому випадку, якщо масові продукти виробляються ними для ще не визначених адресатів" [Луман Н. Реальність мас-медіа. – М., 2005. – С. 9]. Поширення повідомлень в ефірі також підпадає під це поняття, якщо повідомлення загальнодоступні, а не служать виключно для телефонного зв'язку окремих учасників.

Про реальність мас-медіа дослідник тлумачить у двоякому сенсі:

1. Реальність мас-медіа, можна було б сказати, їх реальна реальність, полягає в їх власних операціях. В друку і мовленні, у читанні, у перегляді передач. Незліченні комунікації підготовки і обговорення, що відбуваються постфактум, обрамляють цей процес.

2. Другий сенс реальності мас-медіа полягає в тому, що завдяки їй для інших виглядає як реальність. Якщо використовувати кантівську термінологію, мас-медіа виробляють трансцендентальну ілюзію. У такому розумінні діяльність мас-медіа розглядається не просто як послідовність операцій, але як послідовність спостережень або, точніше, як послідовність спостереження операцій.

Зрозуміло, що можливість усної комунікації зберігається у вигляді реакції на надруковане або передане в ефірі. Однак від неї вже не залежить успіх планомірної мас-медійної комунікації. Так у сфері мас-медіа виникає аутопоезисна, самовідтворювана система, яка більше не залежить від передачі в процесі інтеракцій між присутніми. Лише завдяки цьому виникає оперативна замкнутість, внаслідок якої система відтворює власні операції з себе самої і більше не використовує їх для виробництва інтерактивних контактів з внутрішньо-громадським і зовнішнім світом.

Луман проводить чисто індуктивну внутрішню диференціацію різноманітних програмних областей:

1. Новини / коментарі.
2. Реклама.
3. Розваги.

Така реалізація розрізняється за критеріями, яка лежить в основі відбору інформації. Тому Луман виділяє саме три програмні області. Програмна область новин і коментарів може бути зрозуміла як процес вироблення /переробки інформації. Соціолог наголошує: "В цій сфері мас-медіа поширюють непоінформованість у формі фактів, які потрібно постійно оновлювати, щоб цього ніхто не помітив. Інформація, що передається в якості новин та повідомлень, завідомо вважається дійсною" [Там само. – С. 134]. Від її достовірності залежить репутація журналіста, помилкові повідомлення спростовуються, підтасування викликають протест і т. д. Але сама по собі істина цікавить мас-медіа лише з дуже великими застереженнями, які значно відрізняються від обмежувальних умов наукового дослідження.

Реклама намагається маніпулювати, вона працює неширо і припускає, що це припускають. При цьому реклама не приховує своїх мотивів, але приховує і відточує методи, якими користується для впливу на споживача. Завдання полягає в тому, щоб обійти когнітивну сферу людини. Реклама використовує для цього стислість звернення, виразність, швидку зміну тем і образів.

Останньою програмною областю є розваги. Але в контексті теорії мас-медіа ми зупиняємося на проблемах конструювання реальності і на питанні про те, як у цьому випадку проявляється кодування "інформація

/ не інформація". На думку дослідника: "Сенс розваги полягає саме в тому, щоб не шукати і не знаходити приводу для відповіді комунікації на комунікацію" [Там само. – С. 92]. Замість цього спостерігач може зосередитися на мотивах і переживаннях описаних у тексті осіб та в цьому відношенні вчитися спостереженню другого порядку.

Проте в цілому внесок всіх трьох форм мас-медійної комунікації полягає в тому, що вони повністю узгоджуються, щоб створювати передумови для подальшої комунікації, які не вимагають спеціального комунікативного обговорення. Це стосується як актуального рівня інформованості, так і актуальної культурності у сфері суджень про цінності, життєві форми. Адже завдяки мас-медіа також можна оцінити, чи сприймається відхід від загальноприйнятого і демонстрація власної думки як щось доречне або як провокаційне.

Отже, мас-медіа є системними засобами не в тому сенсі, що передають інформацію від знаючого до незнаючого. Вони є засобами трансляції в тій мірі, в якій підготовлюють і так чи інакше розвивають фонове знання, з якого можна виходити в комунікації. Розрізнення, яке конституює, є не "знання / незнання", а "медіум / форма". Медіум підготовляє гігантську, однак все-таки обмежену область можливостей, з якої комунікація може відбирати форми, коли вона тимчасово орієнтується на певний зміст. І саме тут вносять свій внесок новини / коментарі, реклама та розваги, причому дуже різними способами.

Мас-медіа є невід'ємною складовою механізму функціонування демократії, її ціннісних і нормативних засад. Саме мас-медіа як засіб комунікації допомагають індивіду вийти за межі його безпосереднього життєвого досвіду і приєднатися до політичної, економічної та духовної діяльності. Мас-медіа надають сьогодні більше, ніж коли б, то не було впливу на формування свідомості і поведінки людей, вони охоплюють фактично все суспільство і певним чином впливають на нього. У наш час мас-медіа відіграють роль інструмента формування громадської думки, через те, що роблять можливим дискурс у масштабах всього соціуму.

С. К. Дмитренко, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
kdmitrenko@yahoo.com

РЕДУКЦІЯ СТРУКТУР СОЦІАЛЬНОГО ДОСВІДУ В СИСТЕМНІЙ ТЕОРІЇ

Епістемологічно-концептуальне поле сучасної соціальної філософії доцільно уявляти плюралістичним чином як сукупність певних моделей теоретичного знання, що продовжують розвиватися далі, конкуруючи одна з одною за адекватне представлення соціальної дійсності та актуальних тенденцій суспільного життя. Одними з найбільш впливових соціально-філософських концептуальних моделей, що формують сучасний дискурс, є конститутивна модель, сформована під впливом соціальної феноменології, і системна модель, що постала, відповідно, під впливом теорії систем. Закладені у 20–30-х роках ХХ століття, обидві

теоретико-методологічні моделі продовжують бути визначальними для розуміння і пояснення соціальних явищ, утворюючи теоретичний каркас з такими вихідними поняттями як "соціальна дія", "соціальний світ" і "соціальна система". Метою цієї доповіді є аналіз базових теоретичних припущень щодо змісту концепцій "соціальної дії" та "соціальної системи" і їхнього співвідношення у конститутивній (Альфред Шюц) та системній (Талкот Парсонс та Ніклас Луман) моделях.

В своїй основі конститутивна модель містить базові передумови, запозичені з трансцендентальної феноменології Едмунда Гусерля. Однією з них є теза щодо кореляції "настанова – досвід – світ". Об'єкти світу конститууються на основі досвіду, який, своєю чергою, фундується трансцендентальною свідомістю. В соціальній онтології Шюца останнє поняття трансформується за посередництва прагматизму, а саме "філософії повсякденного життя". Таким чином, свідомість розуміється як базова структура соціального досвіду, який також співвизначається такими сенсовними (sinnhafte) структурами як тілесність, діяння та мовлення. В побудові соціального досвіду свідомість, що розуміється суб'єктивно, виконує функцію надання сенсу; такими само сенсовнонасиченими є інші структури соціального досвіду – діяння, змістом якого є дія, що накреслюється наперед дієвцем; тілесні рухи і жести, що позначають певні змісти свідомості іншого; мовленнєві знаки, що використовуються в процесі інтеракції, так само вказуючи на певні суб'єктивні значення, яких їм надає дієвець. Конституювані окремим суб'єктом структури свідомості, діяння, тілесності та мовлення та їхні сенсовні взаємозв'язки є визначальними для розуміння соціального досвіду і, відповідно, об'єктів соціального світу.

В соціальній теорії ХХ століття найвизначнішими представниками системного підходу вважаються Талкот Парсонс і Ніклас Луман. В контексті нашої роботи є доцільним розгляд розвитку системної теорії від Парсонса (відповідно, системна теорія I) до Лумана (системна теорія II) та відповідні суттєві зміщення в розумінні понять "соціальний суб'єкт і система", що відбулися в цьому процесі. Для Парсонса теорія соціальної дії зберігає своє основоположне значення. Так, референційною для соціальної системи є саме система дії. Соціальна система включає множину мотивованих індивідуальних дієвців, що діють у певній ситуації, і чий стосунок до ситуації та один до одного є опосередкованим спільними культурними символами. Таким чином, за Парсонсом, соціальна система є лише одним із 3-х аспектів, що складають конкретизовану систему соціальної дії, поруч із системою особистості та культури. Суттєво, що в системній теорії I усі три зойно згадані системи зберігають відносну самостійність, тобто впливають одна на одну, але не можуть бути редуковані одна до одної.

Розглядаючи співвідношення понять "соціальний суб'єкт – соціальна система" в системній теорії II, зазначимо, що її розробник Луман відмовляється від класичного розуміння системи як цілого, що складається з частин. Замість розрізнення "індивід / суспільство", він кладе в основу своєї теоретичної моделі розрізнення "довколишній світ / система".

Останнє розуміється специфічним чином, а саме в сенсі фундаментального "розрізнення", що має наслідком своєрідне витлумачення взаємодії між соціальною системою та дієвцями. Довколишній світ є необхідним корелятом системи, проте практично всі головні функції з подальшого розвитку перекладаються на систему. Серед них такі визначальні аспекти як диференціація, генерування сенсу, пристосовуваність, селекція і, на решті, самореференційність. Враховуючи, що Луман обстоює десуб'єктивізацію соціальної теорії, його теоретичний розгляд практично передбачає повне перенесення функцій соціального суб'єкта на соціальну систему. Як наслідок, довколишній світ втрачає притаманні йому характеристики рефлексивності та здатності діяти згідно власної волі, перетворюючись на керований додаток системи. Потвердженням цього є також витлумачення Луманом поняття соціальної дії як функції довколишнього світу, що є наслідком редукції комунікації в соціальній системі.

Підбиваючи підсумки, слід сказати наступне. Конститутивна та системна соціально-філософська і соціально-теоретична моделі почали формуватися в 1920–30-ті роки як конкурентні епістемологічні підходи і на сьогодні залишаються одними з найвпливовіших у світовому науковому дискурсі. Водночас, у своєму розвитку ці моделі не змогли уникнути певних крайнощів. Так, недоліком конститутивної моделі є її суб'єктивізм, пов'язаний із покладанням на поняття свідомості. Системна модель, що намагалася відійти від філософських понять, запозичених із трансценденталізму, в результаті, наштовхнулася на іншу крайність – переоцінку поняття "соціальна система" і практично цілковите виключення поняття "соціального суб'єкта" в системній теорії II. Як наслідок, можна говорити про функціоналістській редукціонізм, притаманний сучасній системній теорії, яка, фактично, відкидає принцип конституювання соціального світу через соціальний досвід, тобто про редукцію структур соціального досвіду взагалі, які саме і забезпечують наповнення соціальних явищ сенсом, тобто їх розуміння. Відповідно, подальші соціально-теоретичні дослідження мають бути спрямовані на поновлення розгляду взаємодій між соціальним суб'єктом і соціальним світом (системою) в усій їхній складності і багатоманітності, включаючи такий вагомий фактор як конституювання спільного шару культурних символів у процесі інтеракції соціальних суб'єктів, що, як вже було сказано, зберігає своє значення в системній теорії I.

***Н. Є. Доній, канд. філос. наук, доц., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
doniyne@ukr.net***

МІСТО ЯК ПРОСТІР КОНЦЕНТРАЦІЇ СОЦІАЛЬНО САМОТНІХ ТА ДЕВІТАЛІЗОВАНИХ ОСОБИСТОСТЕЙ

Місто для людини в усі часи було центром економічного та політичного розвитку, місцем можливостей, але, водночас, місто дуже часто ставало центром скупчення емоційно холодних, відчужених та соціаль-

но самотніх індивідів. Особливо процес концентрації таких індивідів загострився в XIX ст. та досяг апогею наприкінці XX – на початку XXI ст. Проте, якщо в добу Першого Модерну проблема соціальної самотності не була об'єктом прискіпливої уваги з боку науковців, через стурбованість іншим, протилежним за суттю феноменом масовизації, то в добу Другого Модерну ситуація змінюється: соціальна самотність стала широко досліджуватися, адже було визнано, що подальше її ігнорування науковою спільнотою небезпечно через ряд соціально-загрозливих та катастрофічних наслідків. Перші звучні голоси щодо причин поширеності соціальної самотності в Модерні та варіацій пом'якшення її переживання припадають на кінець 60-х – початок 70-х рр. Так, Р. Вейс, в 1973 р. зауваживши зростання кількості самотніх індивідів, стверджував, що самотність проявляється в результаті недостатності соціальної взаємодії індивіда через невідповідність соціального простору основним запитам людини. Вейс звертав увагу, що одним з наслідків зростання самотності може стати зникнення соціальності як феномена. Це передбачення перегукується з позицією О. Тоффлера. Американський футуролог, презентуючи світові в 1980 році концепцію "Третьої хвилі", вже веде мову про поширення "чуми самотності" й бачить в ній загрозу подальшому існуванню людини. Водночас, Тоффлер звернув увагу, що самотність зосереджена в містах, де люди занепокоєні лише тим як добратися на роботу та з роботи, а на спілкування та підтримку відносин у них вже не лишається ані часу, ані сил.

Місто змушує індивідів жити за власними правилами та темпоритами. Місто є простором де життєпроживання відбувається в більш насиченому, ніж в сільській місцевості, ритмі. Мешканці міст вічно поспішають й не здатні зупинитися в своєму рухові. Вони начебто поспішають жити, любити і радіти, й, цілком закономірно, що заданий ззовні темп впливає на міжособистісні стосунки та зв'язки, нерідко спричиняючи дефіцит або повну відсутність об'єктів, що викликають бажання любити та радіти. Майже аксіоматичним є твердження, що засвоєння соціального досвіду людиною відбувається шляхом включення її в різноманітні суспільні відносини. Руйнування Модерном традиційних схем та механізмів входження індивіда в соціальний просторі призвели до порушення процесу соціалізації, що проявлялося в соціальній дезадаптації індивіда та неадекватності його поведінки стосовно норм тієї системи суспільних відносин, в якій він включається. Порушення соціалізації й є формою прояву соціальної самотності. Зазвичай під самотністю мають на увазі послаблення чи розірваності важливих міжособистісних стосунків, а під соціальною самотністю розуміється особливий соціально-психологічний стан, при якому спостерігається обмеженість чи повна відсутність соціальних контактів, поведінкова відчуженість та емоційна невключеність індивіда та інших соціальних суб'єктів в соціальний процес. Так, наприклад, вже згаданий Р. Вейс переконаний що самотності це сукупність двох складових – емоційної ізоляції та соціальної ізоляції: "перша ... викликана відсутністю прив'язаності до конкретної людини, друга – дося-

жного кола соціального спілкування" [Вейс Р. Вопросы изучения одиночества / [пер. Е. Егоровой] // Лабиринты одиночества / [пер. с англ., сост., общ. ред. и предисл. Н. Е. Покровского]. – М. : Прогресс, 1989. – С. 119]. Також, якщо аналізувати соціальну самотність в площині оцінки результативності, то можна сказати що вона визначається не кількістю, а якістю, силою та тривалістю соціальних зв'язків з іншими індивідами.

Серед причин розгортання соціальної самотності серед мешканців міст, окрім вже вказаної, можна назвати ще дві. По-перше, мешканці міст постійно відчують вторгнення в життєвий простір, що провокує намагання захиститися та закритість. Відтак, індивіди, мешканці міст та мегаполісів, обирають для себе самотність як більш комфортний спосіб існування, який забезпечує їм свободу, незалежність і можливість присвятити себе власним цілям. Індивіди прагнуть до самотності, але через певний час починається відчуття порожнечі – особи відчувати дефіцит емоційного тепла, близьких відносин, переживають, що нікому не потрібні. Тому, прагнучи до самотності, індивіди, через певний час жахаються її, бо самотність накриває їх з головою своєю порожнечою та нудьгуванням. По-друге, вихід на перші позиції характеристик професійного статусу (акцентованість на особистій вдачі, змагальність, успіх, кар'єризм (в його негативному розумінні)) автоматично відсуває інші онтологічні проблеми на другий план, скорочуючи, тим самим, час і сили на зав'язування емоційно необхідних, а не виключно емоційно холодних соціальних контактів. Погіршує стан міжособистісних стосунків й масштабістність зростання кількості науково-технічних розробок, що все більше технологізують людські зв'язки, надаючи їм утилітарно-формального характеру, позбавленого емоційно-моральної насиченості. Це призводить до того, що людина добре вписавшись в колектив, перебуваючи в ньому, не відчуває самотності, а повернувшись в простір дому, людина стає не тільки самотньою, але й починає вважати себе невдахою. Усвідомивши таку неповноцінність людина обирає "turn away" – відвертання, відхід від усього того, що знаменують собою соціальний простір та соціальні стосунки. Й тут вже йде мова про появу соціально девіталізованих осіб. Соціальна девіталізація особистості є результатом сукупності наслідків соціальної самотності та втрати актуальних соціально важливих і цінних якостей, спричиненою центробіжним рухом в бік соціальної периферії – самоув'язненням в стінах власного місцепроживання.

Можна зробити висновок, що основним джерелом розгортання соціальної самотності у людей є урбанізація й породжена нею висока мобільність населення міста. Соціальна самотність тягне за собою соціальну девіталізацію особистості, й тим самим, ще більше посилює негативність стану самотності. Деякі індивіди бачать вихід з цієї ситуації один – вони, в намаганні особистісно ревіталізуватися, переорієнтовуються з темпоритмів життя в містах на життя в периферії, презентуючи сучасному світові так званий рух дауншифтерів. Проте, будемо чесними, проблему соціальної самотності це кардинально не вирішує, а додає ще ряд проблем, що потребують вирішення.

КРЕАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТРУДОВОГО КОЛЕКТИВУ

В мінливих умовах сьогодення постає питання визначення засад, на яких ґрунтується управління в умовах трудових колективів як складової загальнодержавного управління в цілому. Одним із основних напрямків подібного дослідження має бути вивчення властивостей, притаманних соціальному життю людини, до складу якого органічно входить управління та пошук шляхів оптимізації останнього в умовах трудового колективу.

Однією з таких властивостей є його креативність. Саме цю властивість можна охарактеризувати як об'єктивну, з наростанням набираючу статусу (форми) практичної всезагальності. Звісно, при умові, що суспільство розвивається в руслі дійсного гуманізму, а людина розглядається як найвище суспільне надбання.

Серед різних характеристик трудового колективу – його креативність, є однією з найважливіших, а, можливо – і найважливішою в плані творчого осмислення. Це синтез засад, традицій, норм – з одного боку, і інновацій – з іншого. Творчий саморозвиток властивий членам згуртованого, дружнього, – органічного та гармонійного, – об'єднання людей. Загальне бачення, що виробляється в процесі трудової діяльності, створює необхідний практичний досвід у розвитку організації праці.

Якщо є загальна спрямованість на досягнення важливих для організації задач, які, в свою чергу, лежать у векторі завдань та задач загальносуспільних: згуртованість членів колективу, взаємодопомога, самоорганізація і мобілізація сил членів колективу то, навіть, у кризових ситуаціях для знаходження найкращих шляхів виходу з непередбачених ситуацій, вони народжують та посилюють креативний дух та потенціал колективу.

Праця – це діяльність, яка може бути рутинною, одноманітною, що не приносить духовного задоволення, при якій витрачається переважно або ж виключно фізична енергія, але, якщо до неї додати креативності, – то вона може бути творчою, осмисленою, що створює духовні і матеріальні блага, приносить задоволення та насолоду її суб'єктам.

В процесі діяльності особистість повинна накопичувати свій творчий потенціал та актуалізувати його. Існує безліч різних, – одиничних, – ситуацій та позицій формування процесу творчості і креативного розвитку.

Існують вихідні умови та принципи творчості, за допомогою яких креативні здібності людини немов би виливаються в загальний: колективний та загальносуспільний творчий процес. Але не у кожної людини можуть бути креативні здібності, а для того, щоб їх отримати потрібно їх сформувати. Добре ж то відомо, що людина не народжується, а постає. Точнісінько так же й з творчістю. Для того, щоб її сформувати, людина повинна освоїти цілком певні людські якості: любов, духовність, доброту, довіру, розуміння, солідарність тощо.

Буває так, що людина має здібності до того, а чи іншого виду творчості, але не може реалізувати, – здійснити, – це на практиці. Тому між здатністю (потенціалом) та здійсненням (актуалізацією) є істотна різниця, а іноді навіть і прірва. А допомогти у подоланні цієї прірви, – в умовах трудового колективу, – може керівник колективу. Він є рушійною силою творчого осмислення і об'єктивування всіх аспектів процесу трудової діяльності в колективі.

Висновок: не стихійність тих процесів, що відбуваються в управлінні на самому нижчому його рівні – на рівні трудового колективу, а здійснення процесу управління на основі раціонального, науково бездоганного осягнення соціальних властивостей, притаманних керівникам, зокрема – умова наростання потенціалу творчості і креативності та його актуалізації в трудовому колективі.

Подальші дослідження в цьому напрямку можуть розкрити дію інших факторів із числа як природних (вроджених) властивостей так і набутих в процесі соціалізації людини як соціальної одиниці трудового колективу. В ще більшій мірі це стосується керівника трудового колективу, на якого, по визначенню, по статусу його покладається весь тягар відповідальності за оптимальне здійснення функцій управління трудовим колективом в сучасних умовах.

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

ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ-ПРЕКАРІАТ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Актуальність дослідження проблематики життєвого світу людини в соціальній філософії обумовлена необхідністю дати відповідь на питання про якісний стан функціонування постсучасного суспільства на засадах свободи, справедливості, духовності, добробуту тощо. Зміст концепту "життєвого світу" є відповіддю людини на усю багатоманітність суспільних викликів. Відповіддю, яка виникає з усвідомлювання людиною самої себе: своєї відмінності, специфіки існування, власної гідності, уподобань, потягів й прагнень як живої істоти, приналежності до роду, народу, суспільства [Губернюк Л. В. "Життєвий світ" та "життєвий зв'язок" як поняттєві засоби осягнення феномену соціальності // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2002. – Вип. 42. – С. 18]. Життєсвіт людини – це світ людської безпосередності (відчуттів, прагнень, бажань, сумнівів, настанов, спогадів минулого й передбачення майбутнього тощо). Концепція Е. Гуссерля про життєсвіт мала значний вплив на філософію ХХ ст., на становлення екзистенційно-феноменологічних досліджень "раннього" М. Гайдеггера, феноменологічної соціології А. Шюца, ранніх варіантів герменевтики Г.-Г. Гадамера, теорії комунікативних систем Ю. Габермаса та філософії постмодернізму (Ж. Дельоз, Ж.-Ж. Дерріда та ін.).

Життєвий світ людини як загальнотипового представника певної соціальної страти не лише відображає соціальну реальність доби глобалізації та економічної транснаціоналізації, а й окреслює напрямки дій для її змін. Згідно з поглядом А. Шюца, життєсвіт як внутрішній світ діє за двома принципами. Згідно з першим – людина є спостерігачем соціальної реальності, згідно з другим – вона піддається стримуванню та регулюванню з боку існуючих соціальних та культурних структур [Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман ; [пер. В. І. Кебуладзе]. – К., 2004. – С. 18–19]. Соціальний філософ, автор теорії комунікативної дії Ю. Габермас зауважив, що життєвий світ часто входить у протиріччя із системним, придушується ним. "Політична система забезпечує лояльність мас як конструктивним, так і селективним способом. У першому випадку – висуваючи проекти соціальних програм державного рівня, у другому – виключаючи з публічних дискусій певні теми та шляхи поведомлень. Останнє досягається за допомогою або соціально-структурних фільтрів доступу до формування суспільної думки, або деформацією структур громадської комунікації за допомогою бюрократичних методів, або маніпулюванням потоками інформації [Хабермас Ю. Проблема легітимизації позднего капитализма. – М., 2010. – С. 67].

В гуманітарних та соціально-політичних науках останнього часу на працюється проблема прекаріату, страти соціально незахищених людей, яка виникла в реаліях постсучасного суспільства. Поняття "прекаріат" є неологізмом, воно створене з комбінації слів *precarious* (лат. – нестійкий) та слова "пролетаріат". Будь-яке суспільство включає частину громадян, яких можна назвати прекаріатом. Один з сучасних соціальних економістів Г. Стендінґ так характеризує людину-прекаріат: з одного боку, це людина, в якій не має базових гарантій життєзабезпечення (зайнятості, житла, повновартісного харчування, набуття професійних навичок). З іншого боку, людина-прекаріат покладається лише на пряму грошову винагороду, не розраховуючи на пенсію, допомогу з безробіття тощо, адже не має професійної ідентичності [*Standing G. The Precariat: The New Dangerous Class.* – London, 2011. – P. 56]. Типовий представник прекаріату – це людина, яка живе на межі зубожіння. Сьогодні – це мільйони молодих людей з вищою освітою та без впевненості у майбутньому, люди, які працюють на депресивних роботах з важкими умовами праці; "непрацевдатних" та мігрантів.

Соціальна ситуація, в якій опинилася людина-прекаріат, обумовила специфіку її життєвого світу. Типовими переживаннями цієї людини є хвилювання через втрату прав, гарантій та професійної ідентичності. Вона переживає почуття тривоги, відчуженості, апатії. Вона займається не тим, чим хочеться, і робить багато такого, чого не хотіла б. Працюючи для інших, в людини виникає відчуття, що її використовують, обдурюють. Людина-прекаріат є тривожною через невизначеність. Вона усвідомлює не тільки, що балансує на межі, коли одна помилка може кош-

тувати їй надто багато, а й те, що посада, яку вона займає вже давно не відповідає її кваліфікації. Властивою для людини-прекаріат є аномія – стан, який спонукає до свавілля, девіантної суспільної поведінки. Крім того, розпач людини, викликаний відсутністю виходу з ситуації може підсилюватися словами осуду з боку політиків та представників "середнього класу", які натякають на лінощі, суспільну безвідповідальність, відсутність цілі. Внаслідок цих переживань внутрішній світ людини наповнює соціальна злість. Остання є тим ірраціональним чинником, який радикалізує усі можливі волл-стріти та майдани.

Стратегія трансформації життєсвіту людини-прекаріат на життєсвіт, що вибудований на невідчужених, одухотворених зв'язках між людиною та її соціальним оточенням повинна включати в себе не лише моральні вимоги та соціалізаційні стратегії. Важливим є не лише посилення власної відповідальності людини, а й досяжність людини до ключових активів сучасного суспільства. Йдеться про якість часу, простору, знання. Якість часу є одним із ключових активів, однак доступ до опанування цим ресурсом є нерівною для всіх людей. Так, час – це тривалість, швидкість розгортання процесів, їхній темп і ритм. Людина-прекаріат не має достатньої можливості часового контролю подій власного життя. Час в умовах безробіття навіть на мізерне дозвілля ущільнюється. Виникає необхідність викроювати час на подолання різноманітних соціальних бар'єрів (наприклад, бюрократичних), на пошук і виборювання чергового тимчасового робочого місця. Представники "середнього класу" мають доступ до якіснішого простору, який забезпечує автономність особи, комфорт та сприяє самореалізації. Натомість людина з прекаріату перебуває в ущільненому соціальному просторі (малогабаритне житло, громадський транспорт тощо). Вона відчуває скорочення об'єктів "суспільного надбання" (парків, бібліотек тощо). Бізнес та торгівля (вуличні кафе) захоплюють та відгороджують громадський простір біля пам'яток архітектури, скульптур, фонтанів, роблячи його недоступним для людини-прекаріат. Не менш проблемним є доступ до ресурсу знань, практика постійної перекваліфікації, опанування навичок без перспектив реалізації.

Отже, життєсвіт є концептуальним орієнтиром для теоретичного моделювання соціальної реальності. Філософська рефлексія над проблемою життєсвіту людини-прекаріату є на часі. Життєсвіт є складим синтезом особистісних, культурних, соціальних тощо елементів. Кожен елемент пов'язаний з моделями інтерпретації або фоновими уявленнями про культуру та її вплив на дію, про відповідні зразки соціальних відносин (про суспільство) і про те, якими є люди (про особистість), і як їм треба чинити. Практична філософія має шукати ті оптимальні моделі (наприклад, оперті на габермасівську теорію комунікативної дії), які сприяють відтворенню життєсвіту через зміцнення культури, інтеграцію суспільства, підвищення добробуту особистості.

ЦІННІСНИЙ ВИМІР ПІДПРИЄМНИЦЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

У сучасній філософській думці все більшої актуальності набувають питання, що стосуються аксіологічного змісту життєдіяльності сучасної людини. Адже, людина сьогодні опинилася в умовах інтенсивного розгортання глобалізаційних процесів, які змінюють усі сфери життєдіяльності людей, а особливо духовну сферу. І це закономірно, оскільки в процесі історичного розвитку суспільства відбувається трансформація цінностей, які виступали інтегративною основою на попередньому історичному етапі, але сьогодні виявилися неактуальними у зв'язку з новими соціокультурними умовами буття. Саме тому, при характеристиці сучасного суспільства, яке науковці позначають як постіндустріальне, у науковому дискурсі, та навіть і у буденному слововжитку, все частіше з'являються такі словосполучення як "зміна ціннісних орієнтацій", "переоцінка цінностей", "криза системи цінностей" тощо.

З цього приводу вітчизняний вчений В. Ільїн зазначає, що з розвитком господарської системи, наповнення життя товарами, торгівельно-економічними послугами, переходом від особистої залежності до залежності речової, економічної цінності постають такими, що розраховані не на індивіда, а на "дивіда", не героя, а на конформіста, не на аскета, а на гурмана, споживача [Ільїн В. В. Фінансова цивілізація: [монографія]. – К. : Книга, 2007. – С. 476–477]. Сьогодні говорити про "бездуховність" некоректно, оскільки постлюдина духовна такою ж мірою як і людина епохи Просвітництва. Тільки духовність у неї інша – раціональна, технічна, прагматична, "огрошівлена" [Там само. – С. 498].

Разом з тим, доводиться констатувати, що підприємницька діяльність сьогодні виявляє суперечливість, непослідовність і неузгодженість у даному виді відносин, що приводить до того, що поряд з позитивними моральними принципами часто формуються суперечливі й негативні якості – зарозумілість, егоїстичність, підлість, сліпа воля до влади й наживи.

Все це черговий раз обумовлює актуальність і вагомість проблеми ціннісного наповнення підприємницької діяльності. Ще давньогрецький філософ Сократ стверджував, що всі економічні операції впливають з моральних характеристик людини. Вважаючи багатство відносним поняттям, мислитель наголошував на тому, що доброчесність не віддільна від мудрості, пов'язана не стільки з умінням нагромаджувати багатство, скільки з умінням обходитися без нього.

У XIX ст. економічна теорія віддалилася від етичної сфери. Наприклад, К. Маркс у функціонуванні суспільства головну роль відводив матеріальному виробництву, а цінності, мораль, культуру розглядав як похідні. В дослідженнях XX ст. спостерігається прагнення подолати вузькоутилітарні підходи та повернення економіки до етичної проблемати-

ки. Це, зокрема, вчення Г. Зіммеля, який наголошував на взаємозалежності процесів спустошення духовних цінностей та розвитку грошових відносин, котрі збільшуючи людську свободу декларують всюдозволеність. М. Вебер виводив капіталізм з протестантської етики і пов'язував його ґенезу із соціальними і психологічними чинниками. Інші дослідники, наприклад Ф. Гайєк, вважали суспільство стихійним утворенням, а моральні норми і цінності такими, що формуються природно та вільно в процесі його життєдіяльності. Проблема ролі духовних цінностей в економічній діяльності була предметом вивчення й інших вчених, зокрема: Г. Аренд, П. Друкер, Г. Йонас, А. Сміт, Ф. Фукуяма та інші.

Аналізуючи підприємницьку діяльність людини в постіндустріальному суспільстві, яка до речі є одним із шляхів самореалізації сучасної особистості, дослідницький інтерес потрібно спрямувати на ціннісний зміст підприємництва.

У філософському дискурсі постіндустріальне суспільство найчастіше визначається як суспільство, в економіці якого пріоритет переходить із сфери виробництва товарів до виробництва послуг. Найбільшими цінностями постають: довіра, відповідальність, порядність, цілеспрямованість, самовдосконалення та інші.

Як справедливо зазначав Ф. Фукуяма, будь-яка соціальна спільність у своєму розвитку значною мірою детермінована такою духовною цінністю як взаємна довіра. Довіру мислитель визначає як виникаюче у членів спільноти очікування того, що інші її члени поводитимуться більш чи менш прогнозовано, чесно і з увагою до оточуючих відповідно до існуючих загальних норм [Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М. : ООО "Издательство АСТ" ; ЗАО НПП "Ермак", 2004. – 730 с.]. У підприємницькій діяльності довіра є особливо значимою, адже переслідування лише власних інтересів усіма учасниками підприємницької діяльності не приведе до оптимальної ефективності, а чесність партнерів буде лише тимчасовою, якщо вона не матиме під собою моральної основи.

Наступною важливою для підприємця цінністю є відповідальність, яка у контексті сучасної цивілізації набуває особливої актуальності. У філософському смислі відповідальність визначається як поняття, що характеризує міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, діючим суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам; співвідношення обов'язку і міри його виконання суб'єктом [Філософський енциклопедичний словник / [гол. редкол. В. І. Шинкарук]. – К. : Абрис, 2002. – С. 87]. Для суб'єкта підприємницької діяльності відповідальність є особливо необхідною, оскільки виражається в моральних вимогах, де особистість підприємця має виступати активним носієм моральних зобов'язань та реалізовувати їх у своїй діяльності.

Крім цього, сьогодення потребує виховання такого типу особистості, яка у своїй діяльності також керувалася б почуттям порядності. Порядність – це моральне почуття причетності й відповідальності за долю

іншої людини чи суспільства. Порядність чи непорядність у відносинах між людьми може визначатися, як моральний критерій, моральна норма для оцінки моральних вчинків. Порядний підприємець – особистість світоглядно зорієнтована на втілення в життя загальнолюдських цінностей свободи, добра, справедливості, істини, мудрості тощо. Він стає безпосереднім їх творцем і носієм. Порядність передбачає: відповідальність за інших, причетність до подій в особистому чи суспільному житті, особисту гідність, щирість, чесність у взаємодії з іншими людьми.

Значну роль у становленні успішного підприємця відіграють наполегливість та цілеспрямованість як здатності та вміння системно спрямовувати власні зусилля на реалізацію визначених цілей діяльності. Наполегливість та цілеспрямованість передбачають, що діяльність суб'єкта набуває певної доцільності, а отже й визначеного сенсу життєдіяльності.

Віднайдення індивідом саме такої сфери діяльності, де б він міг самореалізуватися, яка б приносила йому не лише матеріальну винагороду, а й моральне задоволення, де б він почував себе багатою, вільною і соціально значущою людиною є найголовнішим завданням кожної особистості. Саме тому важливо, щоб людина зуміла гармонійно поєднати улюблену працю з необхідністю отримання відповідної винагороди за неї. А це можливо лише на основі цінніснараціонального відношення до відповідної діяльності.

Отже, будь-яка діяльність, підприємницька в тому числі, для того, щоб вона була ефективною і приносила довготривалі позитивні результати з необхідністю повинна мати ціннісну (моральну) основу. Лише у такій діяльності розкриваються сутнісні сили людини, її духовність, відкриваються нові потенціали для самовдосконалення і самореалізації.

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

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЯК ЗАСІБ ВИЯВЛЕННЯ ПРИХОВАНОГО ЗМІСТУ

Соціальна реальність є образом минулого, який виступає як знак для сучасності, як те, завдяки чому сучасність сприймає події минулого, трансформуючи їх у сучасну соціальну реальність. Тексти розуміються не просто як предмет тлумачення, а як феномени, через які говорять буття. Питання, які адресовані мові, дозволяють підступитися до "забутого" буття, відновити те, що піддалося забуттю. Інтерпретація ж самого тексту можлива лише настільки, наскільки наявне онтологічне розуміння: "Ми вже є у світі до того, як стаємо суб'єктами, протиставляємо собі об'єкти, щоб судити про них і підпорядковувати своєму інтелектуальному й технічному пануванню", – зауважує П. Рікер [*Рикёр П. Мораль, етика, політика // Герменевтика. Етика. Політика. Московские лекции и интервью. – М., 1995. – С. 83*].

Світ для П. Рікера – це сукупність референцій, що відкриваються різноманітними видами дескриптивних або поетичних текстів, розуміти які –

означає інтерпретувати життєву ситуацію. Ще Ф. Ніцше стверджував, що кожна людина, інтерпретуючи світ, вкладає в цю інтерпретацію власний зміст, який з'являється завдяки потягам і потребам, властивим даному суб'єкту.

Інтерпретація для П. Рікера – місце зчеплення двох часів – минулого і теперішнього, оскільки інтерпретація, з одного боку, містить в собі традицію, а, з іншого, відбувається у часі, який відрізняється від часу традиції. На думку П. Рікера, мова не конститує світ як такий. Вона навіть зовсім не є світом. Оскільки ми перебуваємо в світі і реагуємо на певні ситуації, ми намагаємося орієнтуватися в них шляхом розуміння, і нам є що сказати, у нас є власний досвід, який потрібно виразити в мові і поділитися з іншими. Необхідно зважати й на те, що інтерпретація принципово відкрита і текст є неподільним із розумінням інтерпретатора, через це важливою є не стільки референціальність історії життя, скільки "практичні схеми" мислення, діапазон і варіативність знайдених в наративах смислових структур і різноманітних можливостей.

Людська діяльність, виступаючи символічно опосередкованою, складається з внутрішніх інтерпретацій самої дії, тому саме інтерпретація конститує дію. Дія, в свою чергу, відрізняється від простого прояву волі своїм входженням в хід речей. Дії, за визначенням П. Рікера, як і книги, є творами, які відкриті багатьом. Крім того, дія з самого початку несе в собі первинну схожість зі знаками в тій мірі, в якій вона формується за допомогою знаків, правил, значень. Дослідник звертає увагу на те, що: "Проміжний етап у русі до існування – це рефлексія тобто зв'язок між розумінням знаків і саморозуміння людини. Лише через саморозуміння ми маємо шанс пізнати те, що існує. Пропонуючи пов'язувати символічну мову із саморозумінням, я сподіваюся задовольнити потреби герменевтики. Будь-яка інтерпретація має на меті подолати дистанцію між минулою культурною епохою, до якої належить текст, і самим інтерпретатором. Долаючи цю дистанцію, стаючи сучасником тексту, інтерпретатор може привласнити собі смисл: з чужого він хоче зробити його своїм, власним; отже, розширення саморозуміння він намагається досягти шляхом розуміння іншого" [*Рікер П. Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике* / пер. с фр. и вступ. ст. И. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – С. 48].

Оскільки розуміння продовжує конституювати основу інтерпретації, можна говорити, що розуміння не перестає супроводжувати й завершувати пояснювальні процеси. Розуміння передбачає пояснення в тій мірі, в якій пояснення розвиває розуміння. Це подвійне відношення ще раз підкреслює ідею девізу герменевтики: більше пояснювати, щоб краще розуміти.

Виходячи з вищезазначеного, припускаємо, що людська діяльність, яка є символічною, перед тим як стати зрозумілою зовнішньою інтерпретацією, складається з внутрішніх інтерпретацій самої дії. Таким чином, сама інтерпретація конститує дію, а життя як цілісний процес ви-мальовується за допомогою роботи з виявлення і дешифрування прихованого смислу.

**М. Ю. Загирняк, канд. филос. наук,
БалтФУ им. И. Канта, Калининград, Россия
mikhail.zagirnyak@gmail.com**

ПРИНЦИПЫ АКСИОЛОГИИ БАДЕНСКОГО НЕОКАНТИАНСТВА В ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЯХ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ С. И. ГЕССЕНА

Ценность в философской концепции Г. Риккерта – трансцендентальное понятие, которое может быть осознано благодаря *оценке* и *благу*. Благо представляет собой воплощение ценности в определенной культуре. Индивид определяет значение блага, тем самым позволяя рассматривать культуру как прогресс в воплощении ценностей.

На протяжении всего философского творчества С. И. Гессен оперировал определенным понятийным аппаратом, который применял при разработке решений по вопросам из совершенно различных областей философии. Понятийный аппарат С. И. Гессена сформирован под влиянием аксиологии баденского неокантианства. Ценность дает возможность прогресса культуры как успешности воплощения ценностей в истории человечества [Загирняк М. Ю. Понятие ценности в философии Г. Риккерта и его интерпретация в философии С. И. Гессена // Кантовский сборник. – 2012. – № 1(39). – Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012. – С. 41].

С. И. Гессен интерпретировал теорию ценностей посредством взаимосвязанных понятий *цели-задания* и *предания* [Там же. – С. 42]. Применение данной терминологии характерно как для педагогических, так и для философско-правовых взглядов мыслителя. Существуют вневременные цели, которые позволяют воспринимать множество общественных практик как последовательность развития человеческого общежития по направлению к идеалу (*цели-заданию*) и исторические данные, сохранившиеся в памяти потому, что являются ценными по сравнению с множеством событий, произошедших за время жизни человечества, выделяются из событийности тем, что запечатлевают вехи движения к идеалу (*предание*) [Загирняк М. Ю. Значение политических идей Ф. Лассалля для философско-правовой концепции С. И. Гессена // Вестн. Балт. фед. ун-та им. И. Канта. Вып. 6: Сер. Гуманитарные науки. – Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012. – С. 62]. Благодаря творчеству осуществляется взаимодействие предания и цели-задания как прогрессивное движение к идеалу общественного устройства.

Можно раскрыть, как С. И. Гессен характеризует творчество, проанализировав понятия *личности*, *народа* и *человечества*. Личность складывается в процессе творчества, в меру работы человека над сверхличными ценностями, наполняющими ее и сообщающими ей ее жизненное содержание. Личность актуализирует предание и продолжает осуществление цели-задания, таким образом обретая индивидуальность [Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную фило-

софию. – М. : Школа-Пресс, 1995. – С. 75]. Предание позволяет человеку осознать себя как существа, осуществляющего ценности в творчестве. Цели-задания существуют для *человечества* как такового, но определенность задачи дается народностью, национальной традицией, как непосредственно окружающей личность творческой средой. Без этой включенности в традицию, творчество в самом деле оказывается беспочвенным, неплодотворным, т. е. мнимым [Гессен С. И. Идея нации // Гессен С. И. Избранные сочинения. – М. : РОССПЭН, 1999. – С. 94–95]. *Народ* – это необходимая стадия для обеспечения взаимосвязи человека с вечными идеалами, поскольку связывает воплощение идеалов с определенным содержанием, задает форму реализации целей-заданий. Именно народ позволяет осмысливать предание, связывает личность и человечество в стремлении совершенствоваться на пути к идеалу [Гессен С. И. Издания "Логос" // Вестн. РАН. – 1993. – Т. 63, № 6. – С. 524]. Народ позиционируется в качестве необходимого понятия для определения содержания развития человечества и приобщения отдельного человека к вечным ценностям. Таким образом, реализуемое посредством творчества взаимодействие цели-задания и предания, благодаря анализу понятий личности и народа раскрывает закономерности исторического процесса развития человечества.

Цель доклада: представление основных понятий философии истории С. И. Гессена, сформированных на основе аксиологии баденского неокантианства.

В. М. Заець, здоб. ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
1242743@mail.ru

ФАНАТИЧНА ВІРА ЯК КОМПОНЕНТ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Кожен представник соціуму, хотілося б йому того чи ні, знаходиться під впливом своєрідних традицій та кліше, які сформувалися у суспільстві. Будучи частинкою суспільства, він бажає відчувати свою причетність до всіх подій, що в ньому відбуваються. Людина, залежно від рівня духовного та інтелектуального розвитку, намагається побудувати конструктивні зв'язки зі світом, що її оточує. Ці зв'язки можуть впливати на життя людини як позитивно, забезпечуючи її гармонійний розвиток, так і негативно, пробуджуючи почуття непотрібності, безсилля та тривоги.

Усвідомлення індивідом своєї відособленості від світу приводить до непереборного страху, що, в свою чергу, може привести до несвідомого бажання втратити свою індивідуальність. С. Франк назвав такий стан особистості "соціальним вакуумом". В умовах такого "вакууму", який характеризується відсутністю зв'язків людини із оточуючим світом, способи пошуку сенсу життя носять спотворений характер. Індивід намагається будь – якою ціною компенсувати відсутність контакту зі світом.

Такою гіперкомпенсацією, на нашу думку, виступає фанатична віра, яка, блокуючи здатність аналізувати, повністю підчиняє собі увесь комплекс моральних цінностей людини, а також визначає подальшу спрямованість її дій. Фанатична віра виникає на основі розвиненої фанатичної свідомості, коли зацікавленість людини в певних цінностях, ідеалах та установках носить спотворений характер.

Предмет фанатичної віри, будучи надцінним для конкретного індивіда, повністю підкорює систему його особистісних цінностей та визначає спрямованість дій.

Фанатична віра приводить до формування зміненої свідомості, яка характеризується повним захопленням певною ідеєю. Якщо в нормі людина має схильність до самоаналізу та реагує на здорову критику, то свідомість фанатика не піддається корекції, їй невластиві будь – які сумніви, співчуття чи коливання, що пояснює жорстокість та нещадність таких людей. Про цю особливість фанатизму писав Н. А. Бердяєв, наголошуючи на егоцентризмі фанатиків, адже віра та безкорислива відданість ідеї фанатику нітрохи не допомагає перемогти егоцентризм, більше того фанатик будь – якої ортодоксії отожднює свою ідею, свою істину з собою. Егоцентризм фанатика, за Н. Бердяєвим полягає в тому, що він не бачить людської особистості, неухважний до особистого людського шляху [Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек : культ.-просвет. журнал. – М., 1997. – № 9. – С. 67–75].

Фанатичну віру, С. Л. Франк називає вірою в кумирів. Особливістю цієї віри є принципова відмова від раціональності, очевидної для оточуючих. На думку філософа, саме така сліпа віра характеризується не тільки помилковістю та безглуздістю змісту, але й духовно – моральною силою її влади над душами, оскільки тисячі і десятки тисяч людей, між якими було багато дійсно талановитих, натхненних душ, жертвували заради цього кумира своїм життям, спокійно підходили до шибениць, йшли в заслання і тюремне ув'язнення, відрікались від сім'ї, багатства, кар'єри, навіть від духовних благ мистецтва та науки, до яких мали поклонання [Франк С. Л. Крушение кумиров // Избранные труды. – М., 2010. – С. 236]. Загалом, створення кумира можна назвати абсолютизацією відносного, а поклоніння йому – її реалізацією.

Однак, невротичні комплекси не можна назвати основними факторами становлення фанатичної свідомості. Деякі люди стають фанатиками тільки тому, що прагнуть самоствердитися, відчути свою значимість, проявити героїство. Усі ці передумови пов'язані з обмеженням інтелектуальним розвитком та низьким рівнем здатності до критичного мислення таких людей. Невротичні комплекси в такій ситуації виступають міцною базою для захоплення певними ідеями, які незабаром стануть для конкретного індивіда надцінними.

Під час екзистенційної кризи доросла людина може поринати у світ фантазій, які не проявляються ззовні до тих пір, поки людська свідомість може їх контролювати. Коли ж свідомість індивіда не справля-

ється з цією місією, з'являється патологія та актуалізується феномен ірраціональної віри – віри в символ, особистість, яка базується не на досвіді, а на авторитеті. Феномен ірраціональної віри був досліджений Е. Фроммом. Так, раціональною дослідник вважав віру, яка базується на продуктивній діяльності людини і виступає критерієм цілісності особистості. Віра ж у цьому контексті виступає як "внутрішня сила людини, переконаність в осмисленості буття, до якої людина йде через гармонізацію свого внутрішнього світу" [Фромм Е. Иметь или быть. – М., 1986. – С. 71].

Фанатична віра має як індивідуальний, так і груповий вияв. Основною рисою групового фанатизму є ідентифікація членів групи з харизматичним лідером, якому вони самовіддано вірять. Цей лідер необхідний для того, щоб невпевнені в собі представники суспільства змогли відчутти себе потрібними. Люди починають проектувати риси вождя на себе. Впевнений в собі вождь обирає "ворога" і запевнює всю групу в необхідності його знищення. Культ вождя, в свою чергу, породжує культ героя, який виступає механізмом керування свідомістю особистості. Так, члени різних фанатичних груп мріють принести користь своєму лідеру, тим самим піднявши себе в його очах та в очах інших членів угруповання.

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

ДЕЛІБЕРАТИВНА МОДЕЛЬ ДЕМОКРАТІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ЛЕГІТИМНОСТІ

Для того, щоб розглянути проблему легітимності демократії взагалі та в деліберативній моделі демократії зокрема, варто, по-перше, прояснити основоположні концепти. Тобто спочатку прояснити, що тут розумітиметься в якості легітимності, по-друге, коротко окреслити сам концепт деліберативної демократії, чим він відрізняється від інших поглядів на демократію. По-третє, варто дослідити, чому ця проблема є актуальною в демократичних системах? та на які нюанси слід звернути увагу в контексті демократичної легітимності. І, нарешті, варто дослідити можливі переваги залучення елементів деліберативної демократії до демократичних процесів.

Особливу увагу дослідженню концепту легітимності приділив Макс Вебер, який, як відомо, розглянув цей феномен в перспективі взаємовідношення народу та тих, хто володіє владою приймати рішення, що є обов'язковими для всіх. Вебер розглядав легітимність як певну згоду народу або групи із рішеннями тих, хто має владу для нормотворення. Він розрізняв традиційну, харизматичну та раціонально-легальну форму легітимності. З огляду на це, звернімо увагу, що тема легітимності є актуальною не лише для країн із демократичним устроєм, як це можна спостерігати доволі часто в розповсюдженішому стереотипі стосовно того, що правителі тоталітарних країн не мають легітимної влади. Мінімальний рівень легітимності потрібен державним керманичам при будь-якому

устрої, втім, в тоталітарних країнах, по-перше, частіше буде зустрічатись перший та другий тип легітимності, що обґрунтовується історичною необхідністю та відповідно харизмою самих державних мужів. Дотично до проблеми легітимності влади є питання щодо її ефективності. Тут принагідно зауважимо, що ці поняття не є взаємозамінюваними, хоча ефективність влади напряду залежить від її легітимності. Там, де владі не повинно повсякчас долати суспільний опір, виконання тих чи інших приписів відбувається набагато ефективніше. У той же час, чим менший рівень легітимності влади, тим більшою мірою й частіше владі доводиться застосовувати силовий примус для того, щоб вберегти свої позиції.

Варто звернути увагу на те, що Вебер в силу часу, в який творив, розглядав проблему легітимності в основному в контексті внутрішнього державного устрою. Втім на сьогоднішній день у зв'язку з процесами глобалізації на передній план виходить таке поняття як міжнародна легітимність. Питання щодо міжнародної легітимності тісно пов'язане із феноменом міжнародного права та ставить перед нами ряд питань. Серед тих, що тісно пов'язані із процесом легітимації норм і правил, такі: чи правомірно ставити знак рівності між глобальною і внутрішньодержавною політикою, чи можна внутрішньодержавні методи забезпечення виконання законів автоматично переносити на міждержавні; які сфери мають бути віднесені до сфери міжнародного права, тобто якою мірою є легітимним втручання однієї держави в політичні питання інших держав, які питання стосуються сфери міжнародного права, які методи підтримання міжнародного правового порядку є найбільш ефективними. Наша теза полягає в тому, що спосіб легітимації, який Вебером був окреслений як раціональний, є таким, що особливої ваги набуває саме на рівні міжнародної політики. Хоча, безумовно, легітимність внутрішнього устрою держави є надзвичайно важливим питанням, втім, на нашу думку, на міжнародному рівні можна чіткіше прослідкувати саме порушення чи навпаки реалізацію принципу раціональної легітимації, тобто легітимації певних норм в ході публічного обговорення. Справа в тому, що на внутрішньодержавному рівні асиметрія між законотворцями й громадянами, на нашу думку, є набагато більшою, ніж асиметрія на міждержавному рівні. Тобто в держави є значно більше ресурсів для того, щоб просто силовими методами забезпечити виконання тих чи інших законів. З іншого боку, на міжнародному рівні набагато легше залучити процедури публічного обговорення. Отже, на нашу думку, процес демократичної легітимації має розглядатися з двох перспектив – знизу вгору та згори вниз. Мається на увазі, що демократія є все ж таки внутрішньодержавним утворенням і механізми її реалізації важливо вивчати на рівні конкретної одиничної країни, але раціональна легітимація, що є має найбільший демократичний потенціал, на сьогоднішній день краще прослідковується на міжнародному рівні.

Переходячи до теми деліберативної моделі демократії, зазначимо, що, на нашу думку, вона виникла саме як спроба подолання проблем, із

якими зустрілися стереотипні погляди на демократію як владу більшості. Так, П'єр Розанвалон зазначає, що в такому погляді на демократію "змішалися принцип обґрунтування та спосіб прийняття рішення" [Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність / пер. з фр. Є. Т. Марічев. – К. : Києво-Могилянська академія, 2009. – 286 с.] Прийняття рішення простою більшістю не є достатньою підставою для того, щоб вважати це рішення легітимним, адже в такому випадку існує лише ілюзія консенсусу, насправді ж маємо лише простий компроміс, коли ті, хто не погоджується із рішенням, змушені просто прийняти волю більшості. Бачимо, що демократія по суті своїй має з особливою увагою звертатися до проблеми легітимності. Адже тут полягає велика небезпека галас натовпу прийняти за загальну картину. Знову ж таки, за словами П'єра Розанвалона, тут певна більшість прирівнюється до всіх.

Деліберативна модель демократії, акцентуючи увагу на цих проблемах, пропонує інакший погляд на процес легітимації. Легітимним її прибічники вважають саме те рішення, яке пройшло процедуру публічного обговорення, а також те, до обговорення якого долучилися всі ті особи, яких це рішення стосується. В цьому контексті варто особливу увагу звернути на те, що деліберативна демократія за своєю суттю не є тим видом державного устрою, який має на меті забезпечити матеріальний добробут всіх громадян. Ця модель радикалізує (можливо, навіть дещо абсолютизує) ідею громадянського суспільства, суспільства, в якому на першому плані не певні матеріальні зиски від розвитку країни, а реальна можливість усіх громадян долучитися до політичного життя. Другим важливим аспектом тут є те, що громадяни, радше не прагнуть сформувавши певну спільну політичну волю, а отримують можливість через публічну сферу сформувати ті теми, що є важливими для суспільства, тобто винести на обговорення те, що їх хвилює найбільше. Варто особливо зауважити на цьому елементі деліберативної демократії як такої, що сприяє побудові громадянського суспільства. Не те суспільство є громадянським, в якому народ формує спільну волю простим алгебраїчним складанням індивідуальних волень, а те, в якому кожен громадянин може визначити ті проблеми, які є нагальними в той чи інший час.

О. І. Захарчук, асп., КНУТШ, Київ
zaharchuk.1991@mail.ru

СУЧАСНЕ РАБСТВО ТА ЙОГО ДЕТЕРМІНАНТИ

На сьогоднішній день у сучасних соціально-філософських джерелах однією з актуальних проблем є проблема соціального рабства. На відміну від його класичного розуміння зміст сучасного рабства передбачає набагато ширший спектр фактичного поневолення суб'єкту соціальної взаємодії тим чи іншим суспільним контрагентом (власником на засоби виробництва, капіталом, віртуальним простором тощо).

Поряд із такими сучасними формами рабства як торгівля людьми, дитяча проституція, примусовий шлюб і т. п. набуває неабиякого поширення її постсучасна іпостась – так зване віртуальне рабство. Варто зазначити, що між цими формами не існує чітких розмежувань, оскільки одна й та ж сама людина може перебувати в декількох формах фактичної залежності.

На сьогодні рабство становить глобальну проблему. Умовно кажучи від сучасного рабства у світі страждають приблизно 30 млн населення. Світовим лідером країн з високим відсотком економічного рабства є Індія.

Серед ймовірних причин соціального рабства на теренах українського суспільства виокремлюють:

Потреба в постійній роботі, перебування в постійній залежності від мінімальних фінансових надходжень задля задоволення нагальних чи основних потреб та "штучних" нав'язаних сучасною системою виробництва та споживання, що спонукають людину до невинновданого марнотратства. Як слушно зауважив Бодрійяр, на сьогодні марнотратство набуває "функції зростання витрат, надлишку, ритуальної марності, витрат нінащо, що перетворює її на чинник виробництва" [Бодрійяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – С. 49].

Наступною важливою детермінантою яка впрогає людину в сучасне рабство – це фінансово-кредитна система та реклама як нав'язливий образ споживачької поведінки. Саме реклама закликає нас до вибору товарів та послуг, що має характер примусу до споживання, через що людина змушена перебувати у постійній гонитві за новими речами, враженнями, задоволенням, що спонукають її до постійної праці. "Життя у кредит" є звичною формою економічної поведінки українського населення. Як стверджували філософи постмодерністи "Сучасна поліція капіталіста – це гроші та ринок" [Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.]. Закабаленість кредитним капіталом призводить до фактичного виснаження людського ресурсу через безперервну інкорпорованість у виробничому процесі. У контексті вищезначеного, Бодрійяр, наприклад, у сучасному постіндустріальному суспільстві працю уподібнював до "відтермінованої смерті", а сучасного пролетарія – до справжнього раба: "Праця як відстрочена смерть протистоїть негайній смерті в жертвоприношенні. Всупереч всяким благодушним або «революційним» поглядам типу «праця (або ж культура) є протилежність життю», слід стояти на тому, що єдина альтернатива праці – не вільний час або ж непраця, а жертвоприношення. Все це проявляє генеалогія раба. Спочатку військовополоненого просто умертвляли (тим самим роблячи йому честь). Потім його починають «щадити» і зберігати (conserver – тому він Servus [раб]) як видобутку і престижне майно; він стає рабом і займає місце серед предметів домашньої розкоші. Лише набагато пізніше його

приставляють до підневільної роботи. Однак він ще не «працюючий», так як праця з'являється лише на стадії кріпосного або ж раба-відпущеника, який нарешті звільнений від нависаючої загрози смертної кари; навіщо звільнений? а саме для праці" [*Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.* – М. : Добросвет, 2000. – С. 104].

В. В. Зверов, студ., КНУТШ, Київ
vitaliy.zverov@gmail.com

АКСІОЛОГІЧНІ ПАРАМЕТРИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Пришвидшення темпів розвитку техніки, створення нових інтелектуальних технологій призвели до трансформації суспільних відносин, у зв'язку з чим, у філософський диспут увійшли категорії "інформація" та "інформаційне суспільство".

Нове інформаційне середовище формує кардинально нові світоглядні та аксіологічні пріоритети, відповідно яких змінюються і соціальні характеристики інформаційного суспільства. Процес трансформації цінностей охоплює всі сфери життєдіяльності людини та вносить в процеси особистісного розвитку і професійного самовизначення істотні зміни.

Інформатизація суспільства спрямована на створення оптимальних умов для задоволення інформаційних потреб і реалізації прав громадян, органів державної влади, громадських організацій на основі формування та використання інформаційних ресурсів.

На думку С. М. Попова, інформатизація суспільства це не технізація його, як це вважалось раніше, а проблема інтелектуалізації, створення та впровадження нових технологій, що базуються на ефективному використанні головного стратегічного ресурсу людства – знань, що свідчить про створення людством інфосфери (інформаційної культури), до складу якої входить матеріальне і гуманістичне, гуманітарне [*Полов С. М. Тенденції зростання зворотних зв'язків у дискурсі становлення інформаційної єдності людства в умовах глобалізації [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_48/Gileya48/F6_doc.pdf*].

Як результат інформатизації і виникає інформаційне суспільство, де головним об'єктом управління стають не матеріальні об'єкти, а символи, ідеї, образи, інтелект, знання форми, в яких кодується, передається, засвоюється інформація, що може бути корисною в реальному процесі соціального життя. У зв'язку з цим з'являється можливість інтерпретації динаміки цінностей, що супроводжує світоглядні трансформації.

Проблема цінностей завжди актуальна в перехідні періоди розвитку соціуму. Аксіологічні трансформації, що відбуваються сьогодні можна інтерпретувати як багатовимірні і різноманітні, незважаючи на те, що в своїй основі вони мають традиційні цінності. Як наслідок цього усвідомлення і осмислення світоглядних змін відбувається переоцінка цінностей, яка може набувати форми прогресивного заперечення основ попе-

реднього суспільного устрою, втілюватися в нових формах минулих аксіологічних парадигм [Гасилин В. Н. Система ценностей и идентификация человека // Человек в современных философских концепциях : материалы Третьей международной конф. – Волгоград, 2004. – С. 135–137].

Визначальну роль у формуванні суспільства відіграють ціннісні орієнтації особистості. Ціннісні орієнтації є одним із найважливіших утворень у структурі свідомості й самосвідомості людини та зумовлюють низку її сутнісних характеристик як особистості.

У інформаційному суспільстві відбувається глибока ціннісна трансформація: матеріалістична система цінностей поступається місцем постматеріалістичній.

Сучасні цінності, такі як освіта, свобода доступу до інформації, сама інформація як цінність, цінність вільного часу і т. ін. постають як цінності інструментального порядку, що не несуть у собі високого етичного початку, а є лише засобом для успішної адаптації до тієї дійсності, що змінюється [Скалацький В. М. Інформаційне суспільство: нові тенденції розвитку // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2004. – № 69. – С. 81–84].

Як результат розвитку смарт-технологій, виникає нова базова цінність суспільства – інтелектуальний рівень нової людини. Її наявність зумовлюється вимогами наявності у людини не лише набору мінімальних професійних знань, а і широкого спектру різноманітної інформації з різних галузей.

Категорія "свободи", як базової цінності інформаційного суспільства, трансформується: від розуміння її як свободи вибору до свободи доступу до різноманітних потоків інформації. Однак, така інтерпретація на практиці замінюється "псевдосвободою" – свободи довіри чи недовіри до певного джерела інформації.

Отже, ціннісні орієнтації особистості багато в чому визначаються і в той же час визначають ступінь інтегрованості людини в нове інформаційне середовище. Інформаційне середовище, існує і розвивається зі зміною інформаційних та телекомунікаційних технологій, стає своєрідним засобом досягнення "реальних" життєвих цілей особистості, і, крім того, формує нові цілі та інтереси сучасної людини, трансформує її ціннісні орієнтації.

Г. О. Карпунова, студ., КНУТШ, Київ
dao-de-wow@rambler. ru

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ДЕМОКРАТІЇ І ОСВІТИ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ОСВІТНІХ ТЕОРІЙ

Освіта і виховання – фундамент, без якого не можливо побудувати демократичне суспільство, вкорінити цінності і ідеали демократії. На даний час питання побудови такої освітньої системи, зокрема для України, залишається відкритим.

Як повинен відбуватися освітній процес для того, щоб сформувати демократично орієнтовану особистість? В який спосіб має відбуватися навчання, особливо на першопочатковому етапі (шкільне навчання), щоб допомогти людині відкрити свій потенціал, розвинути свої здібності?

Визначною постаттю у вирішенні цього питання є американський філософ-прагматист Джон Д'юї. Його ідеї актуальні для сучасного стану освіти і демократії, адже визначають місце людини як дієвого суб'єкта, який має нести відповідальність за себе і за оточуючих, розуміти мету своєї діяльності і спрямовувати її для розкриття і реалізації свого потенціалу і своїх талантів. За Д'юї, освітній процес має орієнтуватися на того, хто здобуває знання. Викладаючи дитині певний матеріал, вчитель повинен пояснювати його зрозумілою для неї мовою. Освітня система, що орієнтована на дитину, повинна враховувати її інтереси і прагнення, а отже, надати інформації такої форми, яка б зацікавила дитину і була пов'язана з її реальним досвідом. Освіта не має бути відірваною від життя, а показувати і прояснювати взаємозв'язок предметів, що викладаються. Освітній процес має спрямовуватися на те, щоб кожна людина змогла знайти своє призначення.

Освіта і виховання – це потужний механізм формування людської свідомості. Проте, не слід вважати, що освіта – завжди позитивне явище. Дуже часто трапляється так, що школа монополізує сферу освіти, зневажаючи і критикуючи альтернативні способи отримання знання. Також проблеми, що виникають на шляху побудови демократичної освіти пов'язані зі стереотипічними поглядами на значення школи, з недостатньою кількістю педагогів нового типу, з розбіжностями між освітою і вихованням шкільним, і вихованням в сім'ї. Власне, цю проблему порушує відомий філософ хорватського походження Іван Ілліч. У роботі "Звільнення від шкіл", де Іван Ілліч піддає критиці систему шкільної освіти. Він не закликав до закриття шкіл, але відмовляв їм у праві на монополію в сфері освіти. Ілліч достатньо категорично ставиться до значення школи в суспільстві. "Загальна освіта при допомозі шкільного навчання – недосяжна мета. І тут не допоможуть ні альтернативні освітні установи, побудовані за типом існуючих шкіл, ні зміни ставлення вчителів до учнів, ні стрімке зростання числа комп'ютерів і навчальних програм (як у класах, так і вдома), ні, нарешті, спроби охопити педагогічним впливом все життя учнів" [Ілліч І. Освобождение от школ. – М. : Просвещение, 2006. – С. 17]. Натомість, він пропонує створення освітніх мереж, які б розширювали можливості людини, роблячи кожний момент її життя освітнім, за рахунок спілкування з іншими людьми і передачі досвіду один іншому. Ілліч, критикуючи шкільну систему, говорить про те, що вона підміняє поняття, або, як він пише "плутає процес і сутність", створює ілюзію, що результат залежить від кількості і тривалості навчання. Вважається, що перехід з класу в клас апіорі свідчить про вищий рівень освіченості, а наявність диплому – про компетентність і професіоналізм.

У наш час ці проблеми також присутні, а за останні двадцять років, принаймні в Україні, значення школи стає все більш формальним.

На думку Ілліча, формалізація відбувається не тільки в сфері освіти, але й у сфері охорони здоров'я, особистої і національної безпеки. Інститути взяли монополію над сферами життя людини: якщо ти поза інститутом, ти не маєш іншого способу забезпечити свої права, відстояти інтереси, задовольнити потреби, розкрити творчий потенціал. Такий характер має і школа.

На шляху до побудови демократичної освіти є безліч перепон, зокрема такі як формалізм, коли від учнів вимагають здійснювати вид діяльності, в якій вони не зацікавлені і не бачать користі для себе. Це породжує відчуття абсурдності власної діяльності, і нелюбові до тих, хто змушує до неї. Наступною проблемою є те що, шкільна освіта не завжди будується на демократичних ідеалах, подекуди вони замінюються такими, які посилюють тиск влади на народ. Дуже часто шкільна освіта є монополістичною в сфері здобуття знання, вона залишає за собою право вирішувати що для учня погано, що добре, які знання потрібні, а які ні, який учень хороший, а який навпаки. При цьому не існує ніякого методу для перевірки ефективності і правильності такого способу навчання, адже не прийнято сумніватися в авторитеті школи.

Ми повинні долати стереотипи які існують в сфері освіти, щоб зробити її більш демократичною, гуманною і людяною.

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

ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО І ВОЛЬОВОГО У СОЦІАЛЬНІЙ АКТИВНОСТІ ІНДИВІДА І СУСПІЛЬСТВА

Актуалізація дослідження проблеми співвідношення раціонального і вольового начал у соціальній активності індивіда і суспільства зумовлена значним рівнем її теоретичної і практичної значущості. Це пов'язане з наростанням глобальних екологічних катаклізмів внаслідок тотального домінування техногенної цивілізації, заснованої на раціоналістичних світоглядних засадах. Людство все більше переконується у тому, що орієнтація виключно на технічний і технологічний прогрес, який супроводжується перетворенням і підкоренням природної сфери буття, має руйнівний характер для майбутнього. При цьому відповідальність за негативні наслідки технологічного прогресу, зазвичай, покладається на його практичні вияви, не торкаючись критики світоглядних засад раціоналістичного світогляду.

Дослідження феномену раціонального стало предметом зацікавленості представників різних наукових дисциплін – філософії, історії філософії, гносеології, соціальної філософії, психології, педагогіки. У філософській традиції аналіз співвідношення раціонального і вольового ком-

понентів соціальної активності має глибоке коріння. Починаючи з античності, сформувалася тенденція виведення волі і вольових станів зі сфери мислення (Платон, Аристотель). Зацікавленість вказаною проблематикою простежується і в епоху середньовіччя у контексті вирішення проблеми свободи волі людини. У новоєвропейській емпіричній і раціоналістичній філософії воля розглядається як невід'ємна складова сфери раціонального (Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. Гегель). Значні напрацювання у сфері дослідження взаємозалежності раціонального і вольового начал належать І. Канту і Й. Фіхте. Однак, якщо для напрацювань І. Канта властиве тлумачення волі як основи практичного розуму, то у творах Й. Фіхте воля розуміється не лише як начало інтелектуального і морального буття людини, а й як основа її діяльності. Натомість в ірраціоналістичній традиції (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон) обґрунтовується протистояння вольового і раціонального начал. При цьому представники ірраціоналістичної філософії, не заперечуючи важливості розуму як інструменту осягнення одиничних речей у сфері буденного життя, доводять неможливість осягнення розумом сутності речей. Однак, незважаючи на значний масив літератури, присвяченої вивченню феномену раціонального, у соціально-філософській парадигмі дослідження його співвідношення зі сферою вольових якостей індивіда і суспільства в цілому не стало предметом системного наукового аналізу.

На підставі аналізу різних типів раціональності встановлено, що, різниця між класичним і некласичним підходом до раціональності якнайповніше втілюється у їх ставленні до сфери соціальної дійсності. Якщо в межах класичного підходу обґрунтовується абстрагування раціонального пізнання від контексту соціальної дійсності, то за некласичним підходом раціональне осмислення дійсності відбувається у контексті соціальної діяльності. Раціональною соціальною активністю у такій системі відліку вважається успішне вирішення наявних завдань у межах соціально зумовленої детермінації. Водночас раціональна активність пов'язується зі здатністю індивіда чи соціальної групи до адаптації і функціонування у соціальному середовищі. Поряд з цим, за некласичним підходом до розуміння раціональності, об'єкт розглядається у його зв'язку з засобами та умовами пізнавальної діяльності, зокрема впливу на нього емоційних і вольових факторів. З'ясовано, що посткласична раціональність реалізується у введенні у сферу пізнання ціннісно-цілових структур, зокрема обґрунтування необхідності визначення етичної і правової відповідальності суб'єкта пізнання за його результати.

Інноваційна соціальна активність якнайповніше втілюється у діяльності особистості. Саме особистість здатна виявити свою унікальність у вільній діяльності зазвичай ірраціонального характеру. Для особистості ірраціональна діяльність іноді має більшу значущість, порівняно з раціональною. Співставляючи творчий потенціал особистості і раціональність, доходимо висновку, що якщо людина все життя діяла за правилами, нормами і стандартами, як це роблять мільйони інших індивідів, то

виявляється, що вона нічим від них не відрізняється, уподібнюючись запрограмованому механізму. Для виходу за межі усталених правил і норм, для вияву власних творчих інтенцій необхідна не лише активізація вольових зусиль особистості, а й постановка відповідної мети діяльності. При цьому цілевідповідність відображає не лише конкретну мету діяльності, зокрема в соціальній сфері, а й визначає шляхи її втілення. Дотримання цілевідповідності у процесі діяльності є одним з основних критеріїв розумності будь-якої форми соціальної активності. У сфері раціональності цілевідповідність вказує на ефективність обраного шляху досягнення цілі у контексті відповідності діяльності певним правилам і нормам. Натомість у вольовому акті визначення цілі відіграє засадничу роль у націленості суб'єкта на реалізацію бажання чи необхідності, що вказує, у свою чергу, на інтенціальність волі.

Воля як інтегральна властивість індивідів і соціальних груп якнайповніше виявляється у феномені соціальної активності. У соціальній сфері воля як уособлення практичного розуму постає основою цілеспрямованої діяльності індивіда або соціальної групи. Рівень цілевідповідності і розумності як атрибутивних ознак раціональності визначається вже після завершення відповідного акту соціальної активності. Раціоналізація вольової діяльності завбачує не тільки визначення мети соціальної активності, а й з'ясування засобів і методів її досягнення. Взаємозв'язок раціонального і вольового компонентів соціальної активності утілюється й у досягненні прогнозованих результатів за умови застосування мінімальної кількості зусиль.

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

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ У КОНТЕКСТІ ЗБЕРЕЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

В кінці XX століття після розпаду СРСР український соціум опинився в умовах цивілізаційного вибору. З метою модернізації і нівеляції наслідків посттоталітарного розвитку на протязі щонайменше семидесяти років в українському соціально-філософському дискурсі відбувається активний пошук перспективних моделей розвитку. З часом розвиток українського суспільства було спрямовано на побудову демократичного суспільства на засадах лібералізму як світоглядно-ідеологічної основи розвитку найбільш розвинутих країн Західного світу. Однак, на тлі завищених очікувань від ймовірних здобутків ліберально-демократичного розвитку українська політична еліта й суспільство в цілому на двадцять третьому році незалежності опинилися перед визнанням того, що модернізація українського соціуму лише на ліберальних засадах містить у собі суттєві ризики.

В українській соціокультурній традиції, започаткованій у межах Галицько-Волинської держави, Великого князівства Литовського, Речі Пос-

политої, Гетьманщини, засади демократично-конституційного устрою були перервані, спотворені й нівельовані перебуванням українських земель у межах абсолютистських монархій, насамперед, Російської імперії. Відтак розбудова громадянського суспільства і ліберальної економіки на початку 90-х років ХХ століття в Україні розпочалася на невідготовленому ґрунті, що й зумовило повільність і суперечливий характер модернізаційних процесів.

Слід зауважити, що однозначна орієнтація України виключно на модернізацію і розбудову ліберального суспільства на західних засадах або входження в євразійський соціокультурний, насамперед, політико-економічний простір, підважує українську національну й соціокультурну ідентичність, а в перспективі може зумовити й втрату державності.

З огляду на це заслуговують на увагу напрацювання зарубіжних і, насамперед, українських традиціоналістів ХХ ст. – В. Липинського, Ю. Липи, І. Лисяка-Рудницького, в працях яких основними інституціями традиційного і в цілому будь-якого суспільства є церква, родина і потужна національно зорієнтована еліта. Основою функціонування означених інституцій постає традиція як механізм спадковості у суспільному житті і закріплення найбільш стійких і життєздатних його елементів.

Виходячи з традиціоналістського підходу, економічні реформи 90-х рр. ХХ століття в Україні слід було б розпочинати з запровадження продуманих інновацій з поступовою лібералізацією економіки. За твердженням українських традиціоналістів (В. Липинського, Ю. Липи) для українців характерне достатньо помірковане ставлення до інновацій, адже значну роль в українській суспільній свідомості відіграє певний консерватизм світосприйняття і світорозуміння, який не виключаючи поступу, вимагає врахування попередньої традиції. Тим більше, що в європейській традиціоналістській парадигмі в цілому і українській зокрема людина розглядається як неповторна, унікальна істота, яка має абсолютну цінність для суспільства. Відтак, суспільний розвиток має базуватися на духовно-моральному прогресі а вдосконалення моральних цінностей має передувати науково-технічним, економічним і політичним інноваціям.

Відродження релігійних інституцій як засадничих для соціокультурного розвитку є важливою складовою становлення української державності і наступних модернізаційних процесів в Україні. Відродження релігійності має відбуватися, за твердженням В. Липинського, на засадах толерантності і взаємної поваги між різними релігійними конфесіями, на позиції відокремленості держави від церкви, на рівновіддаленості й нейтральності державних інституцій щодо різних конфесій.

Виходячи з позицій українського рефлексивного традиціоналізму, родина розглядається базовою соціальною інституцією, без якої гармонійне функціонування соціуму неможливе. Більше того, устрій родини розглядався універсальним праобразом української суспільної групи і важливим механізмом ретрансляції соціокультурної традиції з покоління

в покоління. На підставі цього відродження міцної української родини є нагальною потребою модерної української держави. Це має відбуватися на основі цілеспрямованої державної політики.

Однією з засадничих позицій українського рефлексивного традиціоналізму є розуміння України як самобутньої соціокультурної спільноти, яка якісно відрізняється від Сходу і від Заходу. Якнайповніше ця ідея була розкрита у творчості Ю. Липи, який обґрунтував самодостатність України в геополітичному просторі, котра на основі тисячолітніх традицій на перехресті цивілізації має визначні перспективи у майбутньому. Призначення України в ній самій, її доля в її людях та їх моральних і матеріальних цінностях.

У політичній сфері, виходячи з позиції традиціоналізму, визначна роль у розвитку суспільства належить творчій меншості як носієві національної державницької традиції. Зауважимо, що якраз відсутність національно зорієнтованої патріотичної, вихованої на засадах пошани до легітимізму еліти і стала причиною перманентних суспільно-політичних та економічних криз українського суспільства після здобуття незалежності.

Виховання української національно зорієнтованої еліти й не могло відбутися за декілька років. За роки незалежності в Україні формується нове покоління, з середовища якого й вийде нова українська, насамперед, політична еліта, яка впроваджуватиме засади легітимізму у соціально-політичній сфері, насамперед, мається на увазі виховання у широких суспільних колах поваги до інститутів державної влади і відповідно – до її носіїв. Якраз на цій особливості суспільного розвитку акцентував свого часу І. Лисяк-Рудницький.

Одночасно й українська політична еліта повинна усвідомлювати, що вона має відповідати певним вимогам. Нагадаємо з цього приводу етимологічне значення слова "аристократія" і "аристократ" – з грецької "влада кращих". Так, зокрема розумів творчу меншість Ю. Липа, для якого українське суспільне життя – безпосередня взаємодія між народом і Провидінням через відповідальність вождів і окремих громадян за долю народу.

Продуктивною у процесі уконституювання і модернізації української держави є й ідея "територіального патріотизму" В. Липинського, за якою творцями української держави мають бути всі громадяни, незалежно від етнічного походження й конфесійної належності, котрі працюють на її благо. Багато в чому ця позиція в умовах полікультурного, поліетнічного, поліконфесійного українського соціуму є продуктивною, тим більше, що вона співзвучна з концепцією політичної нації.

В цілому, у контексті модернізаційних процесів в Україні поч. ХХІ століття значна кількість напрацювань українських традиціоналістів може бути заснована у процесі реформування української держави та у виробленні стратегії уконституювання й збереження української соціокультурної ідентичності. Насамперед, мається на увазі обґрунтування у межах українського рефлексивного традиціоналізму ідеї про самобут-

ність унікальність розвитку України на засадах поєднання певних елементів демократії та традиційного суспільства, в межах якого обґрунтовується можливість поступу у різних сферах соціальної буттєвості на основі врахування демократичних, конституційних свобод, визнається необхідність авторитету й дисципліни у суспільному житті, обґрунтовується творча місія традиційних інституцій (держави, церкви, родини) і провідної верстви під час модернізаційних процесів.

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

ДОВІРА ЯК ОСНОВА СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ В "СОЦІАЛЬНІЙ ДРАМАТУРГІЇ" І. ГОФМАНА

В так званій "драматичній теорії" І. Гофмана, дотичній до символічного інтеракціонізму, прагматизму, етнометодології тощо, основним об'єктом наукової зацікавленості стає динаміка та організація повсякденного життя, символічна комунікація, міжособистісна взаємодія, де особлива увага зосереджується на неявних, невлених, але надзвичайно важливих соціальних явищах, без яких не може існувати суспільство. Одним з таких "невлених" суспільних феноменів, який забезпечує основу тканини соціального життя, є довіра, актуалізація проблематики якої зумовлена, з одного боку, численними кризами довіри в різноманітних сферах сучасного соціуму, а з іншого – значним структурним ускладненням сучасності, рольовою диференціацією, зростанням анонімності, внаслідок чого з'являються нові форми довіри. Довіра пронизує всі рівні соціальних взаємодій, ілюструючи взаємовпливи та взаємозалежність в соціальному житті, постаючи базовою умовою соціального порядку. Довіра є базовим концептом "драматичної теорії", постаючи як основа "порядку взаємодій", особливо І. Гофмана цікавлять шляхи формування та причини підриву довіри до виявлених вражень у учасників повсякденних взаємодій. Довіра в цілому може трактуватись як соціальні правила, як базові поведінкові коди соціальних взаємин, що є незамінними в структурі повсякденної соціальної взаємодії, перш за все виконуючи функцію соціальних обмежувачів, що задають взаємні зобов'язання та специфічні очікування.

Для позначення комплексів специфічних очікувань, які використовуються для оцінки та інтерпретації соціальної ситуації, І. Гофман використовує поняття "фрейму", що відображає форми організації спілкування та повсякденного досвіду, які задають способи опису подій та зразки людського розуміння та порозуміння, формуючи деяку конвенційну систему значень. Соціальний порядок можливий лише тоді, коли поведінку конструюють легітимовані соціальні очікування. І. Гофман звертає увагу на "ефект взаємодії", в результаті якого і вибудовується особистість, соціальні порядки, ритуали, причому вся соціальна взаємодія спрямована на підтримку довіри та соціальної безпеки, що уможлиблю-

ється завдяки рутинізації дотримання правил та норм. Як соціальна дія довіра відображає взаємодію між індивідами, причому особливо значущо тут виявляється саме сфера "між", коли культурні, соціальні, суб'єктивні смисли взаємодій народжуються на стику сприйняття та презентації, вияву себе для Іншого. Успішна комунікація в принципі можлива лише за наявності базової довіри до Іншого як учасника взаємодії, причому основою комунікативної довіри є можливість ідентифікації, що визначає базований на соціальному досвіді прийнятний в даних соціокультурних умовах спектр поведінкових реакцій, згідно з якими формуються відповідні очікування.

В основі як формування, актуалізації, так і маніпуляцій довірою, або, в стилістиці І. Гофмана, добромисних та експлуаторських фабрикацій, лежить прагнення показати себе виключно з кращого або ідеалізованого боку, що з різною мірою лицемірства застосовується в організації власної репутації різноманітними професійними групами та класами з метою впливу на довірливість інших, виявляючи значну турботу про підтримку бажаного враження. Тобто те, яким індивід являє себе іншим, буде в більшій мірі відображати тенденцію до втілення та підтвердження загальноприйнятних цінностей даного соціуму, ніж його поведінка в цілому, що може бути трактоване як "церемонія експресивного оновлення та повторного підтвердження моральних цінностей даної людської спільноти" [Гофман І. Представление себя другим в повседневной жизни / [пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева]. – М. : Канон-пресс-Ц, 2000. – С. 68]. Це й спричинює сприйняття в якості реальності не саму реальність, а експресивне ідеалізоване виконання, "презентацію" ролі залежно від очікуваної реакції на це виконання. Тому специфічною соціальною компетентністю має стати навичка розрізнення дійсної, справжньої довіри та довіри, базованої на вивертах, хитрощах, обмані, які спрямовують інтерпретацію поведінки як гідної довіри, що є результатом лише цілеспрямовано керованого враження. Ми постійно стикаємось з фабрикаціями довіри, що й зумовлює потребу у "делікатній рівновазі" між контролем та залученням, відкритістю та дистанційованістю, готовністю покласти на іншого та підозрілістю. Очікування та оцінки постають тут як елементи внутрішньої мотивації, тому довіра до інших принципово пов'язана з довірою до себе, актуалізуючи поняття ідентичності, як особистісної, так і колективної. Зокрема, суттєво відрізняється довіра до Іншого як Знайомого та Незнайомого, Свого та Чужого, що демонструє відповідно процеси соціальної, культурної, національної ідентифікації та розрізнення, відмінності, протиставлення. Ідентичність пов'язана з виконанням ролі, перформансом, демонстрацією соціального статусу, презентацією та репрезентацією себе, і в цьому контексті довіра постає соціальним відношенням, що гарантує лояльність та солідарність приналежністю до єдиної спільноти.

Значне місце в драматичній теорії І. Гофмана займає поняття "ситуації", яка містить вказівки на те, як "сама культура визначає нам те, у що

потрібно вірити, щоб зуміти виявити себе належним чином" [Гофман І. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / [пер. с англ. Р. Е. Бумагина, Ю. А. Данилова, А. Д. Ковалева, О. А. Оберемко]. – М. : Институт социологии РАН, 2003. – С. 693]. Ситуація довіри може бути розглянута як метакомунікативний сигнал "розпізнавання" Іншого чи то як вартого довіри насправді, чи лише як фабрикації довіри, її інсценування, коли здійснюється "впорядкований" обман з метою контролю, придушення, маніпуляції, демонструючи неузгодженість мотивів та очікувань суб'єктів довіри внаслідок суттєвого викривлення реальності [Там же. – С. 145–146]. Небезпечним соціальним наслідком такого досвіду стає підозрілість, коли людина починає думати, що діяльність, в якій вона бере участь, конститується без її відома і без можливості досягнути визначаючий цю діяльність фрейм. Ситуація довіри постає як соціальна подія з особливими правилами участі, які конструюють "контури залучення" зі значною мобілізацією індивідуального коригуючого контролю та посилення обережності з метою зменшення ризику бути обманутих. І. Гофман доходить висновку, що учасники міжособистісної взаємодії є маніпуляторами соціальних ситуацій, цілком підпорядкованим відносинам довіри, які самі і конструюють. Принциповою відмінністю довіри є постійно зникаючий локус контролю, оскільки довіра відображає можливість покладання на волю Іншого зі значним обмеженням можливості впливу на його дії, що й зумовлює ризиковість, невизначеність, непередбачуваність ситуації довіри.

Таким чином, довіра в концепції І. Гофмана може бути розглянута в якості позитивної соціальної цінності, оскільки підтримка довіри в тривалій перспективі є бажаним суспільним ефектом, а також в якості ресурсу соціальної дії, який впорядковує соціальну взаємодію, що також сприяє визначенню довіри як базового компонента соціального капіталу. Як ціннісна основа соціальної взаємодії довіра базується на наявності таких властивостей, як соціабельність, відкритість, відносна передбачуваність, що є прямим наслідком виконання легітимних правил соціальної інтеракції, які є предметом інтерпретацій, виключень та прийняття рішень.

Н. В. Коноваленко-Монзолевська, викл.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
natalia.konovalenko@gmail.com

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО СПІВВІДНОШЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ СВОБОД І ДЕРЖАВНИХ ПОВНОВАЖЕНЬ

Що є первинним: політичні свободи людини чи державна їхня гарантія? Відповідь на це питання може дати, на наше переконання, не стільки політологія, скільки соціальна філософія.

В європейській правовій традиції (як континентальній, так і англійській) ще з антично-римського періоду формується ідея свобод і прав у взаємо-

дії людини, суспільства і держави як 1) унормованої системи і, водночас, 2) як сфери взаємодії народу та влади і метою якої є забезпечення свободи і безпеки громадян. "*Громадянин*" у демократичній правовій традиції цього типу визначально мислиться як феномен, нерозривно пов'язаний з феноменом народу (політичної нації), що вкорінений у її історії, сучасному та майбутньому. Європейська суспільна, правова, політична, культурна та етична традиції, в яких виникла ідея **свободи слова** як однієї з головних передумов і, водночас, ознак **громадянського суспільства**, розглядають людину, її особистість як найвищу мету, а не засіб для досягнення того чи іншого результату [Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: сравнительные исследования. – М. : Аспект Пресс, 1997. – С. 21]. Ніякі ідеологічні догми, економічні системи чи політичні доктрини не повинні домінувати над інтересами розвитку людини. Для цієї ідеї є неприйнятними будь-які конструкції, в яких інтереси та свободи особистості утискуються на догоду якомусь ідеологічному штампі. Ця ідея складається з принципу радикального гуманізму та ідеї справедливої суспільної організації. Концепція останньої спирається на ідею про подолання функції держави як органу панування та гноблення. Тобто, у цьому випадку тільки та держава є **правовою**, яка в першу чергу відстоює інтереси людини – у забезпеченні її свобод, зокрема й свободи слова, – а не держави як певної самостійної від суспільства системи.

Античні греки, засновники демократії, виділяли три базових принципи її існування. Це: "*ізономія*" (рівність усіх перед законом), "*ізотимія*" (рівність прав для усіх громадян виконувати державні функції) та "*ізогорія*" (свобода слова для усіх громадян); учасник і співтворець демократичного режиму отримав назву "*громадянин*" (політес), політично активної та суспільно відповідальної особи. Обов'язковою умовою існування і розвитку свободи, солідарності та справедливості, згідно концепції громадянського суспільства є **демократія** – *реальна участь народу в управлінні суспільством і державою*. Демократія, як політичне втілення суспільної волі передбачає суцільне втягнення народу у вирішення суспільно-політичних проблем, спільне формування політичних цінностей та політичної культури [Зінченко В. В. Роль моделі гарантії громадянських прав у державному управлінні США для формування нормативістики міжнародної системи прав людини // Право та управління. – 2012. – № 1. – С. 261]. За своєю суттю вона протистоїть закріпленню сфери політичного управління за певною групою, вона є запереченням деполітизації народу.

Узагальнюючи погляди античних вчених – фундаторів ідей демократії, прав і свобод людини (перш за все, Солона, Перикла, Арістотеля, Цицерона), – можна вважати, що специфіка античної демократії визначається тим, що замість "східної" підлеглості і розчинення людини суспільства у державі відбувається протилежне: підкорення і розчинення держави в суспільстві-спільності. Таким чином формується ідея фундаментальних прав і свобод людини у симбіозі громадянського суспільства і правової держави як сфери взаємодії народу та влади і метою якої є забезпечення свободи і безпеки громадян. Виникає феномен *римсь-*

кого громадянства як рівності прав і свобод усіх членів суспільства незалежно від їхнього расово-етнічного чи соціального походження (едикт імператора Каракалли 212 року н. е.). Наступним кроком в європейській традиції прав народу, громадян і громадянського суспільства стають реформи громадянського права імператора Юстиніана (VI ст.) – це доктрина універсальних природних прав для усього людства (*jus naturale*): "по праву природи усі люди є рівними у своїй свободі" [Вінсент Дж. Права людини і релятивізм. – К. : Смолоскип. – 2002. – С. 38].

Французький вчений Б. Констан вважав, що людині властива свобода – свобода як основа людського співжиття несумісна із свавіллям, звідки б воно не походило. Права громадян існують незалежно від державної влади і є для неї недоторканими. Б. Констан розрізняв свободу громадянську (особисту) і свободу політичну. У нових народів на перше місце ставиться громадянська свобода, яка полягає у незалежності особистого життя індивіда від політичної влади: недоторканість особи, свобода совісті, свобода слова, зборів і друку, свобода вибору місця проживання, свобода занять, свобод виробництва (і це в нього головне – держава не повинна втручатися в економіку, гарантувати свободу конкуренції), свобода приватної власності ("власність священна і недоторкана", можливість "розпоряджатися своєю власністю і навіть зловживати нею"). Іншими словами, Б. Констан проповідував індивідуалізм, повне розмежування громадянського суспільства і держави. Держава лише служить засобом, необхідним для забезпечення громадянських свобод, а влада, яка порушує громадянські свободи, перетворюється у тиранію. Б. Констан переконаний, що люди, будучи вільними, можуть самостійно і розумно реалізувати себе в житті і забезпечити собі гідне існування. "Політична свобода є гарантом особистої свободи, але вона не може її замінити, а своєрідним показником наявності останньої є свобода слова" [Констан Б. Принципи політики Франції // Невичерпність демократії. Видатні діячі минулого і сучасного про вільне, демократичне суспільство і права людини : антологія. – К. : Український письменник, 1994. – С. 64]. Отже, засновники цього напрямку, відстоюючи ліберально-демократичну модель, виходили із саморегулюючих можливостей громадянського суспільства, в центрі якого – вільна і незалежна особистість, і відзначали можливість деструктивного впливу держави на суспільство. Саме політичні свободи людини лежать в основі запобігання зловживанням такою можливістю, а вже внаслідок цього держава може гарантувати такі свободи.

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ
valery.korabljova@gmail.com

ЄВРОМАЙДАН ЯК СИМПТОМ: ЗАПИТ НА ІДЕОЛОГІЮ

Дане дослідження має на меті аналіз суспільного руху в Україні кінця 2013 – початку 2014 року, маркованого позначником #Євромайдан. При цьому дослідницький акцент полягає у розгляді Майдану *не як політич-*

ної події, а як суспільного феномену інтерсуб'єктивного штибу зі значущими антропологічними конотаціями. Відповідно, йдеться не про розклад політичних сил, символічний капітал політичних акторів або переформатування геополітичної мапи світу. Ключове питання полягає в тім, що змусило обивателя, пересічного українця вийти із зони особистого комфорту та до яких соціальних наслідків це призвело. Ми виходимо із дослідницької настанови, що суспільно-політичні події є *пробним каменем* для соціально-філософських теорій. З одного боку, концепції, які ґрунтуються на узагальненнях конкретних подій, часто-густо є спекулятивними, потрапляючи в пастку індуктивних узагальнень ("Усі лебеді білі"). З іншого, соціальні теорії, надто дистанційовані від повсякденної реальності, ризикують бути схоластичними, у пейоративному витлумаченні даного поняття. Отже, варто повсякчас випробовувати наявні теорії реальними подіями, не поспішаючи винаходити нові.

Відмітною рисою Майдану–2013, що істотно відрізняє його від Майдану–2004, є *орієнтація на ідеї та цінності, а не на персоналії*. Політична культура громадян пострадянської України дотепер відзначалася нечутливістю до політичних програм різних політичних сил, компенсованою ірраціональними чинниками симпатії/антипатії до певного політичного лідера. Події 2004 року поділили українців на два табори прихильників конкретних політичних діячів, які *уособлювали*, персоніфікували два вектори розвитку – "прозахідний" та "проросійський". Заворушення кінця 2013 року були позначені відмовою протестувальників ставати під прапори будь-яких політичних сил та лідерів. Пізніше, коли акцент вимог було зміщено з євроінтеграції на перезавантаження системи влади в країні, наголошувалася важливість зміни не облич і персон на окремих посадах, а *переялд суспільної угоди в цілому* – принципів делегування влади народом в обмін на гарантії безпеки та важелів контролю над діями представників – так званих механізмів контр-демократії (П. Розанваллон). Показово, що українці, які стоять осторонь поточних подій, не долучаючись ні до протестувальників, ні до їхніх опонентів (т. зв. Анти-майдану), в якості ключового аргументу "неучасті" наводять відсутність "сильного лідеру" як головної запоруки успіху будь-якого руху. Це видається влучною ілюстрацією співіснування двох різних типів політичної культури – *патріархального*, зорієнтованого на особу керівника (домінантний тип в країні до 2013 року), та *активістського*, який передбачає розуміння правителя не як самодержця, чия воля закон, а як службовця, найнятого народом на найвищу посаду й підзвітного йому.

Зазначені події можуть бути витлумачені як *запит на ідеологію*, осягнуту як програма дії, система переконань, виражених у ціннісних судженнях, покликана зберегти або реформувати наявний суспільний лад (М. Селіджер). Як зазначає К. Гірц, ідеології є картами соціальної реальності та матрицями колективної свідомості. Постаючи синтезом цілерациональної та ціннісно-раціональної дії, ідеології задають цілісність соціальної реальності, надаючи сталості соціальному ладові. Після роз-

паду СРСР й дотепер символічна цілісність України залишається проблематичною, незважаючи на періодичні спроби герметизації даного простору через певну "національну ідею". Сталося так, що на макрорівні більш ефективними, легше капіталізованими (тобто такими, що дають більший символічний капітал політичним акторам) виявилися ідеологічні стратегії *фрагментації*, а не уніфікації (терміни Дж. Б. Томпсона), що працювали на розколювання символічного простору України. На мікрорівні відбувалася напівстихийна рецепція ліберальних ідеологем особистого успіху, що сприяло індивідуалізації українського суспільства, окремішності, збайдужілості людей одне до одного ("Моя хата скраю"). Наявний ідеологічний вакуум, а точніше, співіснування множинної мозаїки різнорідних ідеологем в символічному просторі пострадянської України призвели до ситуації суспільного клінчу, коли ніхто не знає, куди рухатися й що робити. За точним виразом Ф. Джеймсона, "безликі хазяї продовжують змінювати економічні стратегії, що обмежують наше існування, проте їм вже не треба виражати це в мовленні" [Jameson F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism // New Left Review. – 1984. – Vol. 146. – P. 65]. Виявилось, що руйнування ідеології призвело до панування де-факто альтер-ідеології – комодифікації і тотальної капіталізації. Спроби протидії означеним стратегіям актуалізували запит на інші ідеології, які ґрунтуються на запереченні вищої цінності грошей, наживи. Майдан-2013 є спробою випрацювання ідеології як "теоретично оздобленої мрії" (А. О. Приятельчук), і ця ідеологія виробляється практично, у режимі present perfect continuous.

Евристичним у даному контексті є витлумачення спільноти майданівців як "*трансверсального племені*" (Ж. Делез, Ф. Гваттарі) – позасуспільного утворення, що ламає усталений суспільний лад, намагаючись його реформувати, заново вибудовуючи соціальність. При чому ця соціальність вибудовується інтерсуб'єктивним чином, підтверджуючи теоретичні викладки феноменологічної соціології. Висхідною аксіомою є заперечення влади усталених інституцій "поза Майданом", що супроводжується спробами створення паралельних інституцій, які знеособлюються по мірі своєї інституціоналізації, проте ще зберігають слід *живої соціальності*. Інтенсивні інтерсуб'єктивні зв'язки створюють *простір довіри* (Ф. Фукуяма), руйнуючи інкапсульовану індивідуальність світу "пост" (у даному разі, пострадянського, накладеного на загальний контекст постіндустріального). Це постає парадоксальним ренесансом *комунітаристської ідеології Просвіти*, ілюстрацією ідеологеми "братерства" з відомого гасла Великої французької революції. Наліпки на одязі "Я – крапля в океані, що змінить країну" як візуалізації стратегії "теплого/холодного океану" є українським модусом ідеології комунітаризму, активно теоретизованої нині у розвиненому світі як альтернатива бездушній машині глобального капіталу (А. Етціоні, М. Гардт та ін.).

Зрештою, Євромайдан – це декларація "*тимотичного суспільства*" на протигагу суспільству *анемічному* (П. Слотердайк): суспільство,

здатне до обурення, є ліками проти байдужості й тотальної анемії світу споживання. Справжня межа пролягає не між Заходом і Сходом України, не між Європейським та Митним Союзом, як це часто подається у публічному дискурсі. Соціальний ефект Євромайдану як події – у зламі між *обитателем* та *громадянином* як пострадянськими соціальними типами.

О. М. Косьмій, канд. політ. наук, ст. викл., ІКВС, Київ
helen.suprunenko@gmail.com

КОНСЬЮМЕРИЗМ ЯК СКЛАДОВА ПОЛІТИЧНОЇ ДІЙСНОСТІ

Сучасні суспільні трансформації характеризуються посиленням ролі індивіда у політичному житті, що зумовлює зміну розуміння сутності і мети діяльності державних структур. Домінуючим стає принцип "держави для людини, а не людини для держави", формується споживацьке ставлення до політики.

Політичні аспекти консьюмеризму розкривали у своїх працях У. Беннетті, Р. Далтон, Дж. Карен. Серед вітчизняних науковців, варто відмітити роботи Н. Лікарчук, С. Пшизової, В. Торяника. Метою даної доповіді є аналіз основних причин виникнення консьюмеризму як складової політичної дійсності.

Слід відмітити, що термін консьюмеризм виникає у другій половині ХХ ст. На думку Я. Габріеля, консьюмеризм постає явищем надзвичайно складним і багатовимірним, а саме як: а) моральна доктрина для розвинених країн, б) ідеологія явного (наочного) споживання, в) економічна ідеологія глобального розвитку, г) політична ідеологія, д) суспільний рух на захист прав споживачів [Gabriel Y. The Unmanageable Consumer / Y. Gabriel, T. Lang. – Sage Publications Ltd, 2006. – Р. 8–9].

Консьюмеризм як політична течія означає, по-перше, споживацьку поведінку, мотивовану політично, тобто це ситуація, коли громадяни намагаються впливати на політичні партії, політиків, уряди, парламенти, організовуючи масові кампанії покупки або, навпаки, відмови від купівлі будь-яких політичних товарів чи послуг. По-друге, політичним консьюмеризмом називають політичну поведінку, або політичне споживання [Лікарчук Н. В. Політичний консьюмеризм як форма вияву політичної активності // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – 2010. – Вип. 7. – С. 160]. У нашому дослідженні ми будемо розглядати політичний консьюмеризм у широкому значенні, що передбачає його розуміння і як політично-вмотивованої споживчої поведінки, і як споживання політичних цінностей, ідей, рішень та державних послуг.

Формування політичного консьюмеризму пов'язане з розвитком виробництва, інформаційних технологій та становленням суспільства споживання. Останнім часом спостерігається примноження інформації та способів її передачі. Однак, не зважаючи на її доступність, засвоєння останньої вимагає значних витрат часу та інших ресурсів. Також зміню-

ється спосіб подачі політичної інформації, відтак аналіз нагальних політичних проблем підмінюється концентрацією уваги на персонах та обговоренні особистісних характеристик політиків. Політичні телепередачі починають оцінюються не з точки зору їх інформативності, а у категоріях "сподобалось – не сподобалось", "вражає – не вражає", а самі ці ток-шоу стають продуктами інформаційної сфери і розцінюються як товар, що продається на телевізійному ринку. Перетворення політики на об'єкт споживання означає те, що від неї чекають не стільки розв'язання реальних проблем, докорінних, переломних здійснень, скільки виробництво символів, що б надало унікальну політичну ідентичність учасникам суспільства, які фактично втратили політичну суб'єктність та вимушені у більшості випадків залишатися мовчазними спостерігачами та анонімними виборцями [Торяник В. М. Політичний консумеризм як результат маркетинга політичної боротьби в контексті послаблення партійного активізму // Вісн. нац. акад. ім. Я. Мудрого. – 2011. – № 9. – С. 248].

Більшість сучасних дослідників відмічають таку характерну тенденцію: на даний час політичні процеси розвиваються в напрямку занепаду політичних партій у тому класичному вигляді, в якому вони існували донедавна. Уже ускладнюється функціонування масових партій, а їх поділ за соціальними, класовими та іншими ознаками стає все більш розмитим. З іншого боку, практично в усьому світі знижується активність виборців, у зв'язку з тим, що партії більше не виражають інтереси значної кількості виборців, а відмінність між ними стає все менш відчутною [Там само. – С. 252]. При цьому, за результатами соціологічних досліджень, людина суспільства споживання є особою активно, товариською і виявляє інтерес до багатьох сторін життя [Зоська Я. В. Особливості споживацьких установок населення України за умов інформаційного суспільства // Соціальні технології. Актуальні проблеми теорії і практики. – 2011. – № 4(51). – С. 295], тому вона відтепер віддає перевагу не залученню до різних політичних структур, а особистій політичній боротьбі: участі у політичних акціях, що покликані вирішити конкретну соціально-політичну проблему і не передбачають єдності поглядів її учасників щодо інших суспільних питань. Консьюмеристи позитивно ставляться до таких дій, як вуличні демонстрації, але особливо вірять в ефективність індивідуальних зусиль у вигляді електронних звернень, петицій, політично вмотивованого споживання. Прикладом такої активності можуть слугувати навіть споживчі бойкоти, що передбачають політично вмотивоване обмеження споживання певних товарів або послуг. За своєю суттю вони є ненасильницькими методами протесту, що застосовуються у вирішенні різних соціальних і політичних проблем.

Другим підґрунтям політичного консьюмеризму є демократичні ідеї, а саме виборність органів державної влади. У межах представницької демократії громадяни обирають осіб для здійснення управлінських функцій. Посадові особи тут розглядаються як інструмент для забезпечення та поліпшення власного існування. Принцип суверенітету народу передбачає ставлення до політика як "слуги держави", якщо останній не

справляється з покладеними на нього функціями, то народ залишає за собою право висловити йому недовіру. Проводячи аналогію з ринком товарів та послуг, при демократичному політичному режимі громадяни мають можливість ніби "повернути" обраний ними товар. При феодалізмі та класичній монархії народ не міг змінити освяченого традицією главу держави, тому таке поняття як імпідмент не може функціонувати у недемократичних політичних системах.

Третьою причиною формування політичного консьюмеризму є критика бюрократії, яка наголошує на тому, що у більшості випадків державні чиновники зорієнтовані на вирішення власних інтересів, а також експансію надання ними державних послуг. З метою подолання недоліків бюрократичної моделі державного управління сформувалась концепція державного менеджменту. У межах вказаної концепції передбачається впровадження в діяльності органів державної влади принципів відкритої ринкової конкуренції, що перетворює політичну сферу у своєрідний ринок. Саме через цю аналогію економічного та політичного консьюмеризм прокрадається до сфери державного управління. Діяльність уряду починає оцінюватись з точки зору його результативності, ефективності та економності. Водночас, у державному секторі існують обмеження консьюмеризму і можливостей вибору. Зокрема, природа окремих державних послуг суттєво відрізняється від приватних, а саме тих, які передбачають відносини примусу: охорона правопорядку (міліцейське обслуговування, патрулювання), забезпечення соціальної безпеки та ін., а тому безальтернативно вимагає застосування затримання або арешту. Проте сучасне інформаційне суспільство передбачає розширення державних послуг та трансформацію способів їх надання. Електронні адміністративні послуги є перспективним видом електронної взаємодії між учасниками політичного процесу. Слід відмітити, що сам термін "послуга" передбачає процес не управління та керівництва, а власне споживання певних нематеріальних благ.

Підводячи підсумки, варто зазначити, що основними засадами виникнення політичного консьюмеризму є розвиток інформаційного суспільства, становлення демократичних ідей та критика бюрократії. Формування споживацького ставлення до політичної сфери призводить до руйнування партійних структур, індивідуалізації політичної активності, розуміння політичної сфери як такої, що спрямована на забезпечення функціонування соціуму.

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

ДІЯ ЯК ІНТЕРАКЦІЯ ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

Однією з найважливіших умов можливості дії як такої для Ганни Арендт є саме людська спільнота, тобто множина індивідів. Дія завжди конститує систему людських взаємовідносин та знаходиться й сама у

системі цих відносин. З усіх умов, які визначають особливості людського життя на землі, людська множинність є найбільш показовою у сенсі залежності людського існування та його несамодостатності. "Саме множинна людей, серед яких ми діємо, й вказує на залежність людського буття" [Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. – Eerdmans, 2008. – P. 215].

Тому, що ми ділимо цей світ й з іншими індивідами, ми ніколи не можемо передбачити наслідки нашої дії для всіх. Це саме те, що Арєндт називає спонтанністю дії, наслідки якої яскраво маніфестуються через людську плюральність як умову можливості дії взагалі. Саме із-за множини людей дія й набуває ознак незворотності та непередбачуваності, що по суті, тотожно до ідеї залежності людського існування. Лише Бог є досконалим та уособлює в собі все, що є, було і може бути, а людина ж є лише похідною від Бога, а тому недосконалою за суттю.

Спонтанність дії та її непередбачуваність є причиною спроби підмінити дію виконанням та фабрикуванням у західній філософській думці. Іронія цієї ситуації полягає у тому, що людина відчуває себе найменш вільною, коли діє, хоч й основним стрижнем дії як такої завжди є свобода: "Людина відчуває найбільший ліміт свободи в активності, суттю якої є свобода" [Arendt H. The Human condition. – Chicago, 1958. – P. 234]. Перебуваючи в опозиції до тенденції західної думки, Ганна Арєндт вбачає основну причину подібних закидів у ототожненні незалежності та свободи. Незалежність як повноцінна відокремленість та самодостатність людини не узгоджується з людською плюральністю. Для Арєндт визнання людської множинності як умови дії автоматично є й визнанням людської залежності: "Якби незалежність та свобода були тотожними, то жодна людина не була б вільною, оскільки незалежність передбачає домінування. Ніхто не може бути повністю незалежним, бо люди, а не людина живуть у світі" [Ibidem].

По суті, для Арєндт незалежність є атрибутом одного лише Бога: "У політеїзмі Бог при всій могутності не може бути незалежним і лише у монотеїзмі можна говорити про тотожність свободи та незалежності" [Ibidem]. Спроби ж досягти незалежності за умови множини людей у світі приречені на поразку. Більш того, вони можуть призвести до двох небажаних наслідків, про які нам завжди нагадіє історія. Мова йде про негачію інших як це мало місце у тоталітарних системах ХХ сторіччя або блокування реальності як у стоїків.

Так, дія, ініціювання нового, є здатністю актуалізувати людську свободу, проте парадокс полягає у подальшій неконтрольованості наслідків такої актуалізації як маніфестації недосконалості людської природи та залежності від Бога. Проте для Арєндт свобода не є тотожною з самодостатністю людської природи, свобода існує за умови залежності людського буття. Ганна Арєндт знаходить спосіб примирити здатність людини до ініціювання нового та неспроможність контролювати

наслідки дії, а саме, незваротність дії може бути виправдана прощенням, а непередбачуваність обіцянкою.

Оскільки люди, а не людина живуть у світі, тому ніхто не може бути певний у наслідках своїх дій та не може повернути час назад та виправити помилки. Діяч ніколи не здатен вгадати як саме відреагують на його дію інші, з ким він живе у суспільстві. Для західної думки саме у цьому й полягає слабкість концепту людської плуральності, яку необхідно замінити на людську незалежність один від одного. Проте для Арендт людська плуральність є умовою, на основі якої життя дається людині на Землі, а тому людина має її прийняти, апелюючи до вміння прощати та обіцяти.

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

МУЗИЧНЕ ВИКОНАВСТВО ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПЕРФОРМАНС

Проблема перформативної природи соціальності все частіше стає предметом досліджень у соціальних науках, вийшовши далеко за межі мистецтвознавчих дискусій. Яскравим свідченням цього є виникнення на межі тисячоліть чималої кількості теорій перформансу як теорій суспільства. Серед них – концепція культурної прагматики Джеффрі Александера, згідно з якою будь-який перформанс можна розглядати як соціальну подію. У цьому сенсі перспективним видається дослідження соціальних аспектів музичного виконавства, яке за своєю природою є соціальним феноменом, адже передбачає наявність автора, публіки та виконавця-медіатора. Спираючись на положення теорії культурної прагматики Дж. Александера, у цій роботі робиться спроба проаналізувати музичне виконавство як явище соціального перформансу.

Згідно з Дж. Александером, дії є перформативними за умови, якщо вони можуть розумітися як такі, що сповіщають смисл аудиторії [Alexander J. C. Performance and Power // Culture. – 2005. – Vol. 20, № 1]. Кожний соціальний перформанс визначається наявністю наступних шести елементів: колективних уявлень, акторів, аудиторії, засобів символічного виробництва, мізансцени та соціальної влади. Соціальний перформанс, на думку Дж. Александера, має за свою основу діяльність, що нагадує ритуал. Тому соціальний перформанс у даній концепції не є виключно феноменом ХХ століття. Музичне виконавство як перформанс, таким чином, також. Незважаючи на те, що вперше термін перформанс було вжито для визначення твору-дійства американського композитора Джона Кейджа "4'33" у 1952 році, перформативність характеризує не лише практику музичної композиції та виконавства ХХ століття, коли відбувається процес переходу від традиційного до перформативного мистецтва. У цей час в академічній музиці "... загальна музична свідомість стає виконавською..., адже виконавство перетворюється на

центр музичного життя, посуваючи твір-opus на другий план. Твір перетворюється лише у привід інтерпретації виконавства" [Мартынов В. И. Зона opus posth, или Рождение новой реальности. – М. : Классика-XXI. – С. 186]. Про музику як перформанс можна говорити із часів зародження композиторської музики у Новий час, коли остання починає розумітися як універсальна мова почуттів, а музичний твір – як "висловлювання, що обов'язково має бути почутим і сприйнятим адресатом-сухачем" [Там же. – С. 91]. У цей час музика перетворюється із простору перебування універсуму на повідомлення зі змістом.

На відміну від музики "res facta", музики докомпозиторської, що базувалася на принципі бриколажу і мала суто прикладний характер, композиторська музика створює нову реальність і трансформує існуючий простір у якісно новий, естетичний, переміщуючись зі сфери сакрального у світське життя. Така зміна статусу музики приводить до персоналізації музичної творчості, тобто до появи авторства, обумовленого винайденням друкарського верстата, гомогенізацією суспільства і як наслідок, відчуженням індивіда від колективного світогляду. Винайдення друкарського верстата сприяло також і тиражуванню музичних творів, що уможливило їх розуміння як *системи колективних уявлень* – необхідний сутнісний компонент соціального перформансу, його сценарій. Саме музичний текст фіксує ті змісти, які композитор прагне сповістити аудиторії шляхом відтворення тексту. *Актор* – виконавець – і є тим посередником, який намагається шляхом латентної комунікації із композитором через музичний текст упродовж гри донести закладені у творі змісти *аудиторії*. Остання же становить третю складову поняття соціального перформансу. Так, не зважаючи на сучасну кризу принципу публічності, який виявляється в ускладненні взаємостосунків автора і публіки у просторі академічної музики, музичний перформанс все одно передбачає наявність слухачів. Хоча Шенберг був певним того, що публіка є першим ворогом для музики, виконавець завжди виконує музику для когось, а автор прагне знайти свою аудиторію. Проблема публічності полягає не у відсутності публіки, а у зміні якості сприйняття публікою академічної музики, у появі у слухача відчуття, що він чогось не розуміє через руйнацію принципу лінійності та партитури в музиці, появу атональної музики, мінімалізму, модифікацію принципу композиції.

Сучасний композитор все одно продовжує спроби завоювання своєї публіки. Для цього він потребує *засобів символічного виробництва* – четверту складову перформативності музики. Найголовнішим засобом постає музичний інструмент або голос. Окрім того, можна виокремити також місце зустрічі виконавця та аудиторії, зовнішній вигляд виконавця. Сьогодні із появою альтернатив у способах фіксації і передачі музичної інформації місцем зустрічі виконавця та слухача не обов'язково має бути концертна зала. Так, можна бути віртуальним відвідувачем концерту у режимі online, або слухати музику в аудіозапису. Загалом це немає жодного значення, адже у будь-якому випадку створюється ефект одно-

часності, відчуття "творення музики разом" [Schuetz A. Making music together: a study in social relationship // Social Research. – 1951. – Vol. 18, No. 1. – P. 76–97] у виконавця та аудиторії.

П'ятим необхідним компонентом музики як соціального перформансу є *мізансцена* – практика виконання, стиль виконання загалом та режисура конкретного перформансу. Практика виконання залежить від характеру виступу, типу слухачів та реакцій публіки упродовж виступу. Так, відмінними будуть музичні перформанси у концертній залі, на камерній сцені та у парку, адже їхня "сценографія" відповідатиме різним цілям та орієнтуватиметься на різну аудиторію з метою розкриття задуму автора або виконавця-співавтора. Виконання же поставленого завдання – трансляція смислів – забезпечується останньою шостою його характеристикою – *соціальною владою*, що досягатиметься шляхом єдності усіх складових соціального перформансу. Соціальна влада постає найперше як репутація виконавця, створена його талантом та новими соціальними медіа. Водночас підтримка з боку держави або спонсорів також впливатиме на соціальну ефективність музичного перформансу.

Отже, музичне виконавство як динамічний вимір музики, що виносить її за межі свідомості композитора або партитури, було проаналізоване з позицій культурної прагматики Джеффри Александра. Зважаючи на те, що усі сутнісні складові соціального перформансу є характерними і для феномену музики, музичне виконавство можна визначити як соціальний перформанс у межах концепції Дж. Александра.

**Ю. Г. Малинка, канд. філос. наук,
П-ХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький
Y_Malynka@ukr.net**

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА ЗАКОНОМІРНІСТЬ БУТТЯ СОЦІУМУ

Дослідження проблем громадянського суспільства є вельми продуктивним у контексті аристотелівської та боденівської традицій.

У межах боденівської традиції громадянське суспільство пов'язане з будь-якою державою та є її творцем, має як позитивні, так і негативні якості. У межах аристотелівської традиції громадянське суспільство пов'язане з демократією або правовою державою, держава є творцем громадянського суспільства, і громадянське суспільство має виключно позитивний образ.

Розвиваючи аристотелівську традицію, І. Пасько та Я. Пасько у своєму виданні "Громадянське суспільство і національна ідея" так тлумачать термін "громадянське суспільство": "громадянське суспільство – це цілісна сфера громадянського життя суспільства, що є відносно самостійною від державних інституцій і механізму державної влади. Громадянське суспільство – це унікальна система взаємодії суспільних індивідів,

соціальних груп, верств і прошарків, що збалансовує вектори своїх складових, виявляючи рівнодіючу безліч індивідуальних і групових прагнень та сподівань. Не держава повинна визначати спільний знаменник суспільних аспірацій, бо вона принципово нездатна виконувати ці функції і може лише імітувати цей процес, а, навпаки, громадський лад своїм функціонуванням об'єктивно відтворює суспільні імперативи політичної системи, одночасно обумовлюючи становлення таких державних форм, які були б спроможні адекватно реагувати на об'єктивні інтереси суспільства. Громадянське суспільство – це певне соціальне відображення ринкової системи, відображення, яке імперативи ринку чарівно перекодовує на формули свободи, а формули свободи – у соціальні імперативи демократії" [*Пасько І. Т. Громадянське суспільство і національна ідея. (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси) / І. Т. Пасько, Я. І. Пасько. – Донецьк : ЦГО НАН України, УКЦентр, 1999. – С. 46].*

Л. Мамут розуміє громадянське суспільство як одну із фундаментальних закономірностей буття соціуму, що позначає утворення суспільних структур і процесів, які є незалежними від держави і її органів, громадянське суспільство притаманне для будь-якого стратифікованого суспільства і кожного разу виступає в певній конкретно-історичній формі [*Мамут Л. С. Гражданское общество и государство: проблема соотношения // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 96].*

В. Барков, Т. Розова, О. Пищуліна в книзі "Відносини між державою і громадянським суспільством" указують на те, що громадянське суспільство опредмечується у відповідних громадянських інститутах, має власний устрій, зовнішню форму існування у вигляді різноманітних за своїм конкретним спрямуванням об'єднань індивідів. Серед цих інститутів – сім'я, церква, приватні чи колективні підприємства, комерційні організації, об'єднання за інтересами, профспілки, органи громадської самодіяльності, громадські організації, політичні партії, недержавні засоби масової інформації. Вони підкреслюють, що головною ознакою цих інститутів є те, що вони утворюються не державою, а самими індивідами. Реальне функціонування цих інститутів є показником громадянської зрілості суспільства, рівня його самосвідомості, усвідомлення власних потреб. Серед інститутів громадянського суспільства вони виокремлюють політичні партії та рухи, оскільки вони є своєрідною "перехідною ланкою" від інтересів громадянського суспільства до здійснення державної влади. З одного боку, діяльність політичних партій спрямована на сферу громадянського суспільства, у якому акумулюються політичні настрої та сподівання населення, а з іншої – на здобуття державної влади і важелів управління в загальнонаціональному масштабі для здійснення політичних настанов та програм, що стосується відтоді безпосередньо проблематики функціонування політичної системи [Відносини між державою і громадянським суспільством: матеріали "круглого столу", 19 листопада 2003 р. / [ред. кол. В. Ю. Барков та ін.] ; Національний ін-т стратегічних досліджень. – К., 2003. – С. 10].

Ф. Рудич виділяє такі основні параметри, які розкривають сутність громадянського суспільства: у політичному відношенні формою існування громадянського суспільства є демократія: діють механізми загальних і рівних виборів, розподілу функцій влади, примат права; в економічному – громадянське суспільство є системою ринкового типу, основа якої – приватна власність; з точки зору соціальної структури для громадянського суспільства характерна багатоманітність соціальних груп і прошарків, проте соціальною базою є середній клас; у духовному плані громадянське суспільство характеризується плюралізмом ідей і думок, толерантністю, критичним ставленням до дійсності, раціоналізмом і гуманізмом.

Він також визначає функції громадянського суспільства: функція адаптації (ідеться про корекцію процесу функціонування держави мирними, легітимними засобами); функція ціледосягнення (досягнення консенсусу в суспільстві); інтегративна функція (створення необхідних економічних, політичних, культурних умов для саморозвитку різноманітних і різнорівневих суб'єктів); функція відновлення структури і зняття соціального напруження [Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії: монографія / [наук. ред. А. І. Кудряченко]. – К. : НІСД, 2007. – С. 35].

Отже, громадянське суспільство являє собою систему забезпечення життєдіяльності політичної, економічної, соціокультурної і духовної сфер, їх відтворення і передачі цінностей від покоління до покоління.

**О. С. Мантуров, канд. филос. наук,
УРФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия**
oleg.manturov@urfu.ru

АНТИРЕДУКЦИОНИСТСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Актуальность данного доклада объясняется той парадоксальной ситуацией, которая складывается в последнее время в социально-гуманитарном знании. С самого момента становления одной из основных целей данного комплекса наук было объяснение и понимание социальной действительности. Сама действительность снабжала науку эмпирическим материалом, который следовало изучить, систематизировать и выстроить некие парадигмы, на основании которых можно было бы очертить контуры грядущих социальных изменений. В последние несколько десятков лет ситуация меняется коренным образом – динамика социальности во много раз превосходит динамику становления социального знания. Наука же продолжает "по инерции" заниматься привычными исследованиями действительности, не задумываясь о том, что сама социальная действительность меняется как в ходе самого исследования [об этом достаточно написано у Б. Латура: *Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества.* – СПб. : Изд-во Европейского университета, 2013], так и в ходе социального процесса. Используемый методологический аппарат, основан-

ный на том или ином типе редукционистского анализа, зачастую не оправдывает надежд: он не смог предсказать ни политический кризис в Украине, ни арабскую весну, ни экономические кризисы последних лет (справедливости ради надо заметить, что происходят они намного реже, нежели их прогнозируют ученые всех мастей).

Способы изучения социальной реальности в той или иной мере базируются на картезианской традиции. Субъект-объектная схема изучения, составляющая основу таких классических оппозиций социальных наук, как "универсальное-партикулярное", "коллективное-индивидуальное", "макросоциальное-микросоциальное" и т. д., в настоящий момент себя не оправдывает. Исследования социальной реальности неизбежно оказываются в ловушке самодетерминированности структуры и действия (события, генезиса), когда, например, действие мыслится по образу и подобию того, что оно было призвано обосновать, и наоборот. В таких случаях мы либо получаем уже готовым и принадлежащим действию все, что пытаемся объяснить с помощью структурного метода, либо оставляем в стороне генезис, ограничившись только сферой структурных условий. Оказывается, что структура, будучи условием действия, мыслится в связи или в соответствии с действием. Структура обосновывает возможность действия, но сама структура получает оправдание, поскольку действие представляется в качестве структурированного.

Выход из этого замкнутого круга связан с признанием современной социальной наукой методологических принципов антиредукционистской установки. На смену классической диалектике части и целого (субъективного и объективного) приходит представление о взаимосвязи в процессе структурирования общества виртуального и актуального. Одним из первых эту тему затронул А. Бергсон.

Бергсон выделял два типа множественности: множественность количественную, трансцендентальным условием которой выступает пространство, и множественность качественную, неисчислимую, трансцендентальным условием которой выступает время. Количественный и качественный аспекты в теории множественности связываются Бергсоном с критериями субъективного и объективного порядка: "Мы называем субъективным то, что нам представляется сполна и адекватно известным, объективным же – то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений" [Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Творческая эволюция. Материя и память. – Минск : Харвест, 1999. – С. 737]. В объективном все актуально, реализовано это или нет. Объект делим нашими ощущениями, но он не изменяет своей природы, то есть всегда и неизменно актуализирован. Качественное же многообразие, которое относится к проявлениям субъективности, также подвергается делению, но при этом изменяет свою природу, пребывая тем самым в состоянии виртуальности. Субъективность находит себя в движении через виртуальное к своей актуализации.

Если рассматривать сферу виртуального в русле "возможности и действительности", то стоит отметить, что виртуальное – некий промежу-

точный уровень между этими полюсами. Виртуальное не есть действительное, так как оно еще не актуализировано, но вместе с тем виртуальное – вполне себе реально, ведь реальность наполнена субъективными смыслами и репрезентирует себя сквозь призму взгляда человека. Виртуальное противостоит лишь актуальному: при этом надо избегать придания актуальности тем элементам социальности, которые ею не обладают. В то же время это не означает, что мы должны лишать эти элементы и отношения статуса реальности. В виртуальном сливаются воедино актуализирование, дифференцированность, интегрированность, решение. Актуализироваться – значит дифференцироваться, согласно самой природе виртуальности. Дифференциация в свою очередь – это локальная интеграция, локальное решение, соединяющееся с другими решениями в единую систему. Актуализация таким образом – это формирование внутренней среды, решение некой задачи по формированию системы.

Как один из примеров такой современной антиредукционистской теории могу привести теорию, разработанную Т. Дюрбергом. Если мы будем рассматривать сферу социального сквозь призму его "онтологии возможностей", то политическое предстает перед нами актуализированием этих возможностей, которыми они структурируют само время и социальное пространство. Социальность есть результат случайного: "актуальное является случайным напротив своих потенциалов" [*Torben bech Dyrberg. Diskursanalyse als postmoderne politische Theorie // Das Undarstellbare der Politik. – Wien : Turia + Kant, 1998. – S. 23*], что лишний раз обращает внимание на свободу как возможность возможного. Актуальное в структурах социальности – это реализация возможного: "Актуализирование, как становление возможного через решения, является специфической артикуляцией этой или той возможности – и вместе с тем уничтожением другой возможности" [*Ibid. – S. 30*]. Социальное в "онтологии возможностей" предстает перед нами результатом двух процессов – реализации одних возможностей и блокады всех остальных. Социальное по Дюрбергу – это хранилище безграничных вариантов, одни из которых путем актуализирования будут фиксироваться как структуры социальности. Другие же не будут, останутся на уровне нереализованных возможностей, предположений, что впрочем не делает их нереальными или невозможными (и тем более не-социальными).

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

ПРИРОДА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ В. ЗОМБАРТА

Среди первых философских работ, в которых системно и последовательно осмысливается проблема интеграции искусства, науки, промышленности и бизнеса, следует выделить исследование немецкого философа

В. Зомбарта "Художественная промышленность и культура" (1908). В отличие от доминирующего в то время критического отношения к художественной промышленности, В. Зомбарт искал аргументы в её защиту.

Пытаясь найти "корень зла" понятия художественной промышленности, В. Зомбарт исследовал специфику синтеза значений тех слов, из которых оно состоит. Термин, используемый в немецком языке для обозначения художественной промышленности – *Kunstgewerbe* – складывается из слов "искусство" (*Kunst*) и "промысел"/"промышленность" (*Gewerbe*). Во французском языке аналогом этого понятия является термин "*arts appliqués*" ("прикладное искусство"), обозначающий ту сферу, где "прекрасное соединяется с полезным" [*Зомбарт В. Художественная промышленность и культура // Буржуа. – М., 1994. – С. 344*]. Смысл одного и другого термина кроется в обозначении поля интеграции сфер искусства и практической утилитарной деятельности человека. Нарушение границ неприкосновенности искусства как сферы неутилитарной деятельности и творчества – это главный упрек, предъявляемый к художественной промышленности. В результате, теряются критерии в проведении различия между "произведением искусства" (продуктом искусства) и "художественным изделием" (продуктом художественной промышленности).

Любая попытка сохранить чёткую границу между сферами искусства и промышленности, согласно В. Зомбарту, оборачивается аристократической или аскетической утопией. Вместо того, чтобы холить и лелеять подобного рода утопическую веру, немецкий философ предлагает воспользоваться одухотворяющей силой искусства на практике и преобразить с его помощью сферу промышленности и предпринимательства. Однако В. Зомбарт при этом подчёркивает необходимость сохранения меры в проникновении искусства в сферу промышленности. Поэтому в своей работе он выделяет особый параграф для рассмотрения проблемы "границ художественной промышленности", где вскрывается "опасность слишком обильного художественного производства" [Там же. – С. 383–384].

Такого рода опасения немецкого философа созвучны тем мыслям, которые спустя тридцать лет артикулировали представители Франкфуртской школы. Однако, если В. Зомбарт ещё пытался найти оправдание художественной промышленности в определённых границах её развития и употребления в социальной реальности, то в философии Франкфуртской школы опасения В. Зомбарта относительно негативных последствий чрезмерной и безвкусной эстетизации промышленной продукции сменились констатацией повсеместного наличия этих последствий.

Фиксируя негативные аспекты развития художественной промышленности, немецкий философ попытался обосновать необходимость существенной проработки этого концепта. Он не отрицал, что искусство в этой сфере радикально трансформируется по своей сути, решая ути-

литарные задачи. Однако В. Зомбарт подчёркивал, что если определить и попытаться сохранить границы применения художественной промышленности, то останется и свободное от неё пространство для искусства за рамками этой сферы. Возможное поддержание существования искусства в свободном от утилитарных задач пространстве не должно опровергать шанс развития искусства и по другую сторону границы. Переступив эту черту, художник не убивает свой творческий потенциал, но становится другим. Поэтому и возврат назад в принципе невозможен. Но гарантия выхода за рамки утилитарных задач есть условие расширения горизонта мировоззрения художника, что позволяет ему возвращаться в сферу художественной промышленности с новым видением и пониманием тех задач, которые ему предстоит решать. Собственно существование границы между искусством и художественной промышленностью только и делает возможным развитие последней.

Сегодня многие могли бы назвать В. Зомбарта утопистом в своей вере в возможность существования такого рода границы. Вместе с тем, осознавая всю трагичность последствий развития художественной промышленности, он своеобразным образом призывал соотечественников на какое-то время стать дикарями или детьми, чтобы не превратиться в эстетов. Именно отношение эстета к действительности, его желание окружить себя по собственному вкусу "устроенной красотой" во всём и везде приводит к повсеместной эстетизации окружающего мира. Рутинные и незначительные вещи становятся обременёнными украшениями, которые нарушают и разрушают естественную органичность и гармоничность формы. Очевидно, "красота и уют редко уживаются друг с другом", превращая людей в "рабов своей обстановки" [Там же. – С. 386]. Единственным выходом из подобной ситуации оказывается преодоление эстетизма на пути к "гармоничному сочетанию всех индивидуальных сил" [Там же].

В современном мире этот призыв В. Зомбарта звучит как никогда актуально. Не уповая на возможность возвращения к чистому искусству и ремесленному труду, реализуя проекты английских художников и мыслителей Дж. Рёскина и У. Морриса, В. Зомбарт со всей философской критичностью подходит к описанию того, что есть и чем может стать художественная промышленность. Определение, которое он предлагает, отражает искреннюю веру в будущее преобразование художественной промышленности в "...программу, лейтмотив, максимум следующего содержания: объединить отдельные виды человеческой деятельности – художественное творчество и производство потребительских благ – в одно целое" [Там же. – С. 347]. Эта программа должна обеспечить "соединение полезности предмета и прекрасной формы" [Там же], но в границах, которые устанавливают общество и природа для преодоления превращения человека в эстета и предотвращения разрушения гармоничных форм самой природы.

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ГЕРОІВ І ГЕРОЇЗМ В МІФОЛОГІЇ

В історії розвитку філософської думки є певний досвід дослідження героїзму, котрий має соціальний сенс, впливаючи на свідомість і поведінку особистості, зазнаючи змін у розумінні змісту людської величі впродовж тисячоліть. Кожному історичному відрізку існування людства властива своя "галерея героїв", яка певним чином репрезентує саму епоху наступним поколінням, висвітлює її культуру та соціальні норми.

Героїзм має глибоке історичне коріння. Міфологічному герою надаються надможливості, прихильність богів та здатність здійснювати подвиги заради людства. Особливий образ героя, який є невід'ємною частиною кожної національної культури, сформований багатовіковим досвідом попередніх поколінь, що зберігається в колективному несвідомому і притаманний кожній особистості. Являючи собою типізовані образи, міфологічні герої створюють основу для виникнення особливих "ментальних утворень", характерних для певної епохи, що визначають напрями розвитку майбутнього нації. "Основна функція міфології полягає в символіці, яка захоплює людський дух вперед, на протигагу іншим низьким людським фантазіям, які прив'язують нас до минулого". Вперше герої з'явилися в народній творчості: міфах, казках, билинах тощо. Характер таких героїв виражає особливості менталітету народу. Міфологія кожного народу на стадії її становлення та розвитку є саме тією рушійною силою, через яку відбувається формування основних життєвих принципів, цінностей, настанов.

Героїчний міф як ідеологічно маркована розповідь, що претендує на статус істинного уявлення про події минулого, сьогодення та майбутнього, є необхідним і в багатьох випадках творчим компонентом суспільної свідомості. Він не може задовольнятися лише раціональними аргументами, тому міфологічна інтерпретація подій та прогнози на майбутнє завжди затребувані.

Міф виступає засобом пояснення та усвідомлення дійсності, що робить її більш доступною для розуміння. Співставлення структури і змісту героїчних міфів наводить на думку, що "...із самої взаємодії між цими описами вимальовується одна й та ж сама драма, яка, схоже, лежить в основі всієї групи героїчних історій, як язичницьких, так і християнських".

Кожен народ має власних міфологічних героїв. героїзм у Давній Греції був явищем не лише божественним, а й природно-людським. Героями виступали не тільки боги та їх нащадки, а й звичайні люди (Прометей, Ахіллес, Тесей), що гинули за Вітчизну або ставали тираноборцями.

У грецькому героїчному міфі цього періоду виділяють два типи героїв: "локальний герой" досягає блага для всього народу й перемоги над

своїми особистими ворогами; "усезагальний герой" покликаний розкрити таємницю Бога, яка вміщує в собі всезагальний зміст (він переступає через локальні завдання і, перебуваючи у взаємозв'язку з Богом, досягає космічного триумфу).

Першими відомими європейськими героями були нащадки олімпійських богів і смертних людей (Персей, Геракл тощо). Вони займали проміжне положення між безсмертними могутніми богами та простими людьми, перевершуючи останніх силою. Природа героїчного вчинку в цей період зв'язувалася міфологічною свідомістю не просто з надприродними здібностями героїв, а, перш за все, з їх рішучістю, здатністю ризикувати, приносити себе в жертву заради високої мети. Саме такі якості відрізняють давньогрецьких героїв як від богів (для них немає нічого неможливого й складного), так і від звичайних людей.

Міфічний герой покликаний впорядкувати життя, внести до нього справедливість, міру, закон усупереч древній стихії та дисгармонії. Він наділяється зазвичай непомірною силою та надлюдськими можливостями. У цей період "героїзм" розглядається по-різному. Ранній героїзм визначається боротьбою з чудовиськами, для пізнього характерний герой-інтелектуал. Але, попри всі відмінності, вони однаковою мірою безкінечно страждають, як Прометей; виконують непосильну для людини роботу, як Геракл; борються та піддаються випробуванням, як Персей.

Широке поле для соціально-філософського дослідження являє собою міфологічна творчість інших народів. Особливість кельтських міфів полягає передусім у тому, що в них мова йде про героя, а не про богів. Чільне місце серед героїв кельтської міфології посідає безстрашний Кухуліна. Сказанням про короля Артура та його лицарів притаманний істинний історико-героїчний характер, який має міфологічне підґрунтя. Серед видатних героїв скандинавських міфів виокремлюється Тор, котрий виступає культурним героєм та захисником людства. Скандинавські міфи створюють складний візерунок обставин, які не залежать від смертних та богів і міфологізують фізичну силу – основну зброю північного героя.

Інший погляд на світ відображений у слов'янській міфології, де людина не виділяється з навколишнього середовища, а природа наділяється людськими властивостями. Особливість слов'янського міфологічного героя, порівняно з давньогрецьким та скандинавським, пов'язана з відмінністю історичного розвитку слов'ян. Виняткового значення набувають у слов'ян билини, герої яких стають в один ряд з героями в інших міфологічних системах. Ілля Муромець, Мікула Селянинович, Вольга та інші герої сприймаються не лише як особистості, що мають відношення до певної історичної епохи, а насамперед як захисники та епічні герої. Образ давньослов'янського героя асоціюється із справедливістю та почуттям обов'язку, беззаперечної правди. Такі герої наділені магічною силою, тісно поєднані з природою, що робить їх непереможними. В образі давньоруського богатиря проглядаються шановані народом високі

моральні якості, котрі притаманні герою. "Герої усних культур повинні легко зберігатися в колективній пам'яті, тому вони, як правило, велетні з надприродними здібностями. Усні герої мають типові характери, позаяк надмір індивідуальних деталей може перевищити місткість колективної пам'яті й не є істотним для життя спільноти, аби краще запам'ятовуватися, усні оповіді про героїв, як правило, сповнені драматичних конфліктів, суперництва та боротьби".

У російських та українських казках сформований образ двох типів героїв: герой-дурень та герой-хитрун. Обидва ці героїчні образи мають міфологічне походження. Найбільш чітко такі героїчні типи стали створюватися, коли окремі риси ментальності народу почали чітко визначатися. Так, для росіян більш характерним є образ ледачого Івана-дурня, якому просто казковим чином щастить. А українцям більш притаманний образ сильного, розумного, хитрого Котигорошка чи Івасика-телесика, які здійснювали героїчні вчинки, не маючи особливої фізичної сили та величі, лише за допомогою гострого розуму та кмітливості. На відміну від інших міфів, українським притаманна особлива природність, зв'язок героя з землеробством чи скотарством.

У китайській філософській традиції важливим елементом є культ предків, що також передбачає шанування міфічних героїв давнини, які виступають великими благодійниками людства. Даоси вбачали в герої праведника та носія істинного знання, що існує в певному універсумі. Соціальним ідеалом Конфуція є людина, яка наділена гуманністю та почуттям обов'язку. Такими чеснотами філософ наділяє мудреців, героїв та правителів.

Отже, уявлення про героїв і героїзм формуються з найдревніших часів та сприяє консолідації суспільства, піднесенню національного духа.

Д. С. Мірошніченко, асп., Інститут вищої освіти НАПНУ, Київ
dmitriy.miroshnichenko@aol.com

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ СУЧАСНИХ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Останнім часом в Україні поживали дискусії стосовно суспільної відповідальності інтелектуальних еліт. Десять років по тому, як в часописі "Критика" було опубліковано знаковий есей Ярослава Грицака "Ігри з кочергою: всерйоз і по-українськи" – драматичний стан справ не зазнав суттєвих змін: українським інтелектуалам бракує усвідомлення себе як впливової соціальної групи з винятковими атрибутами, а культура і наука знаходяться в ізоляції, існуючи, зазвичай, "всупереч". Однак, погоджуючись із міркуваннями Вацлава Гавела у його влучній статті "Відповідальність інтелектуала", на нашу думку, маємо ще раз поставити собі на меті таке тривіальне питання – ким-таки є той інтелектуал, та

чи є саме поняття "інтелектуал" просто синонімом більш звичного для нас поняття "інтелігент".

З-поміж достатніх підстав для такого розрізнення, на нашу думку, окремо слід відзначити вже непоодинокі публікації з подібною проблематикою, переклад основоположних текстів та зустрічі на вітчизняних теренах з представниками вже певною мірою сталої групи західноєвропейських інтелектуалів, а надто – французьких, – групи, що є специфічною хоча б з огляду на те, що постійно артикулює свої інтереси всередині власної держави, однак наділяє вагомим значенням і будь-якого роду інтеракції із світом зовнішнім. Тут можна згадати хоча б нещодавні дискусії з відомими філософами, інтелектуалами сучасності: П'єром Розанваллоном, Венсаном Декомбом, Хансом Ульріхом Гумбрехтом та іншими.

Численні зустрічі інтелектуальної еліти останніх років, з-поміж яких слід відзначити дискусію за темою "Чи готові українські інтелектуали брати відповідальність за події в Україні?" 2011 року, що відбулася у Львові, круглі столи "Самоідентифікація української інтелігенції в процесах демократичного розвитку", проведений в Донецьку та "Інтелектуали у сучасному світі: український контекст", проведений у Києві в 2013 році – зазвичай у виступах, або послугуються тим чи іншим соціокультурним кліше, або просто схильні до синонімічного використання запропонованих до розгляду понять.

Дійсно, розмірковуючи про інтелектуалів як таких, першими на думку спадають інтелектуали у Франції, адже минуле століття перетворило їх з відприкметникового означення людини розумової праці у надбання новітнього історико-філософського опису, поширившись як ім'я загальне по всьому світові. Поворотною точкою прийнято вважати так звану справу капітана Дрейфуса, спростування звинувачень в адресу якого відобразились, наприклад, у січні 1898 року в відомому відкритому листі Еміля Золя "Звинувачую" ("J'accuse"). Проти несправедливого, на їх думку, суду тоді виступило безліч письменників, філософів, журналістів. Через численні звинувачення й суперечки країна подала розколоту надрвою, однак вже такою, де була відчута повною мірою вага суспільної думки.

Загалом, використання двох вищезгаданих термінів було залежним від історичного періоду, культурного регіону й багато в чому усталеного слововжитку в тій чи іншій мові. Провівши хоча б невелике дослідження з історії понять, ми дійдемо висновку, що говорити про статус "української інтелігенції" не є доречним, а скоріше слід сподіватись на ствердження соціальної групи за назвою "інтелектуали", діяльності якої окрім самої декларативності не бракувало б вмінь та сил спрямовувати суспільну думку, бути взірцем для небайдужої нації, особливо в переломні історичні моменти. Уявлення про "інтелігенцію" ж, що відіграла непересічну роль в історії Росії та ще довго буде залишатись предметом для дискусій і досліджень, слід скоріше пов'язувати лише з російським дореволюційним періодом та не переносити на наше сьогодення.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОГЛЯДУ ХРИСТИЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ НА БАГАТСТВО У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Епоха Середньовіччя являє собою найважливіший етап у формуванні сучасного капіталістичного розуміння феномену багатства. З повною впевненістю можна стверджувати, що саме в Середні століття почало формуватися європейське розуміння господарчої діяльності та її ролі у житті людини. Середньовіччя заклало засади майбутнього "духу капіталізму". Ідеї Реформації є логічним продовженням більш ніж десятивікового розвитку світогляду жителів Європи. Цей розвиток зазнавав впливу античних, та насамперед пізньоантичних джерел, але ключовий та визначальний вплив на нього мало християнське вчення. Осмислення людиною системи власності в Середні століття, за великим рахунком, визначалося релігією. У тому числі, питання багатства не могло залишитися поза увагою теології.

Звісно, що основоположним та абсолютно авторитетним джерелом етичних концепцій Середньовіччя є тексти Старого та Нового Завітів. Християнський догмат визначає телеологічний характер життя людини: весь земний шлях має слугувати одній єдиній меті – входження до Царства Божого. Відповідно, єдиним можливим питанням щодо багатства буде наступне "Чи сприяє багатство набуттю потойбічного блаженства?". Згідно тексту Євангелія, багатій людині дуже складно увійти до Царства Божого [Біблія. Книги священного писання Ветхого и Нового Завета. – М., 2013. – Мф. 5:23–24, Лк. 18:24–25]. Проаналізувавши погляди святого Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста та інших батьків церкви на питання власності, можна виявити залежність між багатством (яке розглядається як різновид приватної власності) та пристрастю зажерливості. Остання потребує збільшення багатства, яке будучи набутиим, надалі збільшує зажерливість. Єдине спасіння – це позбутися багатства, віддавши його бідним.

Певні зміни відбуваються із розквітом католицького богослов'я, яке пов'язує із трудами святого Фоми Аквінського. Він змінює кут зору на питання власності, акцентуючи увагу віруючих на те, що сам факт наявності чи відсутності статку, багатства не визначає можливості чи неможливості потрапляння до Царства Божого. Багатство може бути угодним Богові, якщо воно нажите чесним шляхом та використовується на благо. Вернер Зомбарт, посилаючись на цитати Фоми Аквінського, зазначає: "Метою багатства ніколи не може бути саме багатство; воно повинно завжди розглядатися тільки як засіб для того, щоб служити людині, і через людину – Богові" [Зомбарт В. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. – СПб., 2005. – С. 304–305].

Окресливши у цілому позиції ранньохристиянського та католицького богослов'я, слід перейти до етапу, який має колосальне значення для

розвитку європейської господарської етики. Визначальну роль у формуванні "капіталістичного духу" Макс Вебер відводить вченню Жана Кальвіна та пуританським течіям, що виростили із кальвінізму. Важливішим фактом еволюції європейського світогляду явилася фактична відмова від телеологічного сприйняття буття людини. Відбувся розрив каузального зв'язку між земним та вічним життям. З'являється подвійність у відношенні до багатства. З одного боку, якщо воно слугує для отримання задоволення та розваги, багатство виявляється найбільшим злом. З іншого боку, виступаючи мірою успішності трудової діяльності, воно засвідчує наскільки його власник ефективно витрачає своє життя на збільшення слави Божої. Це призводить до виникнення унікального феномену, який зумовив специфічну європейську форму підприємницького, буржуазного капіталізму.

Перехід від протестантської господарчої етики до класичної буржуазної був зумовлений секуляризацією етики. В результаті цього виник унікальний напрямок думки, в межах якого були сформовані постулати буржуазної етики, які можна назвати етичним базисом капіталізму. Мова йде про утилітаризм, як напрямок господарської етики. Макс Вебер розглядає особливості цього вчення на прикладі Бенджаміна Франкліна, в працях якого моральність утилітаризму проявилася з усією прямоотою. Важливим моментом є те, що Франклін не був релігійною людиною. Щодо християнства, то він визнає його як видатне етичне вчення, але не як релігію. Саме у творчих доробках Франкліна виявляється основна характеристика "капіталістичного духу": економіка є головною сферою реалізації людини, і, як наслідок, економічний успіх стає самоціллю, яка не потребує релігійного обґрунтування [Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 71–73].

Таким чином, висвітлення трансформації християнської догматики упродовж доби Середньовіччя показує цілком змістовно визначену тенденцію формування основних постулатів буржуазної етики та "капіталістичного духу" щодо феномену багатства у європейському контексті.

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

КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНІСТЬ ЯК ІДЕОЛОГІЧНА ОСНОВА ФОРМУВАННЯ НОВОГО ТИПУ ОСОБИСТОСТІ

Сучасні умови розвитку світу, а саме розгортання глобалізаційних процесів, технологізація, інформатизація та масовізація суспільств вносять свої суттєві корективи у формування особистості. Сьогодення ставить людину перед незвичайними і нестандартними умовами у її розвитку, таких умов людство в своїй історії ще не знало. Особистість сьогодні опиняється на межі існування реального – віртуального, глобального – локального. Тому актуальним питанням сьогодення постає проблема формування конкурентоспроможності як ідеологічної основи для фор-

мування нового типу особистості, якими принципами та цінностями вона буде керуватись у своєму житті? На думку Е. Тоффлера, особистості майбутнього це не прототипи надлюдини, або якийсь новий героїчний тип. "Завтра індивіди відрізнятимуться більш чітко, ніж вони відрізняються сьогодні. Більшість з них, мабуть, виростатимуть швидше, беручи на себе відповідальність у більш ранньому віці, показуючи себе більш пристосованими та виявляючи більшу індивідуальність" [Тоффлер Е. Третя хвиля / [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Всесвіт, 2000. – С. 345].

На нашу думку, тільки конкурентоспроможність як ідеологічна основа формування нового типу особистості, в сучасних умовах, робить її здатною не тільки виживати, а й створювати оптимальні умови для власного існування. Де конкурентоспроможність, у своїй сутності, означає не що інше, як здатність людини вбачати у своїй діяльності результативність. А це можливо тільки при розгляді конкурентоспроможності як ідеології. Оскільки ідеологія, перш за все, означає усвідомлення та оціночне ставлення до дійсності, а також до самої себе. Тобто, людське життя спрямоване не тільки на те, щоб виживати серед тих умов, процесів, явищ, що відбуваються навколо неї, а й створювати і скеровувати своє життя так, щоб процвітати. Це можливо лише тоді, коли людина визначає свої життєві орієнтири, цілі, мету, що стає можливим тільки завдяки набуттям людиною такої якості як особистість. Саме конкурентоспроможна людина здатна вбачати у своїй діяльності результативність, яка дозволяє їй стати успішною, реалізувавши свої можливості, або завдяки своїй творчості та креативності втілювати в життя свої ідеї.

Отже, сучасний етап розвитку глобалізаційних процесів, масовізації суспільств вимагає від особистості такої здатності як конкурентоспроможність. Такі якості є необхідними адже, сьогодення ставить перед особистістю певні умови її існування. Успішною буде та особистість, яка здатна адаптуватися до складних динамічних умов життєдіяльності, боротьби за вищий статус у суспільстві, систематично оволодівати новими знаннями, навичками, долати перешкоди, досягати поставленої мети, яка визначається кожною особистістю. А визначення мети, цілей можливо тільки за умови конкуренції. Саме завдяки їй особистість здатна визначитись як з перспективами власного розвитку, так і окреслити подальший розвиток світового співтовариства.

***Н. В. Обжелянська, курсант,
Інститут кримінально-виконавчої служби, Київ
patasiyka@bk.ru***

КОНСЬЮМЕРИЗМ ЯК ПРОЯВ ДУХОВНОЇ КРИЗИ СУЧАСНОСТІ

Характерною рисою сучасного суспільства поступова стало постійне споживацтво, що перетворює високу духовну культуру людства на культуру використання й споживання, зміну ціннісних орієнтацій у бік надан-

ня переваги матеріальним речам, перетворення людини розумної на людину-споживача. Варто звернути особливу увагу на проблему втрати споконвічних людських цінностей під впливом масового споживання.

Сам феномен споживання почали досліджувати ще наприкінці XVIII – початку XIX століття: М. Вебер, Т. Веблен, К. Маркс, Г. Зіммель, Т. Зомбарт. Тему консьюмеризму та становлення людини-споживача розкривають у своїх працях З. Бауман, Ж. Бодрійяр, Е. Гі Дебор, Р. Дарендорф, Н. Еліас, Г. Маркузе та ін.

Консьюмеризм можна розглядати з двох сторін: з одного боку він є рухом громадян і організацій за розширення прав споживачів, забезпечення якості товарів, послуг і чесної реклами, а з іншого – характеристикою споживання, яке нині постає головним принципом, стилем, метою та певною філософією життя, чи, принаймні, яскравою масовою тенденцією, що змінює одвічні ціннісні орієнтації людини, позбавляючи її індивідуальності [Подольська Є. А. Освітня послуга: консьюмеристський зміст і орієнтир менеджменту якості вищої освіти [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Mtpsa/2009_15/Podol.pdf]. Консьюмеризм, як термін в теперішньому часі став аналогом споживацтва. Масове споживання, яке виходить далеко за межі потреб для існування людини, є однією з рис сучасного суспільства.

"Чим більше я маю, тим більше хочу мати" [Кендяхов А. Общество потребления как национальная трагедия Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zn.ua/POLITICS/obschestvo_potrebleniya_kak_natsionalnaya_tragediya_ukrainy]. Цей вислів якнайкраще підходить для характеристики консьюмеризму. Перевага людини-споживача над людиною-творцем все яскравіше прослідковується у життєвих стратегіях сучасної молоді. Консьюмеризм є своєрідним порушенням етичних, національних та сімейних цінностей.

На основі вищевикладених міркувань, можна виділити наступні ознаки консьюмеризму:

1. Формування конкуренції споживачів – людина прагне споживати так, щоб, з одного боку, бути не гіршим за інших, а з іншого – не зливатися з юрбою. Індивідуальне споживання починає відображати не тільки соціальні характеристики споживача, а стає демонстрацією його соціального статусу та особливого способу життя. Система цінностей викривлюється у бік задоволення індивідуальних потреб та інтересів, людина стає нездатною до самопожертви та піклування про близьких.

2. Освіта, метою якої є розвиток людини, передача набутого тисячоліттями знання перетворюється на платну послугу, демонстрацію статусу тими особами, які мають ресурси її придбати – вона стає товаром.

3. Формується специфічна екранна культура. Інформаційні технології доносять нові цінності, символи, значення і з різних екранів пропонується наперед сформоване уявлення про світ, чітке визначення того, що є модним і престижним, а що ні; до чого особа має прагнути, а чого уникати.

4. Ці пропозиції, вплив на свідомість, реклама товарів та послуг формує бажання, моду, норми поведінки, інтереси, навіть, духовні цінності.

Таким чином людина стає часткою технологічного ланцюжка, втрачає здатність творити, вибирати, керуючись своїми особистими етичними і естетичними критеріями, здатність протистояти спокусам і бути собою, пізнати й удосконалювати себе. Основною стратегією стає підхоплення тренду, прилаштування до вимог часу, особа втрачає навички відстоювати власну позицію, формувати особистий смак [Сидорина Т. Философия кризиса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://padabum.com/d.php?id=6900>].

Живучи в епоху глобалізації економіки, капіталу, інформаційних систем людина стає споживачами не тільки матеріальних товарів, вироблених у різних кутках світу, але й цінностей, які поширюються з тими товарами. Сьогодні світ стоїть перед реальною дилемою: консьюмеризм або порятунок. Її можна перефразувати: економіка чи екологія, споживання чи повернення до людської індивідуальності, моральних цінностей. Проте визначити, чим саме керуватись у формуванні та визначенні перспектив подальшого поступу людства непросте завдання, оскільки і технологічний прогрес, і морально-етичний розвиток суспільства є важливими складовими творення майбутнього суспільства.

Протиставлення економіка-екологія постало саме тоді, коли людина стала "істотою культурною", тобто взяла до рук знаряддя праці та почала обробляти землю, згодом – світ, свій інтелект, манери, саму себе і світ свого, специфічно людського буття [Там же]. Створивши надприродний світ, людина виявляє в собі вражаючий синдром руйнування (і не лише навколишнього світу, а й себе самої). Вона виростила в собі технізованого індивіда "людину-машину", яка відлучена від органіки та почуттів.

Консьюмеризм повстав невтішним наслідком розвитку індустріально-ринкової цивілізації і платою за нього є ті самі природні катаклізми, вичерпання природних ресурсів і деградація людини як істоти з вищими моральними цінностями та ін. Реальним виходом із ситуації гіперспоживання є передусім індивідуальне переосмислення власного ставлення до споживацтва. Зрозуміло, що виробники й рекламники не відмовляться тиражувати товари, збільшувати їх обсяги та просувати їх на ринках. Єдиним, хто може зламати, змінити і трансформувати ситуацію – сам споживач. Лише йому вирішувати питання про рівень своєї культурності, що нині означає рівень, частоту, інтенсивність споживання. Тільки людина, яка прагне зберегти свою індивідуальність, спроможна якщо не відмовитися від тотального гіперспоживання, то, принаймні, обмежити його.

В. Л. Павлов, канд. филос. наук, НУХТ, Кіев
vpavlov52@gmail.com

СООТНОШЕНИЕ КЛАССОВЫХ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Одной из важнейших особенностей совместного бытия людей является наличие в обществе различных социальных групп (семьи, трудовые коллективы, политические партии, клубы по интересам, спортивные сек-

ции, этносы, классы, конфессии и др.) и включенность в них индивидов. Эти группы в своем разнообразии, единстве и взаимных связях составляют социальную структуру общества. Ценностное поле последнего – сложное переплетение и взаимодействие ценностей, по меньшей мере, трех видов субъектов: индивидов, социальных групп, общества. Поэтому вполне закономерным является вопрос о специфике и характере взаимосвязи и взаимодействия вышеназванных ценностей.

Чем выше уровень социальной структуризации общества, тем больше в нем ценностей, имеющих групповой (корпоративный) характер. Уже не одно столетие ведущее место в социальной структуре занимают три социальных объединения людей: классы, этносы и конфессии. Они имеют разную природу, выполняют разные функции в обществе, продуцируют разные по содержанию и функциональным особенностям ценности.

Классы начинают формироваться на поздних этапах первобытнообщинного строя. С момента их возникновения классовая направленность ценностей на многие столетия становится одной из сущностных характеристик бытия и данных образований, и социума в целом. С особой силой проявляется это в жизнедеятельности антагонистических классов. Поскольку их стратегические потребности и интересы диалектически противоположны, то эта противоположность во многом проявляется и в ценностях, которым отдают предпочтение представители соответствующих классов. Более того, одни и те же ценности (свобода, справедливость, власть, благополучие и др.) в их сознании имеют разную смысловую наполненность. Нередко во многом по-разному они пытаются утвердить данные и другие ценности в своей жизни. Способом утверждения свободы для угнетенных классов выступает борьба за свои социальные права. Господствующие же классы трактуют свободу как возможность использовать наемный труд в собственных интересах, в свое удовольствие наслаждаться благами жизни, везде и всегда действовать с пользой для себя, не зависеть от притязаний на такой образ жизни со стороны тех, за счет которых они его ведут. Предельно ярко акцент на классовый характер ценностей представлен в марксизме. История свидетельствует, что как только представители угнетаемых классов занимают, даже на небольшое время и очень локально, место своих угнетателей, ситуация меняется с точностью до наоборот. По отношению к своим классовым противникам они ведут себя, как правило, довольно жестко и агрессивно. Достаточно вспомнить многочисленные крестьянские восстания в Европе, гражданские войны, якобинскую диктатуру во Франции в конце XVIII ст., кровавый режим Пол Пота во второй половине 70-х годов XX ст. в Кампучии и др.

Четко обозначенный классовый характер имеют и ценности неантагонистических классов. Здесь ценностные ориентации и приоритеты обуславливаются, в первую очередь, не сущностной противоположностью потребностей и интересов этих больших групп людей (она просто отсутствует), а содержанием и характером выполняемой ими деятель-

ности, условиями жизни, уровнями образования и культуры. Если обратиться в качестве примера к недавнему советскому прошлому, то станет очевидным, что базовые ценности рабочего класса и крестьянства в СССР во многом, конечно, различались, но не имели противоположной направленности. И хотя экономические основания этих классов разные – существование рабочего класса было связано с государственной собственностью на средства производства, а крестьянства – с колхозно-кооперативной – эти два вида собственности имели общественный характер. Поэтому довлеющим моментом, в котором проявлялась специфика бытия каждой из этих социальных групп, была не противоположность, а различие. Последнее разноаспектно и многолико. Столь же разноаспектны и многолики и ценности данных классов. В них много общего, но и много несхожего. Если говорить о производственной деятельности классов, то различия в ценностях здесь связаны, в первую очередь, с объектами и условиями труда, существенно разными уровнями его механизации, принципиальным отличием характера выпускаемой продукции, образовательными уровнями работников и др. Много различий существовало также в уровне и характере оплаты труда, организации быта и досуга людей, материальном обеспечении жителей сел и городов, условиях получения школьного образования и его качестве и др. Преодолеть эти различия социализму на практике не удалось, хотя он и пытался. В качестве примера достаточно вспомнить всевозможные разговоры и многочисленные постановления разных государственных органов о путях преодоления различий между городом и деревней. Почему-то ни у кого не возникал вопрос: возможно ли это в принципе? С позиций диалектики, а ее обмануть нельзя, различие – один из необходимых этапов разворачивания функционирования противоположностей.

Сказанное совсем не означает, что классовое полностью исключает общечеловеческое и наоборот. Взаимосвязь классовой и общечеловеческой нравственности и, соответственно, ценностей неплохо показана Ф. Энгельсом в работе "Анти-Дюринг" [См.: Соч. / К. Маркс и Ф. Энгельс. – Т. 20. – С. 94–97]. Общечеловеческое реализует, проявляет себя, в том числе, через классовое. Оно присутствует здесь в преобразованном, "снятом" виде. При этом следует помнить, что доля общечеловеческого в системе ценностей разных классов разная. Наибольшая она там, где потребности и интересы класса соответствуют логике общественного прогресса.

В связи с этим вполне логичным видится вопрос: "Что важнее: ценности классовые (этнические, конфессионные и др.) или общечеловеческие?" Ответ на него не может иметь абстрактный характер. Вполне естественно, что каждый субъект, исходя из конкретных жизненных обстоятельств, и объективно, и субъективно, как правило, отдает предпочтение своим собственным и групповым (корпоративным) ценностям. Иначе он не сможет решить стоящие перед ним задачи, утвердить себя в действительности. Но, делая это, он, тем не менее, в большей или меньшей степени апеллирует и к общечеловеческим ценностям, Во-

первых, потому, что они имеют статус общезначимых и без них субъект зачастую не может удовлетворить собственные потребности и интересы, а, *во-вторых*, общечеловеческие ценности так или иначе заявляют о своем присутствии в ценностях, имеющих индивидуальное и групповое звучание. Например, какие бы индивидуальные или групповые ценности не отстаивали субъекты, принадлежащие даже к конфликтующим социальным группам, они объективно заинтересованы в своем физическом здоровье, счастье своих детей, социальном мире в обществе. Крайне важными общечеловеческими ценностями являются простые (обычные) нормы нравственности, сформировавшиеся в процессе исторического развития социума и лишённые выраженной групповой (корпоративной) направленности. Ими регламентируются отношения между родителями и детьми, старшими и младшими, здоровыми и больными, провозглашается значимость (ценность) материнства, героизма, чести, долга, справедливости и др. С позиций функционирования социума, его восхождения в историческом развитии по лестнице прогресса, приоритетными выступают именно общечеловеческие ценности. Интересы общественного прогресса всегда выше интересов классов и других социальных групп.

О. В. Пасічник, асп., НУХТ, Київ
pasichnyck_olena@mail.ru

ФЕНОМЕН СВОБОДИ ВОЛІ ОСОБИСТОСТІ

Проблема свободи волі є актуальною філософською проблемою буття людини. Чи властива людині свобода волі, чи має індивід свободу вибору, чи, навпаки, всі його дії, наміри обумовлені зовнішніми обставинами, завжди детерміновані – ці питання завжди хвилювали людство.

Проблема свободи людської волі привертала до себе увагу філософів, теологів, моралістів, слугувала приводом не тільки для палких словесних дискусій, а й для релігійних воєн. Різні філософські школи, різні мислителі по-різному намагалися збагнути сутність свободи. Діапазон думок тут дуже широкий: від абсолютизації свободи, що зводилась до відсутності будь-яких обмежень у діях людини, – до розуміння свободи як суто внутрішнього стану особи, що звужувалось до твердження, нібито свобода людини існує тільки в ній самій, а отже, у навколишньому світі все детерміновано і людина на перебіг подій впливати не може.

Поняття свободи багатозначне, тому кожне його значення може виявитися проблемою у контексті філософії буття людини. У філософському енциклопедичному словнику дане наступне визначення: *"Свобода – можливість поступати так, як хочеться. Свобода – это свобода воли. Воля по своей сущности всегда свободная воля"* [Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. – М., 2003].

Важливим є співвідношення волі і свободи, однієї з фундаментальних цінностей людського існування. Вільний означає не обмежений яки-

ми-небудь уявленнями. І це не просто семантичні збіги, асоціації. Гегель визначав свободу як свободу волі, "а усі інші свободи лише її види". До них відносяться свобода слова, політична, релігійна свобода, що виступають модифікаціями загального поняття свободи волі. Більше того, окрім волі ніщо інше не має свободи, вважав Гегель, ця думка прослідковується і в інших мислителів. Воля є основою довільної регуляції, цілеспрямованої діяльності, заснованої на реалізації складної усвідомленої мети, почуття обов'язку і відповідальності. Ця сторона волі, пов'язана з подоланням перешкод у діяльності людини, мобілізацією на трансформацію сущого в належне, Гегелем характеризувалася так: "У той час як інтелект прагне лише брати світ, яким він є, воля, навпаки, прагне до того, щоб зробити світ тим, чим він повинен бути". Сутнісна сторона волі пов'язана з протистоянням обставинам, підпорядкуванням їх волі. Влада над людьми, обставинами і самим собою – основні прояви волевої поведінки. З часів античної філософії воля виділяється як одна з трьох найважливіших сфер людської душі: розум – почуття – воля [Свобода, воля, власть (философские проблемы социальной и политической воли). – Ростов-на-Дону : СКНЦ ВШ, 1996].

Ще Аристотель ввів поняття волі у систему категорій науки про душу для того, щоб пояснити, яким чином поведінка людини реалізується у відповідності зі знанням, яке саме по собі позбавлене спонукальної сили. Воля, за Аристотелем, є чинником разом з прагненням, здатним змінювати хід поведінки: ініціювати її, зупиняти, змінювати напрямок і темп.

Воля цілком вільна, не залежна від мотивів і зовнішніх впливів, це самопричина поведінки. У людини є універсальна воля, яка представлена їй у власному характері. Він даний людині від народження – незмінний і загалом непізнавальний. Воля – самостійна сила душі (нічим не зумовлена і ніким не пізнана), що здатна до вільного вибору. Воля – абсолютне начало всього буття, корінь всього сущого, якась космічна сила, яка створює світ і людину. Воля допомагає людині жити, яким би безглуздим та жалюгідним не було її існування. Якби людина була невільна, позбавлена свободи волі, тоді б вона була нездатна сформулювати питання про свободу волі. Уже тим, що вона піднімає дане питання, створюється можливість досягнення свободи волі.

Зростання ступеня свободи особи може правити за критерій суспільного прогресу. На різних етапах історії людства можливість вільного вибору особистості була неоднаковою. У міру розвитку суспільства, з кожною новою епохою відкриваються нові можливості зростання ступеня свободи особи. Це положення в сучасному суспільствознавстві стало загальновизнаним, тому сьогодні основним критерієм суспільного прогресу є рівень гуманізації суспільства, становища в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи. Кожна суспільна формація чи цивілізація прогресивні настільки, наскільки вони розширюють коло прав і свобод особи, створюють умови для її самореалізації.

Жак Фреско сказав: *"В по-настоящему свободной стране не нужно говорить людям, что они свободны"*. Коли ж людина живе в суспільстві, де значно обмежені права і свободи особи, тоді в таких умовах неминуче загострюється проблема внутрішньої свободи людини. Внутрішня свобода стає тим майданом, де розгортається боротьба за збереження індивідуальної суті людини і її духовної незалежності наперекір соціальним умовам життя. Свобода перетворюється на життя шляхом вибору цілей, шляхів та засобів їх досягнення. Що чіткіше люди усвідомлюють свої реальні можливості, що більше засобів для досягнення поставленої мети вони мають, то більшою є їх свобода.

О. С. Піціль, канд. філос. наук, ЖНАЕУ, Житомир
miller-melnik@ukr.net

ДЕЯКІ ТЕХНОГЕННІ ЗАГРОЗИ СУЧАСНОСТІ ТА ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНО ОРІЄНТОВАНОЇ СВІДОМОСТІ (МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

На порозі XX–XXI ст. сучасна техногенна цивілізація стала перед очевидними проблемами, які свідчать про кризу небувалого масштабу, головними серед яких є проблема виживання людського роду як якісно своєрідної сходинок в еволюції живої природи, проблема виведення людства за межу наступаючої екологічної катастрофи. Головним джерелом екологічної загрози і ризиків виступає основне протиріччя "система-середовище", яке спроможне привести до знищення біосфери всього живого на планеті, самознищенню цивілізації. Сьогодні шляхи вирішення шукають науковці, політичні діячі тощо, але, на нашу думку, активно включились у цей процес різні релігійно конфесійні діячі. Всі вони сходяться на думці, що основною причиною екологічної біди є екологічне невігластво й непомірне споживацтво, що призводить до кількісного зростання загроз і ризиків в сучасному суспільстві.

Забезпечення всезростаючих потреб людини може призвести до створення земного "раю" або "пекла" і як наслідок екологічний колапс. Щоб цього не сталося, людство зобов'язане піклуватися про оточуюче на природне середовище і розробити раціональну наукову концепцію виживання, стандартів обмежених потреб, формувати екологічне мислення спрямоване на бережливе ставлення до природи, як внутрішньої компоненти нашого існування. Екологізація свідомості людини, прищеплення її норм гуманної етики і розробки міжнародного кодексу моральної та екологічної поведінки, це б зменшило економічно споживацькі потреби, які власне не мають подальшої перспективи.

Як зазначають вчені-екологи, що у людства залишилося декілька поколінь аби зберегти себе від загибелі. З цього приводу російський дослідник В. Зубаков, наголошує, що головна проблема полягає в тому, що 95 % світового населення не розуміє можливих наслідків тотальної еко-

катастрофи та не замислюється над пошуками виходу із кризи. Людству на його думку, залишилося близько 20 років для "екологічного прозріння", для впровадження екологічної культури, для формування "екогеософського світогляду".

Ряд вчених, екологів, філософів, футурологів пов'язують виникнення глобальних з науково-технічною революцією, яка кардинально змінила техніко-технологічний потенціал людства. Надзвичайно потужні засоби діяльності, впровадження у виробництво найновіших досягнень науки і техніки, поява нових технологій, енергоджерел, матеріалів призвели до посилення антропогенного впливу на природу, які не дають змоги їй своєчасно відтворюватися.

Непомірні бажання досягнути максимальних прибутків призводять до забруднення природного середовища, збільшення відходів виробничої діяльності. Так, зокрема, 90–98 % речовин, взяті з природного середовища, перетворюються на відходи. Обсяг газоподібних забруднювачів атмосфери досяг понад 50 млрд тонн, викидів твердих речовин – понад 725 млрд тонн, водні ресурси стають непридатними для споживання. Непередбаченими стали і зміни кліматичних процесів, які ми всі сьогодні відчуваємо. Це все негативно впливає на стан здоров'я, термін життя людини. Це проблеми планетарного порядку. Вони, власне, сьогодні турбують людство, змушують шукати шляхи, методи й засоби їх вирішення.

Деякі мислителі, громадські, політичні й церковні діячі вважають, що основною причиною виникнення глобальної екологічної кризи пов'язані з кризою духовності самої людини. Втрата людських якостей, прагнення до наживи за будь-яку ціну руйнують моральність, високу духовність, культуру поведінки, почуття обов'язку, що "розв'язали руки" до всюдозволеності. Людина дійшла до межі, стала сама по собі ворогом і готова знищити себе. Нині знову актуальним стало гасло: "бути чи не бути" людству.

Сьогодні назріла необхідність кардинальної зміни антропологічного типу свідомості, що людина виступає в якості "царя природи". Логіка розвитку світової цивілізації є такою, що в суспільній свідомості сформувалася парадигма людської винятковості. Вона ґрунтується на твердженні, що людина принципово відрізняється від всіх живих створінь на Землі, над якими вона домінує і її діяльність обумовлюється не біофізичними факторами оточуючого середовища, а в першу чергу соціальними, культурними тощо характеристиками.

Власне, антропоцентризм пропонує усі сфери сучасного людського співжиття. Так, система освіти, навчальні програми з різних галузей наукового знання практично наскрізне пронизані ідеями використання природних ресурсів "для загального добра суспільства, людства", тобто з врахуванням максимальної корисності для людини, без врахування, ігнорування "допустимої межі" для природи, і цьому потрібно покласти межу. Про це свідчать економічні норми та розрахунки в промисловому виробництві та екологічні експертизи, де в першу чергу береться до уваги фактор корисності для людини, її благополуччя світу природи, власне, виносяться за рамки необхідного аналізу.

Антропоцентричний (можна сказати "антропоеоцентричний") тип суспільної свідомості є надзвичайно стійкий – одномоментно змінити його неможливо. Однак, в умовах насування екологічної катастрофи, необхідність формування нового відношення до світу стає очевидним. Російський академік Н. Н. Мойсєєв, у своїх роздумах про катастрофічні наслідки екологічної кризи зазначав, що людина буде мати шанс на майбутнє тільки в тому випадку, якщо перестане відчувати себе безмежним володарем, а не частиною цього світу, в котрому вона проживає, так як вона належить природі в цілому і у всіх своїх діях є похідною.

Таким чином, успішне вирішення сучасних глобальних екологічних проблем, які породжені техногенними загрозами, вимагають формування екологічно орієнтованої свідомості, нового мислення, яке забезпечить майбутнє людства від природних катаклізмів, відновить гармонійну єдність Людини і Природи.

О. О. Полісаєв, асп.,
П-ХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький
polisaev@ukr.net

СУТІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТИПІВ ЛІДЕРСТВА

На сучасному етапі розвитку суспільства можна виділити безліч суспільних ієрархій. Адже як відомо навіть у тварин існує "проблема лідерства". Наприклад, у стаді вищих приматів (шимпанзе, горили), – на думку А. Войцихова, – існує принаймні чотири рівні ієрархії. На нижчій сходинці ієрархії перебувають старі самки, нездатні до народження і складних способів добування їжі. Потім ідуть молоді недосвідчені самці, які лише згодом стануть претендентами на владу. До третього рівня можна віднести молодих самок і дитинчат, які користуються заступництвом великих і сильних самців і є ніби їхнім "оточенням". Решта утворює ядро стада і найвищий рівень його ієрархії. Увага ватажка до членів стада залежить від місця їх в ієрархії [Войцихова А. Виховуємо лідерів. – К. : Главник, 2007. – С. 58].

Ніяк не отожднюючи світ тварин із людським колективом, зауважимо однак, що лідерські функції у людських спільнотах сягають у сиву давнину, ймовірно навіть не на десятки тисяч років, а формувались та видозмінювались паралельно із становленням сучасної людини.

Лідерство – це стосунки домінування і підпорядкування, впливу і наслідування в системі міжособистісних стосунків у групі. Лідер – (від англ. Leader – провідник, керівник) – це:

1) член групи, за яким вона визнає право приймати рішення в значущих для неї ситуаціях;

2) індивід, здатний виконувати центральну роль в організації суспільної діяльності і регулюванні стосунків в групі [Там само. – С. 59].

Разом з тим, лідер – це людина, яка є власником багатьох суспільно-корисних якостей, зокрема таких як:

1. Інтелект-властивість успішно направляти свою ерудованість в певні сфери розвитку (людства). Тобто лідер це особа обов'язково "інтелектуально підкована". На сучасному етапі розвитку науки вчені прийшли до висновку, що лідер (феномен успішної людини) повинен мати не тільки високий рівень інтелекту (IQ) але і високий рівень емоційної компетентності (EQ). Емоційна компетентність – це системна властивість особи, що включає навички адекватної рефлексії (відтворення, відображення), оптимального рівня емпатії, саморегулювання.

2. Лідер повинен бути носієм високого рівня "емоційного інтелекту". Цей термін вперше почали розробляти 1990-х роках американські психологи П. Селовей та Дж. Мейер. Дослідники застосували його для сукупності позначень ступеня розвитку таких людських якостей як, самосвідомість, самоконтроль, мотивація, уміння ставити себе на місце інших людей, навички роботи з людьми, вміння налагоджувати взаєморозуміння з іншими. Низький рівень емоційного інтелекту характеризується страхом, самотністю, нестабільністю, агресією, почуттям провини, депресією, фрустрацією (незадоволення потреби).

3. Ініціативність, тобто здатність пропонувати власному колективу шляхи розв'язання певних важливих проблем та готовність стати на чолі їх практичного втілення. Така особистість покликана мати швидку розумову реакцію та інтуїцію, що сприяє закріпленню її в якості лідера за умови, що таке рішення покращує суспільне життя чи покращує успіх роботи організації.

4. Високий рівень дисциплінованості, в межах якої важливою складовою виступає самодисципліна. При цьому індивід, що посідає лідерські позиції, має подолати в собі застарілі стереотипи та комплекси, сформовані в межах попередньої практичної діяльності власного соціуму.

Велику роль у досягненні успіху лідером виступає вмотивованість його дій. Особа, яка має високий рівень мотивації по своїй природі наближена до лідерства адже вона має поставлені цілі і йде до своєї мети. Людина, яка просто знає що їй потрібно і таким способом уникає фрустрації робить впевнені кроки до визнання у суспільстві а це в свою чергу є важливим фактором створення феномену лідерства.

Зазначимо, що у будь-якому колективі може бути декілька лідерів, які відрізняються між собою за видами керованої діяльності та психологічними особливостями а саме:

1) емоційний лідер (генератор настрою, особа яка створює емоційні потоки інформації і навіює їх іншим);

2) інтелектуальний (лідер-ерудит, володіє великою кількістю потрібної інформації і вміє нею скеровувати у напрямі глибшого засвоєння інформації всіма членами групи);

3) лідер-спеціаліст (краще виконує роботу, професіонал в певній галузі) [Виховуємо лідерів: лідерство і імідж (урок лекція) // Практична психологія та соціальна робота. – 2006. – № 14(62). – С. 27]. Скажімо, англійський дослідник Дж. Шнейдер встановив, що кількість військових лідерів у Великій Британії було прямо пропорційною кількості військових

конфліктів, в яких брала участь країна [Логунова М. М. Лідерство як соціально-психологічний феномен (Соціально-психологічні аспекти управління діяльністю). – К., 2010. – С. 7].

Зрозуміло, що переліченим не вичерпуються сутнісні характеристики лідерства. Однак і вказане дозволяє зробити висновок, що лідер це не просто особа, яка на шляху своєї соціалізації здобула певні якості керівника, а опинилась в потрібному місці в потрібний час. Виявити сутність лідерських якостей можна лише під час виконання соціально значимої діяльності. Саме за таких умов, люди виявляють активність а та особа, яка виступила генератором ідей і організатором перетворюючої діяльності закріпить за собою лідерські функції.

О. П. Полисаєв, д-р філос. наук, проф., НАУ, Київ
polisaev@ukr.net

СОЦІАЛЬНА МІФОТВОРЧІСТЬ ЯК НЕВІД'ЄМНИЙ КОМПОНЕНТ ПОЛІТИЧНОГО І ДУХОВНОГО ЖИТТЯ СУСПІЛЬСТВА

В умовах переходу українського суспільства від тоталітарного політичного режиму до демократичного виникає низка соціокультурних проблем, які в цілому демонструють кризовий стан духовності. Людина не справляється з освоєнням новітніх цінностей та ідеалів, виявляє себе нездібною переводити їх у площину своєї практичної діяльності. Розбіжність між реальним станом суспільства та доктринами, що проголошуються в цьому суспільстві, ще довго буде однією з найбільш значимих характеристик посттоталітарного суспільства в цілому. Власне можна стверджувати, що суттєвою ознакою тоталітарної парадигми є існування замкнутої ідеологічної системи, яка існує поза історичним простором та часом і є самодостатньою. Злам такої системи і є однією з найбільш вагомих ознак дійсно-го подолання тоталітаризму і переходу у "відкрите" суспільство.

Визначальним фактором, що став найсерйознішою перепорою для кардинальних реформ у нашій країні, став так званий "rent seeking" – вживаний в економічній літературі термін, що означає існування політичного механізму перерозподілу обмежених державних ресурсів та грошових потоків в інтересах угруповань, що мають підтримку владних структур. Ключовою фігурою за таких умов стає державний чиновник, здатний або впливати на рух ресурсних потоків, або саботувати прийняття на державному рівні політичні рішення, що не влаштовують угруповання, інтереси яких, власне, цей чиновник лобіює. Очевидно, що така діяльність недовго може бути непоміченою й уникати громадського обговорення, з часом вона стає об'єктом всебічної критики і посилює прагнення суспільства припинити неконтрольований "rent seeking", який, по суті, є одним із способів паразитування олігархічних кланів та номенклатурної бюрократії на суспільному організмі.

З огляду на сказане вище, кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтуван-

ня доцільності власної діяльності та якнайдовшого збереження в українському суспільстві існуючого статус-кво. І саме створення міфологем про "курс реформ" – як ніщо інше знадобилося для цієї мети. Перш за все декларації щодо "курсу реформ" виявились спроможними створити ілюзію системного підходу та керованості процесом трансформації пострадянського суспільства з єдиного центру, що доволі точно відповідає централістським сподіванням широкого загалу в Україні. Водночас реформаторська риторика дозволяє пояснити причини різкого падіння якості життя більшості наших громадян, катастрофічного обвалу економіки, занепаду системи державної підтримки малозабезпечених – власне, будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати особливостями реформаторських новацій, в параметри яких не "вписались" певні суспільні верстви чи окремі особи.

В умовах трансформаційних процесів, відчуження широкого загалу від власних владних структур може стати настільки глибоким, що міфологізована свідомість наших співвітчизників почне розглядати власну державу як джерело негараздів, а українське суспільство ризикує стати на шлях таких соціальних відносин, в межах яких власне теоретична рефлексія виявиться просто зайвою, а реформаторські зусилля політичних лідерів тлумачитимуться як черговий засіб введення в оману суспільство.

Досить потужними чинниками суспільного буття "перехідного періоду" є й міфологеми імперського характеру. Хоча за умов постмодерну час імперій (хоча б у класичному розумінні), а відтак – і функціонування імперських міфологем завершується. Ностальгія за минулим ще буде довго даватись взнаки у духовних вимірах українців.

Ті ідеологи, які використовують тезу про "шароварництво" української культурної традиції та про необхідність розвитку гетерогенності становлення культурних парадигм в українському суспільстві свідомо чи несвідомо підготовляють підґрунтя для подальшого утвердження на теренах України масової культури, цього сурогату духовності, орієнтованого на бездумне споживання продукції маскульту та деградацію суспільства. Але українська культура, яка протягом століть довела свою здатність протистояти різним формам духовного експансіонізму, поза всяким сумнівом, і в наш час зуміє знайти шляхи свого подальшого розвитку та стане основою формування української політичної нації.

На сьогодні складаються передумови створення базових елементів політичного життя держави майбутнього, виокремлення господарської та власне політико-ідеологічної еліти. При цьому вкрай важливо, щоб новостворювана українська еліта подолала кланово-корпоративні упередження і якомога швидше усвідомила свою відповідальність за майбутнє всієї держави. Одна з можливостей тут – державні преференції легальному, бізнесу, де можна стати багатим відкрито – на противагу сфері тіньової економіки, наскрізь пронизаної корупційними відносинами.

Феномен українського маргіналізму набуває все більше чітко визначений *міфологічний* контекст існування, що пов'язані зі складнощами становлення української державності. Аналіз перебігу трансформацій-

них процесів в Україні дає підстави стверджувати, що десятки мільйонів наших співгромадян в умовах проголошеної незалежності не зуміли знайти себе в новій державі, втратили почуття соціальної захищеності та впевненості у майбутньому. Очевидна деградація українського суспільства, якщо її не зупинити своєчасно, може обернутись для нашої держави дуже серйозними соціально-політичними наслідками, адже такого роду ситуація неминуче породжує активну маргіналізацію цілого ряду суспільних верств.

Небезпека такої ситуації очевидна – новостворювана українська політична нація в умовах посттоталітаризму ризикує розділитись на окремі підсистеми, зв'язані між собою чисто ситуативно, де загальнодержавні інтереси для окремих суспільних прошарків можуть набути декларативного характеру. Відповідно значні верстви українського соціуму, в якому недостатньо укорінились традиції державницької нації, можуть опинитись на узбіччі державотворчих процесів, тобто в межах власної країни відчувати себе чужими та непотрібними.

Слід вказати на ще одну вкрай важливу особливість сучасної міфотворчості – її колективістський характер. Минулі століття дають нам сотні прикладів стану масового захоплення ідеями-міражами, ідеями-фантомами, що несподівано як буря вривались в масову свідомість та ставали дороговказом до праведних дій, а частіше – до жорстокості, агресивності, насильства. Причому, як правило під маркою реалізації ідеї-міфу творилися найжорстокіші злочини, супроводжувані високопарною риторикою про щастя, добродійність та інше. Сама суспільна міфологія за таких умов стає надзвичайно ефективним знаряддям самообману мас.

Синтетичність та багатofункціональність сучасного міфу, на нашу думку, надають можливість цьому феномену виконувати різноманітні функції: як "безальтернативного" типу світогляду, інструменту масової культури та політтехнологій, так і функцію формування світогляду певної колективності та індивідуальної самосвідомості. Сучасна апологія міфу супроводжується певним чином посиленням тенденції ствердження національного "фундаменталізму". Міф таким чином, стає основою самоідентифікації спільноти в межах національної культури.

О. Б. Сарабун, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
oksana.sarabun@gmail.com

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ІСТОРИЧНЕ ЗДІЙСНЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

Аналізуючи філософську позицію К. Ясперса, відзначимо, що екзистенція та свобода є для нього тотожними концептами. При цьому, умови для здійснення свободної екзистенції формує відповідальність, яка убезпечує нас від догматизації істини, котра, абсолютизуючись, втілюється в об'єктивних гарантіях інститутів. Як зауважує К. Ясперс, для людини завжди значною є спокуса відмови від відповідальності через констата-

цію: "такий вже я є!" Але "таке-вже-буття" (Nun-einmal-so-Sein)... [дозволяє]... з допомогою виверту уявного пізнання ухилитися від своєї відповідальності, для того щоб пасивно втонути в такому бутті (Sosein) своєї ніцості чи своєї пристрасті" [Гайденко П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 114]. Не поділяючи змісту кантівського категоричного імперативу, К. Ясперс обґрунтовує потребу особистої відповідальності, в процесі чого виникають труднощі, зумовлені, насамперед, пошуком критерію, який би відмежовував свободне самоздійснення та індивідуальне свавілля особи.

Як зазначає К. Ясперс, "все істинне в людині історичне" [Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – С. 507]. Проте, процес відповідального конструювання історичної дійсності не обмежується визначенням екзистенції як часової послідовності переживань. В її межах важливо не лише пам'ятати про те, що ще не забуто, але і відстежувати зумовленість попередніх та наступних їм подій, котрі не виникають довільно. Екзистенція свідчить про зв'язаність всього у житті, де немає нічого випадкового і за все, що стало дійсністю слід відповідати. Відтак, зауважимо, що визначення екзистенції не зводиться до "тут і тепер" буття, воно прояснюється як відповідальна тяглість подієвості, що дає можливість крізь її призму аналізувати специфіку історичного простору. Концептом відповідальності людське буття зв'язується у цілісність, адже "жити одним днем – ознака суто природного життя" [Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб. : Наука, 2000. – С. 118]. Екзистенція ж протистоїть безпідставному перебуванню, що розчиняється в безкінечній тривалості. Вона є сприйняттям істини в часовому обліку минулого, теперішнього та майбутнього, коли заглиблення в інтерпретацію минулого наближає до вічності, а воля до відповідального здійснення теперішніх рішень фокусується на майбутньому.

Відповідальність повинна мати вимір особистого досвіду в його часовій безперервності: "потрібно знову переживати самому те, що вже було пережите, якщо воно має бути в нас істинним і дійсним" [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – С. 115], адже кожна істина є однократною, неповторюваною та непридатною для наслідування. Вона здійснюється лише в часовій відповідальній комунікації. Минуле, як простір нашої зрозумілості перед собою, не існує лише за рахунок того, що воно свого часу відбулося чи колись уже було почуте, його потрібно чути тепер. Воно утримується при бутті лише завдяки свободі його відповідального засвоєння, адже "тільки для тривіального реалізму мертві загинули" [Там же. – С. 119]. Наше завдання – робити їх присутніми в дискурсі порозуміння для конструювання правдивої історичної пам'яті, котра складає сутність нашої екзистенції. Безвідповідальність по відношенню збереження історичної пам'яті є злочином проти духа. Те, що мало місце раніше, слід промислювати, проникаючи в специфіку його історичної ситуації, тобто в світоглядні стани та предметну зумовленість вибору. Розуміння – не лише інтелектуальне прозріння, а, насамперед, результат внутрішньої роботи душі як

наслідок власного самоздійснення. Проте, остаточною запорукою достовірного засвоєння минулого досвіду є трансценденція, як своєрідна кінцева інстанція, якою не може володіти окрема людина, народ чи людство в цілому. Саме в її межах померлі стають нашими сучасниками, коли кризові періоди їхнього буття, ми сприймаємо як власні.

Таким чином, К. Ясперс фіксує стан, в якому людина, втративши віру в можливість універсально облаштувати своє життя найкращим чином, усвідомила, що за власне існування відповідальність слід нести особисто. Натомість, слід протистояти ситуації, в якій численні суспільні інстанції перекладають тягар рішення одні на інших, демонструючи при цьому, що немає змоги індивідуально вирішувати життєво значимі питання. Моделюються ситуації, в яких "кожна людина – лиш коліщатко, вона тільки бере участь в рішенні, але не вирішує насправді" [Там же. – С. 334]. Якщо трапляється ситуація, в котрій окремих індивідів, що нездатен протиставити себе загальному порядку існування, отримує величезну владу, то найчастіше, виявляючись неготовим до цього, він здатен використовувати її лише в особистих інтересах або відсторонено, у відповідності з теоріями.

Особливо актуально звучить ця позиція сьогодні, коли значною мірою сутність нашої суспільної кризи корениться в недостатці довіри до інститутів, коли вона втрачена по відношенню до посад чи професій. Наштовхуючись на насилля в бутті існуючого порядку, український громадянин, спостерігає відсутність відповідальності як джерело несправедливості та беззмістовності державної системи. Безвідповідальність породжується байдужістю замкненого позачасового простору ізолюваного існування, адже "почуття відповідальності, властиве тому, хто лише у світі є собою і вважає себе винним в тому, що відбувається, якщо він не зробив того, що було в його силах, щоби потурбуватися про те, що мало б відбутися" [Там же. – С. 342]. Значним сьогодні є страх від загостреної можливості втрати нашої свободи, котра, будучи боротьбою за очевидну істину людської гідності, може бути знищена силою апарату. В такій ситуації "анонімна ворожість до свободи перетворює духовну боротьбу в спотворену духовність інквізиції: ігноруючи самотуття там, де вона не може нанести йому удар, відступаючи повсюди, де їй довелося би виступити відкрито, вона користується будь-якою можливістю, щоб напасти на існування самотуття чи знищити його вироком публічної влади" [Там же. – С. 391].

О. О. Саяк, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
aleksandrasayuk@gmail.com

ВЧЕННЯ ПРО СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ОПТИМАЛЬНУ ТЕНДЕНЦІЮ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

Всю історію людства ми можемо розглядати через призму відносин між особистостями. Визначальною, у даному випадку, є модель стосунків між конкретними людьми, спільнотами або групами. Основною скла-

довою, певної моделі відносин між індивідами, ми можемо вважати моральні якості індивідів, які складають дане суспільство.

У праці "Держава" Платон називає справедливість оптимальною тенденцією розвитку суспільства. Він зосереджується на тому, що лише ті люди, які живуть справедливо і керуються справедливістю, заслуговують на щастя і суспільну повагу. Праця Платона насичена роздумами які стосуються визначення "справедливості", дані роздуми містяться в діалогах між Сократом і його опонентами Фрасімахом, Главконом, Клітофонтом, Полемархом та Кефалом. За допомогою саме такого викладу ми маємо можливість розглядати визначення "справедливості" на конкретних прикладах. Також чималу увагу Платон приділяє визначенню "несправедливості", між опонентами точаться суперечки про те чи буде "несправедливість" протилежним, за своєю формою і суттю, "справедливості", а чи це буде якісно іншим поняттям.

Про "справедливість" Платон говорить, як про всеохоплюючий напрямок не лише конкретного людського життя, а і життя всієї держави. Розглядає владу "тиранів" на противагу владі "народу" або владі "аристократів". Платон наголошує на тому, що "в кожній державі має силу той, у чиїх руках влада", а "кожна влада встановлює закони для своєї вигоди: демократія – демократичні, тиранія – тиранічні й так само інші. А встановивши їх, оголошує для підлеглих, що вони, ті закони, справедливі. Це вигідно для властей, а того, хто порушує їх, вони карають як такого, що поводить ся протизаконно й несправедливо. Тобто, у всіх державах справедливим вважають те, що вигідне для існуючої влади" [Платон. Держава / [пер. з давньогрец. Дзвінка Коваль]. – К. : Основи, 2000. – С. 358].

Далі Платон зосереджується на тому, що не все, що буде вигідним державі буде так само вигідним і для народу. Платон стверджує, що тоді коли державні управителі будуть сприймати власні посади і владу, яку їм надали, виключно як інструмент для поліпшення загального добробуту, а не як, переваги над іншими, і як засіб реалізації власних потреб.

Серед основних ідей у праці Платона "Держава" простежується також ідея людини і праці. Платон говорить про те, що кожен має займатися своїм ділом, яке близьке його душі, і яке визначено кожному вже від його народження. Платон також говорить і про те, що кожна річ має своє призначення, і також про те, що і людська душа також має своє, властиве лише їй призначення, а саме "підкупатися, правити, радитись тощо – все це все це властиве саме душі" далі Платон говорить про те, що і власне саме життя є справою душі, і що "лише душа має тільки їй властиву перевагу, а саме – гідність". Платон зосереджується і на тому, що душа не буде, як слід, виконувати своє призначення, коли її позбавити властивої лише їй гідності, яка в сукупності із доброчесністю відображає справедливість.

Підсумовуючи, маємо можливість зосередитись на тому, що Платон визначає справедливість як основу існування суспільства, держави і людини. Таким чином ми можемо стверджувати, що саме справедливість є

оптимальною тенденцією суспільного розвитку, оскільки лише справедливі люди можуть збудувати сильне суспільство і сильну державу, бо наміри відносно один одного теж мають бути справедливі. А не справедливі наміри сіятимуть лише міжусобиці і розбрат між людьми, і як наслідок не зможуть забезпечити будівництво міцного і щасливого суспільства.

В. Г. Сила, асп., ЧДІЕУ, Чернігів
vladsila@mail.ru

ТЕМА ГРОМАДИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Дослідницький інтерес до феномену громади зумовлений низкою суспільно-практичних та науково-теоретичних чинників. Йдеться, по-перше, про глобальну тенденцію зниження ролі держави. Держава на сучасному етапі або бере на себе занадто багато повноважень, або, навпаки, стає бездіяльною щодо вирішення важливих питань суспільної життєдіяльності людини. Відтак, сама "ідея громади (спільноти) останнім часом була висунута як відповідь на проблеми нинішнього суспільства й свідчить про кризу сучасної держави" [*Полович В. М. Моделі соціальної роботи в громаді: можливості розвитку в Україні // Грані. – 2013. – № 3(95). – С. 127*].

По-друге, увага до громади як особливої форми суспільного буття посилюється зростанням ролі для особи т. зв. ком'юнітаристських начал. Парадоксальність нинішніх суспільних реалій, на думку Н. Черниш, полягає в тому, що в умовах глобальних загроз сучасна людина прагне не ізоляції, а навпаки – взаємодії з іншими людьми задля взаємопідтримки, спілкування і розв'язання конфліктів [*Черниш Н. Соціологія. – Л. : Кальварія, 2004. – С. 152*]. У цьому зв'язку тема громади актуалізується як проблема індивідуальної свободи людини і суспільного колективізму, гнучкої форми балансу між особистістю і суспільством.

Вагомою спонукою дослідження громади стає також потреба активізації демократичних перетворень та розбудови громадянського суспільства в Україні. Розбудова громад, посилення місцевих ініціатив та культивування соціальної єдності є нагальним завданням демократизації України на сучасному етапі.

Комплексний і цілісний теоретичний аналіз ролі громади в суспільних трансформаціях вимагає соціально-філософського підходу. Окремі аспекти проблематики громад у філософському вимірі розглядаються в наукових публікаціях В. Андрущенка, Ю. Бойка, Т. Бойко, М. Бойчука, Г. Горак, М. Патеї-Братасюк, А. Карася, А. Колодій, М. Михальченка, Я. Паськів, Л. Сохань, В. Шинкарука, та ін.

Так, А. Колодій здійснила ґрунтовний аналіз теоретичних засад й соціокультурних передумов демократичної трансформації в Україні [*Колодій А. Ф. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні : монографія. – Л. : Червона Калина, 2002. – 276 с.*].

Велике значення в розробці проблематики громадянського суспільства мають ґрунтовні розвідки А. Карася. Використовуючи семіотичний підхід, вчений дав розлогу характеристику класичних і неklasичних теорій громадянського суспільства, істотно розширив поле його наукового дискурсу, розкрив соціетальний зміст громадянської ідентичності як чинника демократичного розвитку України [Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях : монографія. – К. ; Л. : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.].

У кандидатському дослідженні Ю. Бойка досліджено ціннісні виміри громади та громадянського суспільства в контексті еволюції західно-європейської філософської думки, представлено вітчизняну динаміку історичних форм громад, автор вдається також до аргументації значення громади на сучасному етапі формування громадянського суспільства в Україні [Бойко Ю. А. Соціально-філософський аналіз становлення громади та громадянського суспільства як чинників духовного розвитку соціуму (на прикладі України) : дис. ... канд. філос. наук. – К., 2007. – 190 с.]. Однак, поза увагою Ю. Бойка залишається український соціально-філософський дискурс громади, без врахування якого складно досягнути ціннісне підґрунтя сучасних суспільних процесів в Україні.

Важливими для аналізу ролі громади в суспільних трансформаціях є праці, в яких узагальнено практичний досвід громадської участі в соціальному житті. В цьому зв'язку доречно згадати практичне керівництво із соціальних технологій, розроблене учасниками українсько-канадського проекту розвитку громадянського суспільства [Громади України: на шляху відродження / відп. за вип. К. Гуриєнко. – К. : Ай-Бі, 2002. – 279 с.]. На думку авторів, громада є полем реалізації важливих духовно-екзистенційних потреб людини, а розвиток громади – важлива стратегія вирішення соціальних проблем, яка допомагає налагодити людям стосунки на основі довіри, взаєморозуміння та співпраці. Особливості функціонування громади в сучасних умовах розвитку демократії в Україні досліджують автори "Посібника з розвитку громад", надаючи огляд західної та української практики реалізації громадських проектів. Громада в посібнику визначається як спільність, здатна самоорганізовуватися для розв'язання наявних проблем та брати на себе відповідальність [Посібник з розвитку громад : практ. поради для небабдуких / Л. О. Єльчева, І. М. Ібрагімова та ін. – К., 2007. – 458 с.]. До теоретичного аналізу громади та її практичної ролі в світі та в Україні звернулися Л. К. Абрамов і Т. В. Азарова. Автори зазначають, що "для українського народу протягом усієї історії його існування якраз довкола громад будувалося соціальне життя, через них людина входила в це життя і здійснювала зв'язки з ширшими соціальними інститутами, як от держава або політичні партії, рухи" [Абрамов Л. К. Центр місцевої активності для розвитку громади / Л. К. Абрамов, Т. В. Азарова. – Кіровоград : ІСКМ, 2012. – 144 с.]. Складність і багатогранність феномену громади, на думку дослідників, розкривається з позицій філософського вчення про соціальний просторово-часовий континуум. Беручи останнє за теоретико-методологічний орієн-

тир, вчені розглядають громаду як "соціальну спільність, яка є суб'єктом зміни того світу, в якому розгортається її буття" [Там само. – С. 7]. Загалом, роль громади авторами вбачається у дієвій стратегії соціального партнерства, спрямованій на вирішення локальних соціальних проблем.

Окремі теоретичні аспекти функціонування громад висвітлені в монографії "Місцевий розвиток за участі громади". В широкому значенні громада розуміється як сукупність усіх способів взаємодії й форм об'єднання людей, які є мешканцями певної низової адміністративно-територіальної одиниці і є взаємозалежними один від одного. У більш вузькому сенсі місцева громада виступає структурно або генетично визначеним типом спілкування людей, що постає як певна історична цілісність або система [Місцевий розвиток за участі громади : монографія : у 2 т. Т. 1 / за заг. ред. Ю. М. Петрушенка. – Суми : Університетська книга, 2013. – 352 с.].

Таким чином, аналіз стану розробки теми громади у вітчизняній літературі дозволяє твердити про наявність цілого корпусу джерел, присвячених розгляду громадського виміру суспільного буття. Разом з тим, варто зауважити, що комплексне дослідження феномену громади відсутнє, а його глибинний світоглядний зміст та роль у суспільній трансформації вітчизняного суспільства ще не розкриті, що створює важливі перспективи наших подальших досліджень.

І. П. Скиба, зав. лабораторії, НАУ, Київ
skibaip@gmail.com

СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Фактичне перетворення наукового знання на інструментальне відбувається в кінці XIX століття, і пов'язане з формуванням прикладних досліджень як організаційно специфічної сфери ведення наукової діяльності, цілеспрямований систематичний розвиток якої приходить на зміну утилізації випадкових одиничних винаходів. Вперше в історії людства знання, що має наукове походження починає відігравати в життєдіяльності суспільства важливу роль. До середини XX-го століття в наслідок впровадження результатів прикладних наукових досліджень наука разом з технікою (але технікою, що в своєму розвитку спирається на результати наукових досліджень) поступово перетворюється в ключовий елемент забезпечення життєдіяльності всіх галузей народного господарства і управління. Таким чином наукове знання стає інструментальним, що вилилося в виконання ним в суспільстві праксеологічної та інноваційної функції.

На сьогоднішній день наука перестала розумітися лише як когнітивна самодостатня діяльність, спрямована на задоволення власних потреб. Вона розглядається як одна з форм соціальної діяльності, що має інтенцію до задоволення практичних потреб суспільства. Наука є соціальним інститутом який в своєму існуванні містить два моменти: перший зв'язаний з розвитком самої науки як єдиного цілісного організму зі сво-

єю внутрішньою структурою, а другий – з функціонуванням науки у суспільстві, який включає науку у соціокультурний простір і робить її невідомою частиною суспільного розвитку. Здатність інструментального наукового знання (розробок) впроваджуватися в виробництво та в інші сфери суспільного життя і активно впливати на них надає йому (інструментальному знанню) праксеологічної функції. Саме з цього боку наука, на думку дослідників, характеризується поняттями фундаментального та прикладного, які розглядаються у зв'язку із здатністю наукового знання використовуватися для вирішення практичних проблем. Ми поділяємо думку професора Дротянко Л. Г., яка вважає що фундаментальні знання як і прикладні правомірно розуміти лише через призму їх відношення до можливого застосування на практиці [Дротянко Л. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (Постнекласичне дослідження). – К. : Вид-во Європ. Ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджм. і бізнесу. – 423 с.]. З одного боку фундаментальне знання можна розглядати як таке, що володіє когнітивною цінністю (замкнене на себе, як самоцінне та самодостатнє), що є внутрішньою, іманентною його характеристикою, а з іншого боку як основу прикладного знання, що є зовнішньою, функціональною його характеристикою і демонструє його соціокультурний характер. Відоме беконівське "знання – сила" по відношенню до науки, на думку Б. І. Пружиніна, якраз і є наслідком взаємодії між фундаментальним і прикладним знанням [Пружинин Б. И. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки [Электронный ресурс] // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. – М. : ИФ РАН, 2005. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page53195782.htm>].

Як відомо метою фундаментального дослідження є знання як таке, максимально об'єктивна, повна і точна репрезентація реальності. Метою прикладного дослідження є інструментально-ефективне знання про фрагмент дійсності, призначене для вирішення конкретної практичної задачі. Це дозволяє нам говорити про існування інструментальності наукового знання в двох сенсах: 1) інструментальне наукове знання, що отримує безпосереднє використання на практиці (опредметнюється; отримується як правило в результаті прикладних досліджень); 2) інструментальне знання як основа когнітивного процесу з метою отримання нового необхідного знання (є відмінність між інструментальним знанням фундаментальних і прикладних досліджень).

Дійсно, наука (фундаментальна) є скарбницею ідей придатних для використання, проте, як слушно зазначає А. Уайтхед, було б великою помилкою вважати, що наукові ідеї тільки й чекають того, щоб їх взяли з полиці і пустили в справу. Між науковим відкриттям і його втіленням лежить етап інтенсивної роботи уяви. Саме так на його погляд відбулося поєднання технології з чистою наукою. На сьогоднішній день існує низка моделей взаємовідношення фундаментальних наук і технології. Від Ф. Бекона сходить так звана "лінійна" модель взаємовідношення науки і технології, у відповідності до якої фундаментальна наука вважалася джерелом технологічних новацій, а технологія являє собою прик-

ладання науки. В наш час більшість дослідників вважають її помилковою. Втім, деякі дослідники, зокрема О. А. Мамчур, вказують не стільки на невірність лінійної моделі, скільки на її не універсальність: що далеко не завжди саме фундаментальна наука є джерелом технологічних новацій [Мамчур О. А. Фундаментальная наука и современные технологии // Вопр. философии. – 2011. – № 3. – С. 80–89]. Деякі дослідники, взагалі, вважають, що наука і технологія є двома відносно незалежними потоками дослідницької діяльності. Дана модель дістала назву "двохпотокової" і відповідно до неї наука має своїм джерелом науку, що їй передувала, а нова технологія відповідно технологію. Їх інтенсивна взаємодія відбувається в особливих ситуаціях, таких як виникнення нового напрямку в науці, в результаті цієї взаємодії вони взаємно збагачуються. Взагалі, питання про адекватну теоретичну реконструкцію взаємодії науки і технології в наш час актуалізується.

Інноваційний процес складає основу соціально-економічного розвитку сучасної цивілізації і його інтелектуальне забезпечення здійснюється саме в сфері наукових прикладних досліджень. Варто відмітити, що спочатку інноваційна функція інструментального знання охоплювала найбільш ціннісно нейтральні сфери суспільства, такі, що містяться на периферії ідейно-політичного і соціокультурного контролю (техніко-економічні нововведення в межах матеріального виробництва). Фактично інноваційна функція наукового знання обмежувалася функцією науки як виробничої сили. В ХХ столітті наука почала набувати ще однієї функції, вона стала перетворюватися в соціальну силу, проникаючи в різні сфери соціального життя і регулюючи різні види людської діяльності. Так в нашу епоху інновації, що засновані на науковому знанні, проникають у всі сфери життєдіяльності суспільства і разом з виробничими технологіями говорять про соціальні, політичні, організаційно-управлінські технології. Це свідчить про розширення практичної сфери застосування наукових знань. Специфіка кожної сфери вимагає відповідних наукових знань, що стимулює розширення сфери прикладних наукових досліджень. Тому в сучасному суспільстві на інструментальне знання перетворюється не лише природничонаукове чи науково-технічне, а й соціально-гуманітарне і міждисциплінарне знання.

**Н. С. Смолина, канд. филос. наук,
УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
Smolina-n@yandex.ru**

СОВРЕМЕННЫЕ ОПЕРАЦИИ-ТРАНСФОРМАЦИИ С КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТЬЮ: СОЦИАЛЬНЫЕ РАМКИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Сегодняшний день всем нам: и социальным наблюдателям, и гуманитариям – демонстрирует ситуацию актуализации коллективной памяти в освоении прошлого, настоящего и будущего. Память мобилизована со-

циальной реальностью и ее агентами. Коллективная память и "работа" с ее содержанием и наполнением становится сегодня доступным способом для подтверждения статуса-кво власти и существующих символических ресурсов. Используется потенциал коллективной памяти как универсального транслятора смыслов, ценностей и символов от поколения к поколениям, связывая в единое целое образование, именуемое нацией.

Находясь в ситуации перманентного дефицита идей и символов, современная социальная реальность черпает последние именно в коллективной памяти. Только так сегодня власть может соединить нас всех в единое целое: нашим опытом, совместными событиями прошлого, совместными актами переживания и про-живания этих событий. Тем более что коллективные практики работы с прошлым уже превратили то самое прошлое в миф, с которым мы и имеем дело сегодня. А дальше дело за малым – нарративизация, героизация прошлого позволяет социальным агентам легитимировать сегодняшний порядок вещей.

Работа с памятью ведется на разных уровнях: индивидуальном или групповом. Субъектом воспоминания/ забывания является одновременно и индивид, и власть. При этом властные практики и режимы работы с коллективной памятью меняются в зависимости от тех социальных задач, которые выходят на первый план. В недавнем постсоветском прошлом коллективная память работала на выстраивание линии преемственности "русское – советское – российское", связывая в единую линию движение истории от правления царей через генеральных секретарей к правлению президентов, позволяя тем самым утвердить власть в ее современном виде. В этом случае власть использует ресурсы памяти по конструированию коллективной идентичности. Одновременно прошлое, предстая для индивида в некоем историческом нарративе, выполняло терапевтическую функцию. Извлекая из прошлого приятные образы-воспоминания, заполняющие сознание, постсоветский человек лакировал с ностальгической любовью и восторжением само прошлое, превращая его в миф. Но все это позволяло вытеснить из сознания боль от потерь в настоящем, иными словами настоящее заменялось ностальгическим прошлым. В процессе воспоминания соединяется индивидуальное и коллективное. Индивид извлекает из памяти "личное", свое воспоминание, но подчас это делает в тех формах и тех практиках, которые заданы социокультурной реальностью. М. Хальбвакс назвал это свойство коллективной памяти – ее социальными рамками. И здесь речь уже идет о политике памяти. Набор символов и артефактов, извлекаемым из прошлого самим индивидом, не выходил за пределы сферы повседневности человека, то есть из прошлого извлекались "милые сердцу" детали советского быта. Дополнения героическими элементами советского прошлого происходили по желанию власти, нуждающейся в постоянной легитимации. Здесь любой социальный наблюдатель вспомнит "новый" российский гимн, георгиевскую ленту как визуальный образ Дня Победы и саму Победу как наиболее значимое событие советского периода.

Практики инвокации поддерживались властью любыми доступными средствами: в этой стратегии работали, прежде всего, медиа. Именно в медийных проектах прошлое получало красочную упаковку, именно ТВ-проекты постоянно поддерживали процесс "вспоминания" постсоветского человека через аудио-визуальные ряды. Практики инвокации обязательно проводятся публично и совместно, только так можно достичь эффекта единения коллективного целого – неустоявшейся и не наполненной содержанием российской нации. Тут коллективная память "работает" с коллективным воображением, позволяя создать образ нации в сознании россиян.

Сегодня власть и социальные агенты находятся в ситуации еще большей неопределенности, что выражается в их стремлении "национализировать" символическое пространство памяти и доступные практики работы с памятью. Единый учебник истории, задуманный совсем недавно, позволит власти сформулировать единственный образ прошлого. В этом виде прошлое будет усвоено молодым поколением. При чем власть постепенно сводит на нет возможности дискуссий по поводу советского прошлого (эту приметку времени наглядно демонстрирует ситуация с телеканалом "Дождь"). Иными словами, власть показывает свою беспомощность в собственной легитимации и символическую бедность в выборе средств и способов легитимации. Героическое прошлое, по мнению власти, единственная возможность "скрепить" российское общество.

В конечном итоге можно говорить о том, что ресурсы памяти используются многими социальными субъектами и институтами, превращая память в универсальное средство социального взаимодействия. Изменения практик работы с коллективной памятью, тех институций, что инициируют эту работу, тех социальных средств и способов, что используются социальными акторами, фиксируют и изменения в самой социальной реальности. Иными словами, сами практики работы с коллективной памятью становятся индикаторами изменений в ткани социальности.

Т. В. Соболев. канд. филол. наук, мол. наук. співр., КНУТШ, Київ
tanyasobol@bigmir.net

ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ ОСВІТНЬО-СВІТОГЛЯДНОГО РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Глобалізація починає охоплювати світ наприкінці ХХ століття. Свідченням цього є роботи, що з'являються на Заході. Візьмемо, наприклад, роботи Хелфорда Джона Маккіндера, який у своїй статті "Географічна вісь історії" (1904 р.), хоча й у географічних термінах, та чи не вперше в історії "фіксує зламний характер прийдешнього часу" [Маккіндер Дж. Географическая ось истории // Полис. – 1995. – № 4. – С. 162–169].

Дещо пізніше, у 1931 р., ці ж такі процеси відзначає Карл Ясперс, який у роботі "Духовна ситуація часу", коли ще невідомі були ні інтер-

нет, ні ЕОМ, ані ракетно-ядерна зброя, доходить такого висновку: "...Усі технічні та економічні проблеми набувають планетарного характеру" [Ясперс К. Духовная ситуация времени // Человек и его ценности. – М., 1988. – Ч. I. – С. 61–89].

У другій половині ХХ століття глобалізація стає чи не головним предметом досліджень Римського Клубу. Визначне місце тут посідають роботи Д. Белла, У. Бека, З. Бжезинського, І. Валлерстайна, Р. Робертсона, Е. Тоффлера, Ф. Фукуяма, Д. Хелда і багатьох інших. Загальною рисою досліджень цих авторів є те, що їх філософський підмурок становить лібералізм, що, як відомо, виходить з природно-історичного характеру соціального прогресу, правової держави та відокремлення держави від громадянського суспільства.

Об'єктивні передумови глобалізації, як стверджують представники Римського клубу, коріняться у матеріальних основах відтворення людської цивілізації, адже за будь-якого суспільного устрою існує певна відповідність між засобами творення людьми матеріальних благ і способами підтримання їхньої життєдіяльності.

Таке виробництво докорінно відрізняється від того, що базується на машинних засобах виробництва і сировині, і отримує назву "економіка фабричних труб". Суперсимволічна економіка складніша, її структура різнобічніша, а функціонування більш динамічне і ефективне. Та чи не головне тут – зміна самого характеру нової економіки, яке полягає у розширенні кола творення додаткової вартості. Принципово, що у цій сукупності стрижневе місце посідає інтелектуальна праця. Знання стає головним чинником сучасного виробництва, а глобалізація охоплює і сферу освіти. За таких умов функцією інститутів вищої освіти стає надання якісних освітніх послуг, а критеріями оцінки діяльності інститутів вищої освіти починають виступати їх ефективність, економічна гнучкість та здатність до виживання, які забезпечують спокійне функціонування ринкових механізмів у сфері вищої освіти. Крім того, сфера освітньої політики стає "максимально децентралізованою", а за державою зберігається роль "наглядача" і з'являється функція урядового невтручання – забезпечення здатності системи вищої освіти до "самоврядування". Крім того, глобалізація висуває й нові вимоги до системи освіти (інтернаціоналізація та транснаціоналізація освіти, забезпечення міжнародної якості, регіональне та міжрегіональне співробітництво, рівність та доступність освіти), які призводять до появи, дистанційної та безперервної освіти, розширюють сферу та функції освіти, змінюють її статус. Тепер феномен освіти стає рівнозначним до феномена людини і різні педагогічні проблеми, що стосуються її теорії і практики зокрема, а також системи освіти загалом, вже неможливо вирішити без їх філософського аналізу та осмислення, без серйозного обґрунтування в загальному культурному та історичному контекстах. Змінюються внутрішні пріоритети освіти: учень починає виступати основним суб'єктом освітнього процесу. Функції педагога зводяться до консультування, а справою слухача стає

систематизація та упорядкування, встановлення істинності знань, вибір своїх цінностей та ідеалів. Він сам з безлічі вражень, знань та інформації конструє свій світоглядний проект, своє розуміння світу. Проте, слід зазначити, що проблема формування картини світу пов'язана з перетинанням субкультурних, національно-культурних і транссубкультурних просторів, що зумовлює безпосередній вплив закладів освіти і засобів масової інформації на формування духовного потенціалу особистості.

Таким чином, ще одним наслідком глобалізації постає зростання ролі культури та засобів масової інформації в житті людини та суспільному розвитку. Саме засоби масової інформації, завдяки глобалізаційним процесам в освіті, виступають регулятором відносин між політикою та освітою. Адже, з одного боку, саме політики і займаються управлінням освітою. Та з іншого боку, сама освіта є головним джерелом поширення тієї чи іншої політики, як певної ідеології. До того ж, система управління освітою може також впливати і на певний аспект економіки країни, визначаючи ціни на навчальні програми, рівень доступу до освіти, співробітництво між інститутами і т. д. В свою чергу, урядові політики можуть впливати на формування структури ринку та зміст інформації, яку надають споживачам університети. Дану інформацію, відповідно, вдало висвітлюють демократичні засоби масової інформації, які, таким чином, регулюють відносини між політикою, економікою та освітою, забезпечуючи справедливе та прозоре інформування про структуру та процес управління освітою.

Та існують і негативні наслідки глобалізації освіти. Справа в тому, що на практиці глобалізація часто проявляється у насильницькій уніфікації всього розмаїття цивілізацій та культур, які існують на планеті, їх уніфікації під певні стандарти. Інтереси народів та країн підмінюються інтересами міжнародного капіталу, які проголошуються інтересами всього людства. І як результат – знищення культури народу, позбавлення його самобутності, неповторності, а значить і майбутнього. Тому, щоб не допустити таких наслідків, слід не лише переймати культурний та освітній досвід інших країн, але й сформувані нові філософсько-освітні програми, які б враховували національні тенденції суспільного розвитку певної країни і сприяли пристосуванню населення до нових соціальних умов.

***И. И. Старовойтова, канд. филос. наук, доц.,
ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
irinestar@mail.ru***

ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Обратиться к диалогу необходимо в связи с современной духовной ситуацией. Ее достаточно полно характеризуют К. Лоренц, А. Швейцер, М. Бубер. К. Лоренц считает, что причиной духовного кризиса современности являются ошибки ("грехи"), в частности, разрыв с традицией.

А. Швейцер отмечает, что мы остались вне источников "культуротворящей энергии". Актуальность этих слов не потеряла значения. Человек без прошлого не имеет будущего. Однако, как возможно возвратиться к традиции, чем обеспечен такой возврат? Чем обеспечена полнота понимания между участниками диалога и обеспечивает ли диалог с неизбежностью понимание? Возможно ли распространение диалогического мышления на отношения человека с природой?

В работе "Благоговение перед жизнью" А. Швейцер говорил о вине философии в кризисе современной культуры. По его мнению, образ мышления прошлых веков ответственен за отсутствие внимания к этике. Даже авторы сочинений о кризисе культуры в XX веке не старались выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались исключительно тем, как она складывалась исторически. "Никто не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни, никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею" [Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – С. 44]. В результате, по мнению Швейцера, у нас отсутствуют реалистические взгляды на самих себя, мы переполнены фантазиями. Представления, во власти которых мы находимся, обрекают нас на замкнутость. "Основанные на разуме этические идеалы уже не находят, как раньше, опоры во всеобъемлющем мировоззрении" [Там же]. Швейцер исходит из представления об идеалах, на которых зиждется культура. Все они основаны не на отвлеченном разуме, а на практике человеческой жизни.

Пренебрежение идеалами культуры приводит к процессам, угрожающим гибелью всему человечеству как виду. К. Лоренц называет восемь процессов – "восемь смертных грехов цивилизованного человечества" [Лоренц К. Так называемое зло. – М. : Культурная революция, 2008. – С. 80]:

1. Перенаселенность Земли, вынуждающая каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов. С этим связана также агрессивность.

2. Опустошение естественного и жизненного пространства, не только разрушающее внешнюю природную среду, но и убивающее в самом человеке благоговение перед красотой и величием открытого ему творения.

3. Бег человечества наперегонки с самим собой, вызывающий ускоряющееся развитие техники. Люди становятся слепыми ко всем подлинным ценностям и не оставляют времени для подлинной человеческой деятельности – мышления.

4. Исчезновение всех сильных чувств и аффектов вследствие изнеженности. Любое неудовольствие преодолевается с помощью техники и фармакологии. Тем самым уничтожается способность человека переживать радость, которая дается лишь ценой напряженных усилий при преодолении препятствий.

5. Генетическая деградация. "Нельзя исключить, что многие проявления инфантильности, превращающие значительные группы нынеш-

ней "бунтующей молодежи" в общественных паразитов, могут быть обусловлены генетически". Лоренц убежден, что приоритет следует отдавать сохранению и развитию норм общественного поведения.

6. Разрыв с традицией. Главная причина этой тенденции – недостаточный контакт между родителями и детьми.

7. Возрастающая индоктринация человечества. Лоренц указывает здесь на опасную унификацию взглядов, какой до сих пор не было в истории. С помощью доктрин удастся манипулировать большими массами людей.

8. Ядерное оружие, опасность которого избежать легче, чем опасности от семи других процессов, которые коротко следует назвать явлениями дегуманизации.

Сегодня предпринимаются попытки использовать экологию для обоснования новой, биоцентрической этики, которая должна опираться на научные данные, но не может базироваться только на них.

В противовес сложившемуся в XVII–XVIII вв. потребительскому подходу, впервые в XX веке, люди отчетливо осознали, что производительные силы – одновременно разрушительные силы. Параллельно с ростом уровня жизни росло и бремя, ложившееся на окружающую среду. Вырубка лесов, выбивание пастбищ и эрозия почвы известны с незапамятных времен, но технологии, разработанные за последние два столетия, приводили к загрязнению окружающей среды и расходовали природные ресурсы с невиданной скоростью. Механистическая наука, дуалистическая философия, промышленная технология и капиталистическая экономика – вместе с некоторыми положениями христианского предания, – поощряли господство человека над природой [Барбур И. Этика в век технологии. – М. : ББИ, 2001. – С. 73]. Важную роль в пересмотре парадигмы отношения к природе сыграло диалогическое мышление, благодаря которому было пересмотрено отношение к окружающему человеку как предмету потребления и источнику выгоды.

Диалогическая философия не призывает осмыслить единство человека с природой на уровне организма. Это сделали экологи, подробно проследив взаимозависимость форм жизни в живых сообществах (биоценозах) и сложные взаимодействия между организмами, призывая ограничить человеческое вмешательство в природу. Природа начинает рассматриваться как целостный живой организм, преобразование которого человеком может происходить лишь в определенных границах. Возникновение биоэтики, наряду с другими культурными феноменами, стало точкой отсчета в зарождении нового европейского самосознания – само-сознания, для которого характерна демократизация взглядов, деидеологизация, толерантность, плюрализация вкусов, идеалов, множественность этических парадигм.

Сегодня наука вплотную подошла к черте, за которой спрятана тайна жизни. в ней происходят глубокие изменения. Невозможно сказать, чем закончится свободное манипулирование этой тайной. Многое будет

зависеть от самих ученых, их позиций, морали и совести. Но должна быть соответствующая социокультурная среда, в которой растут эти ученые. И ее следует готовить. Как известно, формированию ценностного сознания на уровне индивида способствует, во-первых, наличие личностной свободы (социальной, гражданской, интеллектуальной). Гуманитарная ситуация складывается при наличии свободы действий субъекта, его автономного выбора. Во-вторых, необходимо присутствие нравственных идеалов. Требуется приобщение личности к культуре человечества, внутренняя мотивация человека наследовать нравственные устои и следовать им. В-третьих, необходимо развивать диалогическое мышление.

О. Т. Тимошенко, студ., КНУТШ, Київ
ol6ttddgimmy@gmail.com

ГЕНЕЗИС ТА СУЧАСНЕ РОЗУМІННЯ ДУХОВНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ О. МЕНЯ

Розглядаючи релігійний аспект проблеми духовності та духовного розвитку, очевидно, що церква зробила значний внесок у розділення у суспільній свідомості існування людини на духовну і матеріальну його складові. Визначаючи дух першоосновою всього існуючого, важливішою за матеріальну (тілесну) складову, в цілому, релігійні уявлення часто характеризуються розглядом духовності саме як протиставленні тілесності, а духовного розвитку – на противагу тілесному та соціальному (а загалом –матеріальному), що передбачає у визначеній мірі відмову від буденного існування заради єднання із Абсолютним Духом, заради розвитку індивідуального духу, досягнення тим самим стану духовності [Гончаренко М. О. Релігійний аспект уявлень про духовність та духовний розвиток особистості [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.nbuv.gov.ua/portal>].

Утверджуючи беззаперечний зв'язок віри із духовністю, релігія відіграє вирішальну роль і у підтриманні цього зв'язку як основи досягнення духовності. Матеріальне буття очевидне для нас, а пізнання буття Божественного, духовного без віри неможливе, зазначає О. Мень [2]. Віра представляє собою такий стан людини, коли вона впевнена в існуванні чогось, без яких-небудь зовнішніх фактичних і формально-логічних доказів, тобто інтуїтивно. Таким чином, на думку О. Мень, духовне пізнання є нічим іншим, як "плодом живої інтуїції" [Мень А. В. История религии : учеб. пособ. : в 2 кн. Кн. 1. В поисках Пути, Истины и Жизни. – М., 1997. – 216 с.].

Релігійні діячі вбачають у релігії основний, якщо не єдиний шлях до єднання із Вищою Реальністю. У співставленні віри та релігії виникає спокуса ототожнити ці поняття. Таке ототожнення призводить до взаємозаміни духовного розвитку особистості релігійністю. На основі цього виникає, наприклад, визначення православної духовності, як окремого

духовного стану, якого не можуть досягти люди нецерковні, нерелігійні, або представники іншої релігії. Визначаючи духовність як стан духовної людини, церковні діячі зазначають, що цього стану, який характеризується відповідною поведінкою, відповідними її мотивами, якого можна досягнути тільки в межах Православної Церкви [Гончаренко М. О. Релігійний аспект уявлень про духовність та духовний розвиток особистості].

У духовному житті людини важко знайти фактор, який грав би більш важливу роль, ніж релігія, вважає О. Мень. Проте, на його думку, також є безсумнівним, що зовнішнє, хоч і сумлінне, використання обрядів – далеко не завжди показник благополуччя віри. Релігія, на думку сучасних філософів, є своєрідним "каркасом" для тих людей, віра яких недостатньо сильна та стійка, та які відчувають певну опору у зовнішніх умовах її підтримання – релігійних канонах.

Релігія визнає три рівні людини, які виступають трьома основними аспектами пізнання реальності. Перший, найбільше пов'язаний із зовнішньою природою, рівень – це тіло; другий – душа, або психіка; третій, найглибший – дух. Дух утворює осередок людського "Я" і ті вищі властивості людини, в яких відображений "образ і подібність Божі". Перші два виміри – загальні для людини та інших живих істот. Духом же наділена лише людина. І якщо тіло і психіка можуть вивчатися науковими методами, то дух, з точки зору релігійних уявлень, відкривається переважно в процесі інтуїтивного пізнання та самопізнання [Мень А. В. История религии. – Кн. 1].

Отже, можемо виділити головні для православ'я ідеї, висвітлені у працях священника, видатного філософа та релігійного діяча О. Мень [Мень А. Трудный путь к диалогу. – М. : Радуга, 1992. – С. 10]. Перш за все це три основні властивості духу:

1. Дух реалізується через внутрішнє "Я", через особистість. Християнське вчення признає безкінечну цінність кожної окремої людини, але при цьому вважає необхідним єднання особистостей, що утворюють своєю сукупністю вище духовне Ціле. У християнстві це називається "соборністю", тобто таким станом Цілого, в якому всі частини зберігають свою індивідуальність та цінність.

2. Дух являється свідомий розум. Саме він здатний сприймати, осмислювати загальні закономірності розвитку природи та суспільства, причинно-наслідкові зв'язки буття, сенс процесів, що відбуваються у світі [Гончаренко М. О. Релігійний аспект уявлень про духовність та духовний розвиток особистості].

3. Дух – свобода. Тільки людина може бути господарем власних вчинків і нести за них відповідальність. Зрозуміло, не слід забувати про те, що сила вольової інтенції людини тісно пов'язана з рівнем її духовного розвитку. Людина здатна реалізовувати потенційну свободу лише завдяки розвитку, вихованню в собі вищих духовних задатків. Однак разом з тим, у ній наряду з потребою у свободі живе також і її боязнь. Без орієнтації на Вічне свобода може лякати та викликати сум за рабст-

вом. Реалізацією духовного начала виступає творчість. Лише в процесі творчості, зазначає О. Мень, людина залучається до світового духовного буття, завдяки чому і проявляється богоподібна сутність. Цінність справді художнього твору виявляється у тому, що перш за все його автор створює новий, свій власний світ, а фарби, форми, звуки, слова стають мовою духу. Не випадково творчість для християнства має значення космічне: у ньому людина ніби продовжує Божественну справу творення [Мень А. В. История религии. – Кн. 1].

Таким чином, тільки в перспективі безкінечного розвитку особистості, далеко за межами буденного її існування, людина досягає дійсного простору коли розум, совість, свобода, творчість приводять людину до вершин істинного богоуподібнення.

Щодо поняття "духовність", то О. Мень визначає такі загальні його властивості. По-перше, духовність – це властивість природи людини, це те унікальне, найважливіше, що відрізняє людину від інших найрозвиненіших живих істот. Другий аспект пов'язаний із формами реалізації нашої духовної природи. З її ставленням до Вічності, до свого призначення, до любові і творчості, до інших людей. На думку, О. Мень, може існувати і темна, демонічна сторона духовності. Тобто духовність, як і інші можливості людини, може бути спрямована і на добро, і на зло, таким чином вона – амбівалентна. Саме тому духовність і невіддільна від свободи. А якщо є свобода, то є і два шляхи – до Бога і на віддалення від Нього [Гончаренко М. О. Релігійний аспект уявлень про духовність та духовний розвиток особистості].

Отже, духовність як певний стан духовної людини, в якій дух, душа і тіло знаходяться в єдності, зберігаючи свою ієрархію, є головною ідеєю релігійного аспекту питання. Духовність як потенційна властивість знаходиться у потенційному стані по відношенню до її реалізації особистістю, і тому лише від людини залежить, наскільки вона, користуючись наданою їй свободою вибору та доступними способами виходу за межі свого буденного існування у напрямку до позамежного, духовного світу, зможе скористатися можливістю реалізувати у реальному житті цей дар [Там само].

О. П. Тімченко, д-р філос. наук, проф., ЛКА, Львів
Dgalink@mail.ru

АКТУАЛІЗАЦІЯ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ

У сучасній соціальній філософії актуалізується проблематика буття людини у суспільстві відповідно взаємодії екзистенціальності індивіда і соціальних обставин її існування. Така актуалізація органічно пов'язана з ідеєю організованого суспільства, що була запропонована в українській соціально-філософській думці для вирішення проблем, пов'язаних зі зміною соціальної структури суспільства і новим осмисленням ролі людини в індивідуальному і суспільному бутті. Це, насамперед, праці

В. Андрущенко, М. Бойченка, Н. Бусової, М. Бузького, А. Єрмоленка, О. Йосипенка, С. Кримського, А. Лоя, В. Менжуліна, О. Панафідіної, М. Поповича, В. Табачковського, В. Шпака, В. Якубіної, Т. Ящук та ін.

В антропологічному аспекті ідея значення людини і людського в житті суспільства зруйнувала основи традиційного усвідомлення індивідом себе як людини, що презентує своїм буттям нав'язані суспільством загальні норми. Тобто масовим стає усвідомлення того, що суспільне буття є наслідком соціальної позиції людини, активності громадян, а не тільки впливу зовнішніх щодо громадян і суспільства чинників. У вказаному контексті доречним буде звернення до відомої екзистенціальної тези про можливість народу будувати нові небачені правила суспільного буття, які демонструють їх незалежність від традиції та історичного досвіду.

Визнаючи на сьогодні факт того, що індивід здатен виявити себе як унікальність, яка має право називатися людиною, якщо він не є фактором, функцією, носієм та знаряддям волевиявлення інших, доведеться визнати, така людина стає новою реально існуючою соціальною силою, новою соціально-історичною подією. З екзистенційно-антропологічної позиції з'являється здатність творити нову дійсність через утвердження та ідентифікацію людини з новими правилами суспільного буття. На сучасному етапі реалізуються екзистенційні смисли визначення людини як наслідку актів ірраціональної дії. У науковому плані з позиції соціальної філософії утворюються нові принципи у якості екзистенційно-антропологічного підходу до визначення взаємовідношення людини і суспільства. Вказане може розглядатися як методологічна основа для актуальних досліджень цілеспрямованої діяльності окремих індивідів і груп, яка має соціально-історичний зміст і значення.

Обґрунтування необхідності залучення екзистенційної антропології до опису соціальної дії пов'язано із виявленими недоліками поширеного серед сучасних філософів діяльнісного підходу. Даний підхід демонструє можливість підміни об'єкта дослідження. Тобто соціальна діяльність розглядається не як дія, а як соціальна подія, що реєструється, класифікується, статистично визначається. Наприклад, дія натовпу чи індивіда як масовидної людини змістовно тотожна тому, що може визначатися констатацією "людина діюча", але "не думаюча". Тому таке розуміння соціальної дії не виявляє зміст, адекватний філософському способу мислення. Тим самим виявляється методологічна проблема, оскільки у випадку відсутності в основах соціальної дії думки, самочинності духовної дійсності, соціальним філософам доводиться констатувати відсутність методу філософії. Це спостерігається у відомому українським філософам випадку сприйняття екзистенційної антропології виключно як антропологічного підходу (В. Табачковський, Н. Хамітов), де зв'язок людини і суспільства починає розглядатися через ідею "стороннього", "закинутості людини у соціальну дійсність", відповідно формується такий опис буття соціальної дійсності, методологічною основою якого є соціологічний, а не філософський підхід.

Розглядаючи екзистенційну антропологію М. Бердяєва як методологічну основу соціальної філософії увага, перш-за-все, привертається до застосування ним концепції "шляху як методу". Тим самим екзистенційна антропологія не заперечуючи тезу "буття визначає свідомість" виявляє шлях народження людини як соціально активного суб'єкта, людини здатної ставати в опосередкований власною екзистенцією зв'язок із суспільством. Іншими словами, соціальна філософія за допомогою екзистенційної антропології як методологічної основи виходить за межі опису суспільства як статистично реєстроване буття людей колективної, групової поведінки.

Конкретизація ідеї екзистенційної антропології у контексті соціально-філософських ідей К. Поппера, зв'язку історії і розуму Г. Патнema, Е. Вебера виявляє обґрунтування неможливості існування рафінованої раціональної системи цінностей, якими визначається суспільне буття. За допомогою концепції "перехідного розуму" В. Вельша така конкретизація принципово починає визначатися через вимогу поєднання раціональних та ірраціональних характеристик суб'єкта соціально спрямованої дії.

У зазначеному контексті усвідомлюється необхідність розробки ціннісно-нормативного горизонту моделі суб'єкта, що є можливим через його розгляд. Тут продуктивним стає звернення до концепцій вирішення проблеми інтерсуб'єктивності (Ю. Габермас та П. Рікер), яка не могла бути розв'язаною у класичній моделі суб'єкта. Внаслідок усвідомлення такого завдання, як слушно відмітив Є. Андрос, проблема людського буття виявляється як поліструктурна. Наприклад, як зазначає В. Гюсле, витоки глобальної екологічної кризи, соціальної кризи пов'язуються з метафізикою новочасної європейської філософії та статусу суб'єкта, що був сформований в її межах. Тому особливу увагу починає привертати актуалізація свободи, яка була предметом міркувань багатьох філософів, зокрема, І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, М. Бердяєва, В. Соловйова, Е. Фрома та інших.

У свою чергу, дослідження Л. Губерського, М. Михальченка, О. Полисаєва, М. Степика, Л. Шашкової, В. Чуйка та ін. дозволили виявити, що перехідні суспільства, у тому числі й українське, починають поступово усвідомлювати всю широту значення поняття "свобода", завдячуючи складним рефлексивним практикам. Складність та становлення розглядаються як вагомий чинники в багатьох соціально-філософських студіях, так у теорії "суспільства ризику" У. Бека запроваджується характеристика суспільства, основною проблемою якого стає становлення, продукування та розподіл ризиків. Було виявлено, що в розвинутих країнах сучасного світу суспільне виробництво багатств постійно супроводжується суспільним виробництвом ризиків. Відповідно, проблеми і конфлікти розподілу у країнах з перехідним суспільством загострюються проблемами і конфліктами, які витікають з виробництва, визначення і розподілу ризиків.

Дослідження можливостей вирішення наведених складних поліструктурних проблем ускладнюється рядом резонансних концепцій людини.

Так, К. Леві-Строс заявив про "смерть людини", яка є лише засобом, за допомогою якого реалізуються та функціонують різноманітні структури. Р. Барт заговорив про "смерть автора", якщо розуміти автора як того, хто визначає смисл тексту. М. Фуко оголосив модерністську концепцію суб'єкта, якого можна стерти. Критика соціальності безсуб'єктного суспільства, проведена Ж. Бодріаром, конкретизує актуальність наступної проблеми. Отже, соціальна філософія сьогодні потребує дослідження властивостей людини, які дозволяють аргументовано вести мову про можливість суспільства, людини впливати передбачуванним чином на процеси удосконалення суспільного буття.

М. І. Хилько, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
Khulko.m@gmail.com

СТРАТЕГЕМИ ЕКОБЕЗПЕЧНОГО РОЗВИТКУ

Протягом своєї історії людство піддавалося впливу багатьох природних і соціальних катаклізмів. Воно випробувало і пережило катастрофічні кліматичні зміни, великі посухи і повені, землетруси й епідемії. Воно перетерпіло також не менш драматичні колізії в соціально-політичному аспекті. Однак аж до середини ХХ століття всі проблеми, що поставали перед людством, носили скоріше локальний, а не глобальний характер. Вони ніколи не загрожували самому існуванню всього людства в цілому.

Одним з найгостріших завдань, що стоїть нині перед світовою цивілізацією, є проблема екологічної безпеки на планеті. Вплив негативних факторів антропогенного характеру на природне оточення сьогодні значно перевищує компенсаційні можливості біосфери. У свою чергу, людство йде "услід" за екологічними подіями, що вже сталися, не випереджаючи їх, і лише реагує на наслідки у формі регіональних катастроф. Назріває і здобуває реальних рис глобальна екологічна катастрофа, що ставить під загрозу існування самого роду людського, бо природа сама по собі вже не в змозі нейтралізувати результати господарсько-економічної діяльності людини і суспільства. Ставши "геологічною силою" (В. Вернадський), людство підкорило такі явища, які, вийшовши з-під його контролю, можуть призвести до омніциду. З'ясувалися, що людство не завжди в змозі спрямовувати у потрібне русло сили, які воно породжує, і належним чином контролювати процес цивілізованого суспільного розвитку. Саме збереження традиційних стереотипів і орієнтацій, що не забезпечують конструктивного функціонування цивілізації, ставить під загрозу рівновагу і сталість соціоприродних систем.

Екологічна небезпека, що нависла над людством, пов'язана не тільки з інтенсивним забрудненням і погіршенням якості навколишнього природного середовища, але і з неконтрольованими і погано передбачуваними наслідками грандіозної людської природозмінюючої діяльності. З багатьох регіонів планети вилучаються, а в інші перекидаються

величезні маси різних природних речовин. Багатомільйонні тонни перероблених речовин знову надходять у природу у вигляді далеко не безпечних для життя відходів людської виробничої діяльності.

Своїм втручанням у природу людина неусвідомлено впливає на загальнопланетні життєво важливі фізико-хімічні, геологічні, кліматичні і біологічні зв'язки. Це може призвести і вже призводить до руйнування зв'язків, що забезпечують гомеостазис для всієї системи життєзабезпечення планети. Руйнуванню піддаються цілі екосистеми: дедалі частіше замість продуктивних ценозів на поверхні планети з'являються або ж пустелі, або грімідзкі урбаністичні утвори. І якщо той чи інший вид – за всієї незворотності його втрати – може бути, бодай теоретично, компенсований, то втрата екосистем ніякій компенсації не підлягає. Тим часом негативні процеси, що торкаються таких об'єктів, як ґрунт та атмосфера (наприклад, деструкція ґрунту і руйнування озонового шару атмосфери), ставлять під загрозу існування навіть найбільшої екосистеми – самої біосфери.

Розглядаючи таку серйозну проблему, як деградація глобального навколишнього середовища, неважко запанікувати, відчути свою безпорадність і неспроможність домогтися належних результатів. Тим часом ситуація не є такою вже й безнадійною. Радикальні зміни в усвідомленні людиною свого ества дають змогу істотно переглянути пріоритети й мотиви людського існування, розірвати зачароване коло руху споживацтва і невпинного економічного зростання будь-якою ціною. Водночас, загроза екологічного апокаліпсису свідчить про вичерпність можливостей саморегуляції біосфери за умови зростання інтенсивності людської діяльності у природі. Функцію регулятора має відтепер виконувати суспільство. Ефективним засобом такого регулювання має бути зважена і науково обґрунтована соціально-екологічна політика. Людина як єдиний представник світу живого, що володіє розумом та свідомістю, несе відповідальність за збереження оптимальних умов свого подальшого існування. Настав час історично зворотного: переведення людини із статусу "царя природи" в "громадянина природи". І тому нова цивілізація повинна бути підпорядкована глобальному управлінню експертів-спеціалістів найвищої кваліфікації (переважно екологів і політиків).

Так, саме екологів і політиків. Пов'язано це з тим, 'що в наш час зникають деякі надто привабливі ілюзії щодо можливості виходу з екологічної кризи лише заходами технократичного характеру. Більш прийнятною вважається точка зору, яка враховує і чинники політичного, духовно-морального плану. У зв'язку з чим важливою ідея про екологізацію політики. Початок екологізації політики означає кінець політики екстенсивно-ресурсо- і енерговитратного, забруднюючого господарювання.

Для глобальної екологічної політики і планетарного мислення, що формується, принциповим є з'ясування основних джерел загострення екологічної проблеми, вивчення їхньої суті, динаміки, перспективи вирішення як міжнародним співтовариством, так і окремими країнами. Людству потрібний вихід на рівень науково-обґрунтованої стратегії системи

відносин "людина – суспільство – біосфера". На наш погляд, найбільш фундаментальними напрямками рятування навколишнього природного середовища можуть бути наступні:

- 1) зростання екологічної компетентності влади та посилення її відповідальності за управлінські рішення;
- 2) глобальна екологізація суспільної свідомості;
- 3) синтез знань, науки і етичних цінностей;
- 4) розвиток екологічного законодавства та дотримання міжнародних угод;
- 5) стабілізація світового народонаселення;
- 6) узгодження економічних та екологічних інтересів;
- 7) розповсюдження екологічно сприятливих технологій тощо.

Таке переплетення проблем, які й досі розглядають як окремі і самодостатні, вимагає значного корегування їх в осмисленні і високої компетентності влади в реалізації. Безпосередньо і особливо це стосується України, вся територія якої є "зоною суцільного екологічного лиха". І не тільки Чорнобиль є причиною цього. Внаслідок старіння та зношення техніки, спаду виробництва ми стоїмо на межі масових економічних та екологічних катастроф, виходу з ладу життєзабезпечувальних систем виробничої інфраструктури. Може статися так, що наша країна першою в світі виявиться неспроможною впоратися з власним промисловим та військово-технічним потенціалом, створюючи екологічну загрозу для сусідів. Руїнація народногосподарською комплексу і нехтування принципами екологічної безпеки вже тепер призводять до того, що Україну відтисняють на периферію світового господарства, вона стає фінансово й технологічно залежною від інших країн, перетворюється на сировинний придаток та територію для розміщення екологічно шкідливих виробництв та їхніх відходів. Ідеться не тільки про zdeформовану систему народного господарства, у якій переважають енерго- і матеріальноємкі виробництва, найбільш екологонебезпечні галузі виробництва (гірничорудна, хімічна, металургійна, атомна тощо), неконтрольоване нагромадження токсичних відходів, відсутність очисних споруд, а й про антиекологічну свідомість як більшості громадян, так і представників владних структур. Тому й не дивно, що за умов політичної та соціально-економічної кризи, екологічні вигоди сприймаються як перешкода економічному зростанню.

Екологічна катастрофа не так вже й далека, як здається багатьом на перший погляд. Тому запобігання її повинно об'єднати світ, не зважаючи на його різноманітність, на відмінності у способі життя, культурі, традиціях, ідеології, віросповіданні, соціальних і економічних умов. Зрозуміло, що забезпечення сталого екологічно безпечного розвитку в наші дні важко уявити без зусиль як усього світового співтовариства, так і кожної окремої держави. На це націлюють відповідні матеріали і документи Конференції ООН по навколишньому середовищу і розвитку, Ріо-де-Жанейро (1992 р.), Йоганнесбургу (2002 р.), Кіото (2007 р.), де обговорювались програми дій цивілізації на XXI ст.

СОЦІОКУЛЬТУРНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ ЕКОНОМІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Економічна діяльність – це завжди джерело іновачій, зайнятості та зростання. Соціокультурна обумовленість економічної активності як теза висувалась західними вченими, які стверджують, що економіка завжди вбудована у соціальний контекст. Менше з тим, література вказує на індивідуальний характер цих факторів. Такі дослідження індивідуальної економічної діяльності у цілому виражають особисте прагнення нових цілей, починаючи від самозайнятості до створення великих корпорацій. Учені неухильно вважають, що варіації економічної активності слід досліджувати з огляду на соціальне середовище, у якому функціонує справа. Хоча економічні умови можуть пояснити деякі процеси трансформації, без урахування соціальних та культурних передумов аналіз їх буде неповним, а отже – неточним. Слід зауважити, що міжнародні організації, такі як, Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (Організація економічного співробітництва та розвитку) та European Union (EU) (Європейський союз) зосереджені на екзогенних факторах економіки, зокрема соціальних та культурних, що впливають на індивідуальний вибір кар'єри.

Варто зазначити, що дослідження економічної діяльності в рамках підходу, що бере за основу соціо-культурні засади може бути розроблено шляхом декількох методів – як якісних, так і кількісних. Урахування співставлення національних та культурних розгалужень, дозволили Данії, Іспанії, Китаю, Сінгапуру та США створити на основі цих досліджень транснаціональні корпорації.

Додавши нові актуальні вивчення соціальних теорій капіталу, шляхом емпіричних досліджень, вже вдалося прокласти шлях для нових орієнтовних стратегій у дослідженні економічної діяльності [International Small Business Journal. – 2011. – № 29(2). – P. 105–118. – <http://patriciathornton.com/wp-content/uploads/2012/02/Socio-Cultural-Factors-and-Entrep-Activity.pdf>]. Ідея того, що приватні особи та організації залежать від соціального контексту є аргументом як класичних, так і сучасних соціологій. На різних рівнях аналізу підприємництва, він популярно залучався до обґрунтування. Такий підхід використовували багато дослідників Заходу з різних точок зору: у Вебера, 1930, це була багаторівнева структура на основі індивідуалізму, який сприяв економічному розвитку. Ця ідея була розвинута шляхом залучення різних трансформативних важелів: культури, психології? соціології та економіки. Однак вимірювання економічної діяльності через критерії соціо-культурні є справою безумовно непростю, зважаючи на принципову складність і неподільність вказаних факторів. Рейнольдс, наприклад, запропонував розглянути у якості відправної точки, яку кожна людина бере участь у різномані-

тних групах з різних сфер життя. За аналогією було встановлено, що контакти в економіці мають широкий діапазон. Отже різні соціальні зв'язки у той чи інший період за певних умов можуть стати вагомою передумовою для успішного розвитку економічної ідеї, рішення стати активним суб'єктом економічної діяльності і отримати ресурси для реалізації [Ibidem].

Тлумачення економіки як соціального явища дозволяє вести мову про соціальний капітал і соціальну комунікацію як фундаментальні для такої активності. Поняття соціального капіталу успішно "експортується" із соціології до інших наук. Походження терміну "соціальний капітал" приписують Якобсону та Лоурі, що розробили індивідуалістичну та економічну концепції. Соціальний капітал визначається як матеріальні та віртуальні ресурси, спрямовані на досягнення цілей акторів, акумулюючись через соціальну структуру. Соціальна ж комунікація являє собою коло суб'єктів (фізичних осіб та організацій), що знаходяться у мережі взаємозв'язків. Соціальні мережі, таким чином, є відношеннями, через які людина отримує можливість використовувати фінансовий капітал. Соціальна комунікація відображає множину взаємовідносин, що визначають суспільні зв'язки. Таким чином, суспільство є мережею "вузлів", що пов'язані між собою [Ibidem].

Такі "вузли" зв'язків репрезентують взаємодоповненість і принципово неподільну цілісність різних факторів впливу за деяких обставин для певної мети. При чому процеси, які базуються на такій цілісності, виникають після того, як взаємозв'язки утворюють вузлову єдність. Намагання спровокувати деяке явище штучно створеними вузлами в кращому випадку дасть нетривкий результат, адже наслідки поширення і взаємодії зв'язків є лише частково передбачуваними (точки біфуркації). Такі вузли – "точки зрілості" – виражають потребу соціуму та відповідну готовність окремої особистості надати бажані послуги, реалізуючи себе у власній справі.

Соціальні зв'язки з необхідністю формують базу культурно-етичних норм, які у свою чергу впливають на подальші зв'язки у мережі соціальної комунікації, являючи собою водночас ідеологічні відображення дійсності. Урахування впливу ідеологічних утворень на свідомість доводить вплив соціокультурних факторів для економічної діяльності як рушійних і ключових. Соціальний капітал таким чином – це набір ресурсів, що вилаштовуються у взаємозв'язки. Ця ідея спонукає до перегляду розуміння соціального капіталу та його використання в економічній діяльності – в умінні прорахувати наслідки стратегій використання капіталу. Використання соціального капіталу будь-яким суб'єктом, з необхідністю призводять до появи переможців і переможених. Серед можливих негативних наслідків цього, Портес і Ландольта виділяли чотири, серед яких чітко простежується загроза перевищення вимог до членів групи та обмеження на індивідуальні свободи. У свою чергу, такі дії забезпечують міцний фундамент для зародження експлуатаційних відносин. Однак, згадаймо, що Карл Маркс у "Капіталі" ніде не зазначає про відміну експлуатації. Маркс унормував експлуатацію: для того, щоб зняти питання

експлуатації, треба аби розподіл був не за капіталом, а за іншою формою – за працею. Власник несе соціальну відповідальність як суб'єкт, що реалізує свою діяльність через відношення індивідуальної і соціальної свободи. Пригадаймо "добродішного мужа" у Конфуція: життєві істини, втілені у мудрості епох, становлять фундамент успішної економічної діяльності. Отже, ми не відчуваємо експлуатації, якщо ці дії мають в основі морально-етичний базис, засновками якого є довіра, чесність, самоповага, добродішність, справедливість, а ядром постає людина як найвища цінність та життя людини як безцінне. Такі засновки діяльності, практично, за Конфуцієм, свідчать про цивілізованість і "повноліття" національної економіки та суб'єктів економічної діяльності зокрема [*Кант И. Сочинения* : в 6 т. Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 25–36. – (Философское наследие)].

Привелийований доступ до ресурсів і активів, партикулярні відносини за рахунок універсальських прав – підтвердження чіткого розгалуження суб'єктів на касту, що суперечить нормам демократії, цивілізованості та морально-етичним засадам будь-якої діяльності. Це доводить відмінність між країною з успішною економікою та відсталими країнами, між бізнесменом та підприємцем. Ця точка зору отримує підтвердження у західних вчених: соціальний капітал як механізм контролю, що відображає доміанти культурного устрою у контртекстному суспільстві.

Таким чином, дослідження економічної діяльності як форми соціальної активності особистості в умовах перетину культурно-етичних і політико-історичних факторів для досягнення індивідуально визначеної мети є недостатнім на рівні економіки, оскільки дані дослідження не надають аналізу ядра і відправної точки економічної діяльності, що і складає основне джерело розкриття питання про причини появи економічних ідей.

Г. М. Шевченко, канд. філос. наук, ЧДІЕІУ, Чернігів
an_shevchenko@ukr.net

ВІДЧУЖЕННЯ ЯК АКТУАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОСТІ

Науково-технічний прогрес докорінним чином змінив життєвий простір сучасної людини. Тип розвитку, започаткований на динамічних змінах соціокультурного світу людини призвів до того, що у ХХ столітті проблема відчуження стає однією з актуальних тем соціальної філософії та не втрачає її і в сьогоденні.

Прискорена динаміка соціальних перетворень неминує провокує виникнення феномену відчуження, адже розвинуті форми взаємодії люди здатні здійснювати лиш з чужим або нічийним, тобто відчуженим від них самих. Процес присвоєння та привласнення продуктів життєдіяльності, відповідно, можливий на основі їх первинного відчуження. У сучасному суспільстві самовідчуження та відчуження обумовлюють деперсоналізацію особистості, породжують неврози та провокують розвиток

тяжкої соціальної патології, яка може стати фактором дестабілізації в суспільстві.

Домінування "людини маси" в сучасній культурі, як і невиправданий контроль держави, яка втручається в усі сфери людського життя, стримує історичну ініціативу, саморозвиток суспільства та значно підсилює явища відчуження. "Маса" не має під ногами твердого підґрунтя, ніби висить у повітрі. Таке життя, не укорінене у власних історико-культурних традиціях є епохою течій та наслідування де, "майже ніхто не чинить опору проти поверхневих вирів, які постають у мистецтві, в ідеях, в політиці чи суспільних звичаях" [*Омега-і-Гасет* Х. Бунт мас // Вибрані твори / [пер. з ісп. В. Бургардта, В. Сахна, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – С. 78].

Життя суспільства підпорядковане державі, а життя людини – державній машині, тому відчуження людини в сучасному світі супроводжується явищем самовідчуження. Самовідчужена "людина маси" в умовах тотального панування держави, намагається всю силу державного механізму спрямувати на придушення творчої меншості, що може закінчитися крахом культури і цивілізації. Така система, породжує почуття безсилля сучасної людини перед установленим порядком, страх втратити досягнутий рівень життя та комфорту в суспільстві масового споживацтва. Прикметою раціоналістичної цивілізації стає саморуйнуюча особистість, яка розчиняється в масі, формуючи однорідність та "одномірність" суспільства.

Отже, "одномірне суспільство" взяло людину під свій повний контроль, всі його потреби, бажання, потяги та намагається сформувати "щасливу свідомість" з допомогою якої буде посилювати свій диктат над особистістю. Тип людини з такою свідомістю цілком залежний від соціуму, впливів засобів масової інформації, що всіляко зміцнюють і підтримують переконання людини в тому, що соціальна система досконала, раціональна й переймається створенням блага для кожного [*Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества* / пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М. : ООО "Издательство АТС", 2002. – 526 с].

Неможливо, вважає Е. Фромм, мати повне уявлення про діяльну, творчу людину, яка своїми руками створює і освоює предметний світ без поняття "відчуження". Філософ зазначає, що відчужена людина не тільки відчужена від інших людей, а й позбавлена людяності як в природному, так і в духовному сенсі. Сучасне індустріальне суспільство породжує маси відчужених людей зі споживацьким світоглядом, які сприймають себе та своє тіло як засіб для задоволення власних потреб. Між тим, лише любов займає в структурі особистості центральну позицію поряд з релігійними почуттями та світоглядом. Здатність любити, віддавати та вільно проявляти свої почуття являється основою того типу особистості, який орієнтований на істинне буття та є опорою гуманістичного суспільства. Фромм приходить до висновку про необхідність змін як в самій людині, так і в суспільстві, стверджуючи, що без нової людини неможливо побудувати нове суспільство, що основою суспільства майбутнього стане тільки лю-

дина, яка здатна інтегрувати в собі любов до людей і готовність відмовитися від будь-яких форм поневолення заради істинного буття.

Ера високих технологій дозволила втрутитися в природу людини, її геном. Ми починаємо сприймати світ як "контейнер", що наповнений різноманітними речами для одноразового використання, зазначає З. Бауман і екстраполюємо таке ставлення не тільки на світ речей, а й інших людей. Він порівнює наше сучасне життя з тим, "що відбувається в автомайстерні: кожна "частина" являється "запасною" і замінною, і вона має бути заміненою. Навіщо втрачати час на її трудомісткий ремонт, якщо всього за декілька хвилин можливо викинути пошкоджену деталь і поставити на її місце іншу?" [Бауман З. Текущая современность / [пер. с англ. под. ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – С. 175]. Психіці сучасної людини важко витримати таке навантаження і примиритися з тим, що в найближчому майбутньому вона перестане бути творінням Природи, а стане продуктом біотехнолога, цілком залежною від волі людини. Всі ці питання торкаються моралі, системи цінностей, відповідальності людини на, як ніколи раніше, тонкій межі між буттям і небуттям.

Відображаючи спонтанність, як значимий фактор еволюції цивілізації, поряд з намаганням суспільства взяти під контроль темпи і спрямованість соціальних змін, концепція "відчуження" виступає своєрідним філософським індикатором контрольованості та гуманності розвитку людської історії. Важливою умовою подолання відчуження є визнання та створення можливостей вільного розвитку кожної людини, як умови вільного розвитку всіх. Здатність соціуму до саморуйнації та відчуження обумовлює функціонування механізму привласнення, через який відбувається трансформація традицій, переосмислення накопиченого досвіду, формування нових зразків і наповнення новим змістом застарілих соціальних форм.

Таким чином, в умовах "плинної сучасності" формується нове розуміння радикальних змін в облаштуванні життєвого простору та соціальних умов, в яких реалізується потенціал сучасної людини. Зміни, що відбуваються в суспільстві сьогодні, вимагають нових підходів до осмислення феномену відчуження як такого, оскільки зазначені проблеми в наш час видозмінюються і потребують нових підходів до їх аналізу в глобалізованому просторі сучасності.

С. И. Щербак, канд. филос. наук, ИФ им. Г. С. Сковороды НАНУ, Киев
lins@inbox.ru

МОДЕРНИЗАЦИЯ ПОСТСОВЕТСКИХ ОБЩЕСТВ: ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

С начала 1990-х, с распадом Советского Союза, тема модернизации стала одной из ведущих в обсуждении того, в каком направлении должны двигаться преобразования в постсоветских обществах, и какие шаги

нужно для этого предпринять. Однако само понимание модернизации до сих пор остается во многом непроясненным, и эта непроясненность порождает немало проблем – в частности, при попытке описать или оценить какие-либо социальные процессы как свидетельствующие о модернизации или же наоборот, демодернизации общества.

Одним из центральных вопросов теории модернизации является соотношение культурных традиций и экономического развития. Сторонники классической теории модернизации (Г. Алмонд, С. Блек, К. Дойч, Д. МакКленаланд, В. В. Росту, Н. Смелзер и другие) считали, что введение формальных институтов демократии и рыночной экономики, при соответствующем уровне экономического развития, автоматически должно повлечь за собой замену традиционных институций либерально-демократическими и, соответственно, трансформации всего общества в направлении западного образца. Истоком и центром модернизации признавалась западная культура и западные общества, основанием экономического развития – культурные и ценностные трансформации (классическим произведением, развивающим эту идею, является "Протестантская этика и дух капитализма" М. Вебера), и считалось, что все без исключения общества должны пройти пройденный Западом путь развития. Собственно, начатые в 1990-х годах экономические и политические реформы постсоветских обществ, в частности Украины, руководствовались идеями неолиберализма и классических теорий модернизации. Провал упомянутых реформ позволяет поставить под сомнение релевантность классических теорий модернизации для понимания постсоветских обществ.

Исследователи второй волны теории модернизации (С. Хантингтон, Р. Патнэм, Р. Инглхарт и К. Вельцель, У. Бейкер) делают акцент на устойчивости культурных традиций и практик, считая, что они оказывают существенное влияние на функционирование формальных институтов модерна, от экономических до политических, в различных странах. Немалый вклад в понимание амбивалентности процессов модернизации в транзитивных обществах сделал неoinституционализм. Как отмечал Д. Норт, именно неформальные институты (общественные практики) создают легитимное основание для действия законов и формальных институтов. Перенос политических, экономических, социальных институтов западного образца на новую почву еще не означает, что они будут функционировать должным образом. Можно согласиться с Р. Инглхартом и К. Вельцелем, которые настаивают на ложности утверждений о том, что можно без проблем установить демократический строй в любом обществе, независимо от его культурного основания – стоит только внедрить государственные демократические институты, а демократическая политическая культура является делом второстепенным. Иными словами, неoinституционализм объясняет проблемы, возникающие на пути модернизации транзитивных обществ, прежде всего устойчивос-

тью социальных практик (институций), тесно связанных с культурными особенностями отдельных обществ.

Таким образом, отсутствие соответствующих социальных практик в постсоветских странах приводит к тому, что, скажем, институты демократии приобретают преимущественно характер видимости. Однако, скажем, представители мир-системного анализа (И. Валлерстайн, Дж. Арриги, С. Амин) предлагают иное понимание проблематичности модернизации стран Третьего мира. Они критикуют описанный выше подход за "культурализм", настаивая на ложности исходных допущений Модерна. В частности, С. Амин указывает, что Модерн строится на принципе, согласно которому "человеческие существа, индивидуально или коллективно (т. е. общества), сами делают свою историю" [Amin S. Eurocentrism. – 2009. – P. 7] (сходную мысль высказывает А. Турен в *A New Paradigm for Understanding Today's World*). Проблема, однако, в том, что неравномерное распределение богатства в мировой экономике приводит к выделению стран ядра и периферии, а также полупериферии. Экономическое и социальное неравенство приобретает глобальный характер и закрепляется тем местом, которое занимают страны в глобальной мир-экономике. Слабость стран периферии выгодна странам ядра и обслуживает их интересы. Таким образом, теоретики мир-системного анализа считают неверным рассматривать отсталость стран Третьего мира как результат внутренней динамики их развития, выдвигая на первый план, прежде всего, экономические факторы, связанные с внешним воздействием.

Несмотря на убедительность и важность построений мир-системного анализа, обращение к теории социального действия все же демонстрирует необходимость учитывать и результаты исследования институциональных изменений. В частности, теория практического действия, разработанная П. Бурдые и подкрепленная феноменологическими выкладками А. Шюца относительно Sozialperson, может предложить на микросоциальном уровне обоснование устойчивости социальных практик, несмотря на преобразование формальных институтов.

П. Бурдые разрабатывает концепцию "систем диспозиций", которые являются основанием, связующим структуры личности и объективные социальные структуры (у А. Шюца аналогичную функцию выполняют "системы релевантностей"). И Шюц, и Бурдые показывают инкорпорированность схем деятельности, а также перенос усвоенных принципов и схем восприятия, оценивания и действия на новые виды деятельности.

Обозначенные концепции подтверждают устойчивость индивидуальных принципов восприятия и оценивания, а также то, что внедрение формальных институтов, кардинально отличающихся от распространенных в обществе социальных практик, может встретить серьезные трудности на своем пути.

Підсекція
"ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

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

ТЕМА КУЛЬТУРНОЇ САМОСВІДОМОСТІ РОСІЇ
ЯК САМОБУТНЬОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ У ТВОРЧОСТІ М. А. ВОЛОШИНА

Тема культурної самосвідомості Росії як самобутньої цивілізації являється однією з провідних тем російської філософії, що знайшла себе у формі як: антитези, так і органічній частині європейської культурної традиції. Моделі культурного монізму і дуалізму, тернарна і плюралістична модель – основний інструментарій у вирішенні проблеми самовизначення (самоідентифікації). Але постає запитання: чи весь обсяг можливих і реальних культурно – історичних факторів враховано філософською думкою у бажанні виразити і описати образ Росії як самобутньої цивілізації?

У цьому розумінні звернення до творчості М. А. Волошина, що важко укладається в шаблонні характеристики і оцінки, цілком правомірно. По – перше, хоча б тому, що Волошин – не тільки живий свідок подій краху імперської Росії і створення на її руїнах Росії радянської, а й мислитель, заклопотаний усвідомленням того, що відбувається; пол. – друге, Волошин, який є філософії історії, виступає в ролі суб'єкта історичного пізнання, заглиблюється в гушавину подій пережитих Росією епох.

Формування М. А. Волошина як оригінального поета і мислителя відбувалось в атмосфері духовних прагнень і напружених пошуків відповідей на питання, які поставило на злобу дня ХХ ст. Причому не тільки поставило, але й змусило шукати нешаблонне їх розв'язання.

Отже, який шлях пройшов Волошин до Росії як до своєї справжньої Батьківщини? Для поета "відхід на Захід", мандри по культурних просторах Європи став важливою віхою в творчому самовизначенні, сприяв пошуку первісних характеристик культурно – цивілізаційної специфіки Заходу і Росії. М. А. Волошин не знайшов у європейській культурі вичерпного обґрунтування буттєвої свідомості у світі. Колізія: трансцендування світу до Абсолюту зрощування зі світом, як світом релятивних значущостей, – так і лишилася у своїй нерозв'язаності – над культурною свідомістю Заходу. Зрештою, визнання поета "Душа болить у краї бездомному" [Волошин М. Весна (цикл "Париж") // Волошин М. Дом поета: Стихи. Главы из книги "Суриков". – С. 54] може свідчити про принципову соціально – історичну нерозв'язаність основної культурної теми західною цивілізацією.

Іншим, так і не розвинутим [Купченко В. П., Мануйлов В. А., Рыкова Н. Я. М. А. Волошин – литературный критик и его книга "Лики творчества" // Волошин М. Лики творчества. – Л., 1989. – С. 559] вектором пошуків і ціннісних основ людського буття лишився вектор східний. Серед цивілізацій, що вабили поета (через його почуття) були велично – непо-

вторні Індія, Китай і Японія. Однак саме Росія залишилася в епіцентрі історіософського інтересу поета.

Світова війна і революція, що гримнула слідом за нею, потрясли М. А. Волошина так глибоко, що вся його творчість пере підкорилася розумінню сутності поточного моменту. Але, якщо бійня, розв'язана "освіченими" західними народами, могла бути пояснена без особливих зусиль, то виявлення ролі Росії в такому масштабному конфлікті зажадало особливої інтерпретації.

Росію поет намагається осмислювати гранично реалістично (напр., зазначаючи її географічні контури і характеристики, унікальний етнічний сплав, політичну форму, її героїв) і застосовуючи прийом добування її образу за допомогою духовної генеалогії і намагаючись фіксувати її основні істотки – морфологічні аспекти. Саме добування здійснюється з залученням різноманітних засобів: від астрології і біблійної апокаліптики – до сучасних філософсько – історичних і наукових узагальнень (К. Маркс, Ф. Ніцше, Вл. Соловйов).

За поглядами М. А. Волошина, генеалогічно Росія – продукт еволюції середньоземноморської античної культури, ідейний і ціннісний трансфер якої йшов через Візантію. Рецепція християнства хоча і стала визначальною для молодшої російської держави, але вона лягла в уже оформлений архаїчними традиціями ґрунт. До того ж, Росія не уникнула і експансії Західного світу і кочових азійських народів. Отже, російська цивілізація формувалась під впливом кількох культурно – цивілізаційних потоків, процесів і факторів. Це, у свою чергу, не могло не позначитись на всій її архітектоніці, насамперед – на її Душі і Духові.

Знайти Бога Росія може в смиренності, на думку М. А. Волошина, у несенні хреста "всесвітнього служіння", ставши "землею, що шукає любові". На цьому шляху Русь чекають спокуси: гордіня її синів, похмілля волі, "нових наукових марновірств" (марксизм і лібералізм) [Волошин М. История моей души // Волошин М. Автобиографическая проза. Дневники. – М., 1991. – С. 230]. Усі вони мають бути зжитими благодатними силами Російської Душі, зверненими до Христа. Даний Росії Богом культурно – цивілізаційний вектор, як зазначає М. А. Волошин, може бути завжди акцентованим у звертанні до народної совісті, усвідомлений і визнаний єдиним. У протилежному випадку, розіп'ята і похована своїми синами й іншими народами, Росія може і не воскреснути, якщо тільки того не побажає сам Бог.

Ю. В. Борщ, студ., КНУТШ, Київ
yborshch94@gmail.com

"СИНДРОМ НАРЦИСА": ПИЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА СУЧАСНІ МЕДІА

Герберт Маршалл Маклюен відомий у світі як автор теорії згідно якої, якісні зрушення в історії людства пов'язані з появленням нових технічних засобів комунікацій. Статус медіагуру Маклюен набув після

публікації книги "Розуміння засобів комунікацій: Продовження людини". Однією із знаменитих фраз Маклюєна є "medium is the message" ("засіб інформації є повідомленням"). У даній статті я б хотіла більше зупинитися на питанні осмислення засобів масової комунікації. У своїй книзі "Розуміння медіа", вже в першому розділі автор пише що у такій культурі як наша, що здавна звикла розщеплювати і розділяти речі заради встановлення контролю над ними, люди іноді відчують свого роду невеликий шок, коли їм нагадують, що насправді засіб комунікації є повідомлення. Змістом будь-якого засобу комунікації завжди є інший засіб комунікації. Змістом листа є мова, точно так само, як письмове слово служить змістом друку, а друк – змістом телеграфу. Неодноразово він згадує про зміни в культурі засобів масової комунікації з появою електричного світла. Чи використовується світло для операції на мозок або освітлення вечірнього бейсбольного матчу – не має ніякого значення. Можна було б стверджувати, що ці види діяльності є в деякому роді змістом електричного світла, оскільки без електричного світла вони не могли б існувати. Цей факт всього лише підкреслює, що "засіб комунікації є повідомлення", так як саме засіб комунікації визначає і контролює масштаби і форми людської асоціації та людські дії. До тих пір поки електричне світло не починають використовувати для оголошення якої-небудь торгової марки, воно як засіб комунікації залишається непоміченим. Але навіть і тоді предметом уваги стає не світло, а його зміст (тобто насправді інший засіб).

Також одним з основних питань яким задається Маклюєн це розділення засобів комунікації на гарячі і холодні. Він стверджує, що є основний принцип, який відрізняє такий гарячий засіб комунікації, як радіо, від такого холодного, як телефон, або кіно від телебачення. Гарячий засіб – це такий засіб, який розширює одне єдине почуття до ступеня "високої визначеності". Висока визначеність – це стан наповненості даними. Фотографія, з візуальної точки зору, має "високу визначеність, а комікс – низьку, просто тому що він дає дуже мало візуальної інформації. Телефон є холодним засобом комунікації, або засобом з низькою визначеністю, так як вухо отримує мізерну кількість інформації. Мова теж є холодним засобом з низькою визначеністю, оскільки слухачеві передається дуже мало, і дуже багато чого йому доводиться додумувати самому. З іншого боку, гарячі засоби комунікації залишають аудиторії не дуже багато простору для заповнення або довершення. Будь-який гарячий засіб комунікації допускає меншу ступінь участі в порівнянні з холодним, наприклад, лекція забезпечує меншу участь в порівнянні з семінаром, а книга – в порівнянні з діалогом. Існує принципова різниця між тим, чи використовується гарячий засіб комунікації в гарячій, чи в холодній культурі. Коли такий гарячий засіб комунікації, як радіо, використовують у холодних або неписемних культурах це призводить до руйнівних наслідків, абсолютно відмінних від тих, які мають місце, скажімо, в Англії чи Америці, де радіо сприймається як розвага. Холодна культура або куль-

тура низької грамотності, не може прийняти такі гарячі засоби комунікації, як кіно або радіо, як розвагу. Для них вони є руйнівними. Те, що в наших засобах комунікації ми вважаємо розвагою або забавою, неминує здається холодній культурі агресивною політичною агітацією.

Розвиток електронних засобів у Маклюєна інтерпретується як "ампутація" людської свідомості. Здібності людини виносяться за межі людини, набувають власну (далеку від людської) логіку і нав'язують цю логіку людині, хоче вона того чи ні. Перед обличчям цієї відчуженої технологічної інфраструктури людина виявляється слабкою і залежною істотою, яку, однак, рятує те, що вона не усвідомлює того що з нею відбувається: вона радіє широким можливостям, які їй надає ця технологічна машинерія і з оптимізмом втрачає саму себе, як Нарцис, паралізований своїм відображенням у воді. Метафора Нарциса, зануреного в наркотичне сп'яніння власною зовнішністю, – центральна для праці Маклюєна. Засоби комунікації або розширення людини є силами, що діють раптово, а не продумано. Засоби комунікації, будучи розширеннями нас самих, залежать від нас у своїй взаємодії та еволюції.

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

ВЗАЄМОДІЯ КУЛЬТУР ТА ЦИВІЛІЗАЦІЙ У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. БЕНТЛІ ТА Д. УІЛКІНСОНА

Головним фактором, що забезпечує безперервність та цілісність всесвітнього історичного процесу є взаємодія культур та цивілізацій. У філософській енциклопедії термін "взаємодія" подається як філософська категорія, що віддзеркалює процеси взаємовпливів різних об'єктів один на одного, їх взаємну обумовленість, зміну станів, взаємопереходів, а також породження одним об'єктом іншого [Новая философская энциклопедия : в 4 т. / предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М. : Мысль, 2010]. Наведене твердження успішно доводиться на прикладі всесвітньо-історичного процесу, коли завдяки взаємодії культур-цивілізацій відбувається їх поєднання в єдину глобальну цілісність. Відтак взаємодія локальних цивілізацій – це інтегруючий фактор всесвітньої історії.

Питання про взаємодію цивілізацій є одним з найбільш актуальним у філософії історії і особливо у її постнекласичних проявах. Ще самі засновники теорії цивілізацій (М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнбі, П. Сорокін) глибоко вивчали проблеми міжцивілізаційної взаємодії. Естафету сьогодні перехопили представники постійнобіанської філософії: Дж. Бентлі, Д. Уілкінсон, Ш. Іто, С. Хантінгтон, П. Меннінг та інші.

Один з видатних сучасних світових істориків Джері Бентлі, редактор журналу "World History", у своїй розгорнутій статті "Міжкультурні взаємодії та періодизація світової історії" [Бентлі Дж. Межкультурные вза-

имодействия и периодизация всемирной истории // *Время мира. Альманах.* – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. – Вып. 2. – С. 171–203] відводить міжкультурним комунікаціям та зв'язкам почесне місце критерію чи принципу періодизації глобальної історії, який дозволяє враховувати структури безперервності та зміни. Адже погляд на історію з глобальної точки зору перетинає національні кордони чи межі культурних регіонів, тому його треба звільнити від етноцентризму.

Для Дж. Бентлі історія насамперед – це продукт взаємодій, що залучають усі народи світу. При цьому, особливо важливою датою, на думку Дж. Бентлі, стає 1492 р., коли регіони світу вступили в безперервний та стійкий контакт, а міжкультурна взаємодія глибоко вплинула на досвід усіх народів Землі. Тут мимоволі згадується Д. Уілкінсон з його Центральною цивілізацією. До речі головним критерієм єдності, а відтак і континуальності історії, на його думку, теж виступають саме культурні взаємодії. Однак, якщо Дж. Бентлі ще далекий від проголошення однієї єдиної цивілізації, хоча і визнає наявність єднаних глобальних зв'язків, то Д. Уілкінсон йде значно далі та пропонує взаємодію, чи у його трактовці "зв'язність", в якості критерію для визначення просторово-часових меж суспільства.

Більш того, Д. Уілкінсон розглядає можливість існування конфліктних цілісних утворень, де ворожнеча чи навіть воєнне протистояння є формами об'єднання, що створюють соціальні відносини між супротивниками та соціальну систему, складену з них. І далі: "Але довготривалий конфлікт об'єднує більш суттєвим чином – шляхом створення нової соціальної спільноти, що вміщує в собі конфлікт, однак не зводиться до нього; часто ця спільність масштабніша та довготриваліша, аніж конфлікт, що її породив" [*Уилкинсон Д. Центральная цивилизация*/ Д. Уилкинсон // *Время мира. Альманах.* – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. – Вып. 2. – С. 400]. Відтак війна чи просто політичне, економічне чи культурне протистояння, поляризація світу зовсім не є проблемою на шляху визнання єдиної глобальної цивілізації. Головне, що народи так чи інакше сприяють один одного, тим самим зв'язані між собою і формують об'єднану цілісність.

Формування Центральної цивілізації Д. Уілкінсона сприяли навіть зіткнення цивілізацій, забезпечуючи тим самим наступність історії. За приклад історик пропонує факт зіткнення Єгипетської та Месопотамської цивілізацій, внаслідок розширення їх площі (середина другого тисячоліття до н. е.). В результаті виникає нова цивілізація-наступниця – "Середньосхідна цивілізація" чи "Центральна". "Незалежна історія цивілізації закінчується як тільки вона стає пов'язаною з іншою цивілізацією у більш велику соціальну систему..." [Там же. – С. 403]. Таким чином, цивілізаційна взаємодія поєднує в собі дві головні функції, як то критерій єдності цивілізаційної історії людства та водночас ознака загибелі, втрати автономності локальної цивілізації.

Дж. Бентлі виокремлює більш продуктивні три види процесів, що мали значний резонанс поверх меж суспільств та культурних регіонів та сприяли світовій інтеграції: масові міграції, кампанії імперської експансії та торгівля на далеких відстанях. Масові міграції давали можливість здійснювати політичні, соціальні, економічні та культурні трансформації на відповідних територіях. Не менш важливе значення для глобального історичного розвитку мало і будівництво імперій, адже вони не обов'язково вводили закритий централізований нагляд у межах усіх земель та народів, що попалив середину імперії.

Найбільш суперечливим є третій останній процес культурної взаємодії народів – торгівля на далеких відстанях. Проблематичність твердження стосується того, що згідно "традиційним уявленням", торгівля на далеких відстанях до Нового часу зачіпала виключно предмети розкоші, для яких характерна "висока вартість у відношенні до об'єму". На цьому ґрунтується думка про обмежену роль такого виду дифузії для соціальної та економічної історії. Дж. Бентлі поринає у численні приклади з історії, згадуючи при цьому і торгівлю буддійськими товарами між Індією та Китаєм; і персидських торговців з арабами. У результаті він доволі послідовно доводить неабияку роль такої торгівлі, навіть до Нового часу.

Таким чином, згідно зі схемами Дж. Бентлі та Д. Уілкінсона міжкультурна взаємодія, по-перше, виступає визначальним єдиним фактором, перетворюючи безліч локальних історій у "Всесвітню всезагальну історію", визначаючи її континуальний характер. По-друге, міжкультурна взаємодія стає головним принципом, що пояснює зміни у всесвітній історії.

*Ю. Е. Замирская, студ,
УрФУ им. Б. Ельцина, Екатеринбург, Россия
julzamir@gmail.com*

ПАГУБНОСТЬ ИСТОРИЦИСТСКИХ ТЕОРИЙ ДЛЯ ОБЩЕСТВЕННОГО И ЛИЧНОСТНОГО СОЗНАНИЯ

Понятие историцизм для большинства наделено отрицательным значением. Это мы можем увидеть у Ницше в произведении "О пользе и вреде истории для жизни", где он полемизирует с историцизмом как с главным виновником архивно-музейного, непродуктивного обращения с историей: "историческое чувство, когда оно властвует безудержно и доходит до своих крайних выводов, подрывает будущее, разрушая иллюзии и отнимая у окружающих нас вещей их атмосферу, в которой они только и могут жить" [Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. – М., 2000. – С. 68]. Обращаясь к Гуссерлю, мы видим, что он определяет историцизм опасным в той же мере, как и натурализм: если последний натурализирует предметы сознания, то историцизм превращает их в "духовно-исторические" образования. А философы, что его пропо-

ведуют, весьма далеко уходят от того идеала строгой науки, к которому так стремился Гуссерль: "они ценят очень высоко значение такого рода философии, которая хочет быть больше мирозерцанием, чем миронаукой; ценят его тем выше, чем скептичнее они выступают под влиянием историцизма против всякого тяготения к строго философской миронауке" [Гуссерль Э. Философия как строгая Наука [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/husserl/gus_fil.html]. Оспаривая воззрения Дильтея, Гуссерль настаивает на том, что релятивность философских систем нельзя преодолеть, находясь на "исторической" точке зрения: для преодоления релятивизма необходим идеал истины, ориентированный на общезначимость. Позиция философии, стремящейся стать научной, должна быть над-исторической.

Так же мы можем увидеть развернутую критику историцизма у Карла Поппера в его книге "Нищета историцизма". Он понимает под историцизмом все социально-философские теории, основанные на вере в "историческую необходимость", ориентированные на открытие в истории "тенденций" и "законов" развития и тем самым притязающие на предвидение будущего. Как бы различны при этом не были социальные теории, их объединяет страсть к социальной инженерии – обустройству общества сообразно некоторому идеалу.

Поппер написал ряд работ направленных на разоблачение несостоятельности и опасности подобного подхода к осмыслению истории. В начале книги "Открытое общество и его враги" он предоставляет нам свое определение историцизма. В рамках данного подхода исследователь должен изучать жизнь, выходя за ее пределы, дабы постичь ее высшие закономерности, действующие причины, а возможно и план дальнейшего развития общества. Рядовой индивид же выступает здесь в роли пешки, средства осуществления высших целей общего поступательного движения человечества. В лучшем случае, как говорит Поппер, историцисту удастся обнаружить, "что по-настоящему значительными действующими лицами на Сцене истории являются либо Великие нации и их Великие вожди, либо Великие классы, либо Великие идеи. Во всяком случае, он пытается понять смысл пьесы, разыгрываемой на Сцене истории, и осмыслить законы исторического развития" [Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – С. 37].

В результате любой историцистской теории, по мнению Поппера, совершается попытка предсказания исхода человеческой истории. В этом предсказании дается основа для существующего политического режима или же наоборот посыл к его преобразованию в лучшую форму, с попутным оправданием любых средств, ведущих к обещанному *успеху*.

В качестве примера подобных концепций, Поппер предлагал теистическую доктрину "избранного народа" и схожие с ней по основным характеристикам современные версии историцизма: Расистская/фашистская философия истории и марксистская философия истории.

В первой место богоизбранного народа занимает избранная раса, во второй избранный класс. И в том, и другом случае избранники становятся орудиями осуществления предназначения человечества, и, в конечном счете, закономерно наследуют Землю. Обе теории кладут в основание своих исторических предвидений такую интерпретацию истории, которая делает возможным открытие законов ее развития. Законы эти считаются своего рода естественными законами в случае расизма, где тезис о биологическом превосходстве крови избранной расы служит для объяснения хода истории. В марксистской философии истории ее законы считаются экономическими, интерпретация истории как результата процесса классовой борьбы за экономическое превосходство (в фашизме борьба между расами за власть).

Одним из adeптов историцистской традиции Поппер называл Гегеля. Действительно лекции Гегеля по философии истории занимательны и интересны, но если в них сказана Вся правда этого мира, почему же до сих пор пишутся книги и ведутся диспуты по данной теме? А потому, что человек жив, и он отнюдь не винт в механизме, жажда деятельности и познания не могут быть остановлены *одной* теорией, насколько бы она не была убедительна. Прими общество теорию Канта или Гегеля за единственно возможное развитие событий, что ж тогда человек остался бы бездеятельным и безразличным, для него бы мир замерз, в своей однообразности смыслов.

Однако нельзя не отметить позицию Маркса относительно этого вопроса. Раскрывая мировой порядок, закономерность смен экономических формаций, он в то же время предполагал в своей системе и возможную инициативу человека, правда, в весьма ограниченном смысле. Раскрыв законы развития общества, человек не может перескочить с одной фазы исторического развития на другую, но все же он может ускорить и облегчить смену экономических формаций.

Поппер требует признать то, что история заканчивается или же начинается всегда сегодня и сейчас, таким образом, возлагая ответственность за настоящее и будущее на современника. Действительно, концепции, предлагаемые большинством историцистов, несут сладостно пьянящее ощущение предопределенности, узаконенной разумности всего происходящего, устремляющегося к высшей цели провидения исторического развития. Но вместе с этим повсеместно теряется ценность человеческой единицы, за всемирно исторической личностью скрывается пятнадцать тысяч помощников, канувших в лету в своей неизвестности. Подобное упование на предопределение может воспитать слабую инертную личность серого обывателя, потерявшегося за своим фатализмом, послушного Тоталитарному монстру современного государства. Или же отъявленного негодяя, что с тем же упованием на фатализм, верит в достоверно определенное отсутствие индивидуальной ответственности за современную ему и будущую ситуацию в обществе.

Л. П. Комисар, канд. філос. наук, КНЛУ, Київ
ludmila.komisar@gmail.com

NEW NARRATOLOGIES: КОМУНІКАТИВНІ СТРАТЕГІЇ І ДИСКУРСИВНІ ПРАКТИКИ НАРАТИВНОЇ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ

Мир существует, чтобы войти в книгу
С. Малларме (Х. Борхес "О культе книг").

*Лише перехрещення міні-нарративів, контрабанда розумних елементів
з одного нарративу до іншого і створення партизанських таборів
розуму на територіях, де панує зухвале невігластво, дають змогу
плекати надію на розв'язання найгостріших проблем сучасності*
В. Кебуладзе "Феноменологія досвіду".

Наратологія ще з часів "лінгвістичного повороту" (з його онтологізацією мови, точніше, мовної взаємодії) претендує на статус однієї з провідних комунікативних стратегій сучасного гуманітарно-філософського дискурсу. Відтак, нам потрібно вийти у нашій розвідці за межі наратології як лінгвістичної теорії оповідальності; тобто предметом нашого дослідження виступає наративність в цілому, у її епістемологічному зрізі, як об'єкт рефлексивного філософського-методологічного аналізу.

Звернемося, насамперед, до генези власне поняття "нратологія". Як правило, наративність характеризують за двома "класичними" поняттями: перше сформувалось у лінгвістичній теорії оповідання (переважно в німецькій традиції), у якій до оповідального класу зараховувались твори за ознаками комунікативної структури. Така оповідь передбачає присутність в тексті "голосу" певної інстанції (наратора чи "оповідача"). Тобто, цю інстанцію-посередника стали називати "наратор", а в теорії оповідання суть оповіді зводилась до інтерпретації дійсності виключно крізь призму рецепцій наратора.

Цілком правомірним в епістемологічному сенсі стало формування наступного поняття наративності саме у структуралістській традиції. Так, термін "нратологія" розробив Ц. Тодоров (1969 р.): згідно з цією концепцією, вирішальним в оповіданні є не стільки ознака структури комунікації, скільки ознака структури самого оповідання (тексту. – Л. К.). Р. Барт у праці "Вступ до структурного аналізу оповідних текстів" зазначає: "не перерахувати всіх існуючих на світі оповідань. Оповідь існує завжди, у всі часи, в будь-якому суспільстві; всі класи, будь-які соціальні групи створюють свої власні оповіді, ... оповідь існує в світі, як саме життя" [Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / [пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 2000. – С. 198]. На його думку, потрібно схопити нескінченну кількість конкретних висловлювань шляхом опису тієї "мови", з якої вони вийшли і яка їх породжує. (Адже відомими є інтенції структуралістів до створення цілісної теорії аналізу наративних текстів. – Л. К.). Відтак – якщо наратологія

має справу з мільйонами текстів, – неминучим виявляється її тернистий шлях через використання відомих стандартних для структуралістської методології дедуктивних процедур: лише за допомогою єдиного інструментарію опису, наратологія може схопити всю множину текстів, їх еkleктичну культурну мозаїку. Так, А.-Ж. Греймас визначав наративність як "організуючий принцип будь-якого дискурсу" [Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – С. 154]; тоді як Ж. Женет зазначає: оповідь "існує постільки, оскільки вона розповідає певну історію, за відсутності якої дискурс не є оповідальним. Як наратив оповідь існує завдяки зв'язку з історією, яка у ньому викладається, тобто висловлювання існує завдяки зв'язку з нарацією, яка його породжує". Згідно класичного висновку Ж. Женета, власне нарація є "породжуючий оповідальний акт", без якого "немає оповідального висловлювання, а іноді і немає оповідального змісту" [Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса // Критика и семиотика. – 2006. – № 10. – С. 40]. У відомій праці "Метаісторія" структураліст і філософ історії Х. Уайт [див.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / [пер. с англ. под. ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова]. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2002. – 528 с.] розглядає наратив крізь призму історії (як метаісторії), де центральна роль відводиться події. Це головна умова наративності – опозиція між двома станами, обумовленими хронотопом, зокрема, плинністю часу.

Отже, структуралістське визначення включає до сфери наратології тексти *взагалі* (не лише вербальні), що виявилось цілком правомірним, якщо взяти до уваги текстуалізацію дійсності структуралістською, а згодом і постструктуралістською традиціями. Але якщо вийти на терени "епістемологічного зсуву", здійсненого у парадигмі постструктуралізму (і постмодернізму в цілому), з тотальною генералізацією поняття тексту, ми з необхідністю повинні визначати наратив як репрезентацію соціокультурної дійсності. Відтак, спостерігається чіткий вихід у невизначене і дискусійне річище сучасного міждисциплінарного зрізу в гуманітаристиці.

"Межі наратології широкі, ..., і навіть невизначено широкі. Безперервно відбувається текстуалізація об'єктів гуманітарного знання" [Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса. – С. 36]. О. Ханзен-Леве постулює проблему "швидкої екзистенціалізації методу", – коли людина, оминаючи систематизацію, починає активно аналізувати свою власну роль у досліджуваному процесі (згадаймо постмодерністські "мікронарації" (з їх "особистісною" причетністю до конкретної події), що заступили ґранднاراتиви модерну – Л. К.). В. Тюпа наголошує: "і у відчутті всезагальної кризи гуманітарного знання врешті решт вона (наратологія – Л. К.) винна. ... Межі її окреслюються, з одного боку, перформативними сторонами культури, з іншого боку – інтерактивними. Мене в сучасній наратології приваблює те, що в центрі уваги тут завжди за-

лишається комунікативний процес, оповідний текст, що організує комунікативну подію" [Там само. – С. 44].

Таким чином, ми впритул підійшли до розкриття сучасного сенсу наратології. Якщо лінгвістика і літературознавство визначають об'єктом наратології культурний простір, що утворений текстами певної риторичної модальності, то в філософсько-епістемологічному сенсі предметом дослідження сучасної наратології є комунікативні стратегії і дискурсивні практики наративної інтенціональності. Отже, сучасна наратологія – це фундаментальна дисципліна, яка розглядає прояви вітальної активності (в цілому) як тексти. Зараз говорять про New Narratologies – уже сама граматична форма вказує на те, що існує не одна наратологія, а різні, які, відповідно, застосовуються у різних сферах життя (тобто полінаратології – Л. К.). Відтак, можемо підкреслити цілком правомірну генералізацію теорії наративу, зокрема її аналітико-методологічні міждисциплінарні перспективи у дискурсі сучасних гуманітарних наук, акцентувавши особливу увагу на актуальності сучасної наратології як провідної комунікативної стратегії інформаціонального (М. Кастельс) перманентно "плинного" світу.

Д. В. Котенко, студ., КНУТШ, Київ
daria.v.kotenko@gmail.com

ЖИТТЯ ЯК ВИПАДКОВИЙ НАБІР ФРАГМЕНТІВ СУЧАСНОСТІ?

Весь світ, все, що оточує людину навколо, складається з окремих частин, все життя можна поділити на моменти, виділити певні фрагменти. В сучасному суспільстві простежується тенденція до фрагментарного сприйняття інформації та світу в цілому. Сприйняття – це складний процес прийому та перетворення сенсорних даних, він є необхідною частиною пізнання, це процес, який безпосередньо впливає на формування суб'єктивної картини світу, тому його характер є важливим компонентом розуміння сучасності.

Нові розробки, особливо сфера інформаційних технологій, наповнюють наше суспільство, вони розвиваються, розширюються, стають все більш функціональними і пришвидшують темп життя. За таких умов продукується нескінченний потік інформації, яка кожної секунди поновлюється. Французький філософ Жан Бодрійяр зазначає, що інформація орбітальна, вона "рухається обертається... і розростається з кожним оборотом, з кожним витком спіралі" [Бодрійяр Ж. Прозрачність зла / пер. с франц. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвіт, 2000. – С. 46]. Але інформація – "це не знання, а те, що змушує знати", це деякий набір окремих даних [Там же. – С. 69]. І людина не здатна охопити повністю всю інформацію, вона просто не встигає за її постійним поновленням і доповненням. За таких умов особистість починає мислити фрагментами, образами, моделями. Вона не може опрацювати і проаналізувати кожну частину все цілого потоку сприйняття,

не встигає вистроїти їх у власну систему світорозуміння та пов'язати окремі моменти між собою.

Фрагменти є самозамкненими, повними, вони є цілим, але при цьому залежні від інших, адже самі по собі вони не несуть цілісного уявлення про конкретний предмет, а являються незалежними сегментами якоїсь інформації. Прикладом фрагментарного сприйняття є фотографія, яка відображає лише певний момент. Якщо уявити життя людини як пряму лінію, то фотографія буде точкою на цій лінії, яка розповідає тільки окрему миттєвість, розкриватиме один сегмент життя, при цьому не надаючи уявлення про ціле. Але, якщо перерахувати такий набір фрагментів, встановити відношення між ними, надати оцінку, вони поєднуються в деякий образ. Тому важливими є взаємозв'язки між окремими частинами, які компілюють фрагменти, виокремлюють корисні, відкидають зайві, систематизують їх. Таким чином відбувається аналіз та осмислення, яке дає можливість створити власне розуміння оточуючого. Значущість побудови даних зв'язків виявляється в сучасній архітектурі, яка пронизана конструкціями, функціональність яких обумовлює її нейтральність, вона забезпечує і підтримує швидкість переміщення людини у просторі. "Вся сучасна архітектура – не що інше, як величезне пристосування, що дозволяє людям прискорити та упорядкувати їх переміщення" [Уэльбек М. Мир как супермаркет. – М. : Ад Маргинем, 2004. – С. 56]. Архітектурні споруди легко діляться, розкладаються, вони є ненав'язливими, прозорими, невидимими, тим самим перетворюються на тло, стають фоном для чітко відібраної інформації, засобом донести певне повідомлення. Людина, оточена таким середовищем, легко по окремим повідомленням, знакам досягне бажаного місця. Отже, застосовуючи аналіз частин, суб'єкт здатен прийти до своєї мети. Крім того, існує практична користь від фрагментарного мислення, адже вивчаючи сегменти, можна показати принцип роботи як відокремленого, так і цілого. Медицина являється яскравим прикладом такої дії, бо дослідження найдрібніших "деталей" організму людини та виявлення взаємозв'язків між ними, приводять до розуміння принципів функціонування системи, маючи такі знання, ми можемо набагато легше виявити проблему і швидко знайти її вирішення.

Сприймаючи самостійні фрагменти, не вибудовуючи взаємозв'язків між ними, особистість уподібнюється машині, яка безперервно виключно сприймає, не надаючи ціннісної характеристики, вона губиться в інформаційному просторі і не може вплести таку інформацію в суб'єктивне світорозуміння. Так відбувається нагромадження даних, які не несуть жодної цінності, через це свідомість людини поступово заповнюється "сміттям". Таке накопичення можна образно виразити як мозаїку деяких сприйнятів. Канадський філософ Маршалл Маклюен запровадив термін "мозаїчної культури" і розглядав мозаїчність світосприйняття взагалі. Він вважав, що спочатку людина сприймає цілісну мозаїку, а вже потім вона розщеплює її на частини і розгортає сенс кожного окремого

фрагменту. При цьому побудова мозаїки є не пасивним сприйняттям, а вимагає активної участі кожного суб'єкту, "мозаїчна форма означає не відчужену "точку зору", а участь в процесі" [Маклюэн Г. М. Понимание медиа: Внешние расширение человека / пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. – М. ; Жуковский : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – С. 240]. Такий образ, що формується у свідомості людини, потребує "соціальної добудови і діалогу" [Там же. – С. 333]. Але мозаїка не являє собою цілісне уявлення, не є одноманітною, вона – набір самозамкнених шматків, "мозаїка переривчаста, асиметрична і нелінійна" [Там же. – С. 385]. З іншого боку її можна розглядати не початком сприйняття, а вже кінцевою ланкою, сконструйованим образом, який складається з незалежних частин. Так сприймаються сучасні газети, журнали, телебачення, так сприймаються новини, з екранів комп'ютерів ми бачимо картинку, яка складається з окремих незалежних шматків певних повідомлень і суб'єкт сприймає та накопичує ці фрагменти, створюючи складний але не одноманітний образ. При цьому втрачається активна участь людини в процесі конструювання і мозаїка перетворюється на скупчення безвідносних фрагментів. Без аналізу накопиченої інформації, особистості втрачає свободу вибору і перетворюється на провідника інформації, що постає. Жан Бодрийяр пише: "Де ж у всьому цьому свобода? Її не існує. Немає ні вибору, ні можливості прийняття остаточного рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з мережею, екраном, інформацією та комунікацією є серійним, частковим, фрагментарним, нецілісним. Тільки послідовність і розташування в порядку черговості часткових рішень і предметів являють собою шлях..." [Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – С. 85–86].

Отже, фрагментарне сприйняття є одним з наслідків розвитку сучасності та приховує в собі певні небезпеки. Але аналізуючи окремі частини інформації, та інтерпретуючи їх в залежності від нашого суб'єктивного досвіду, зв'язуючи між собою, особистість формує власний світогляд і не дає перетворити своє життя на безвідносний набір фрагментів.

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

ЭВОЛЮЦИЯ АНТИЧНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧИСЛЕННОСТИ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Одним из вопросов, интересующих социальную философию, является вопрос о том, каким должно быть государство. В фокусе нашего внимания будет позиция античных авторов по поводу того, каким должно быть государство по размеру и какими методами нужно регулировать его размер.

О необходимости ограничения численности населения мы находим упоминания у Платона и Аристотеля. Оба философа находят наилучшим государство с небольшой численностью населения. В "Законах"

мы находим критерий необходимого числа граждан: "Граждан же нужно столько, чтобы они без особых затруднений могли отражать нападения окрестных жителей и помогать тем соседям, кого обижают" [*Платон. Законы. 737*]. Далее Платон уточняет численность – 5040. Для сохранения постоянной численности мужчин и женщин, государство должно установить необходимое количество браков. Аристотель также высказывается в пользу ограничения числа граждан. Разбирая существующие законодательства, философ останавливается на недостатках многочисленного государства, которые заключаются в росте числа бедняков [*Аристотель. Политика. (1270б)*]. Кроме того, многочисленность препятствовала управлению государством [Там же. (1326а)].

Не всегда малолюдство считалось благом для государства. Плутарх в жизнеописании спартанского царя Агида пишет о тяжелом положении Спарты во время ее [*Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – СПб., 2001. – Т. 1. – С. 106*]. Дионисий Галикарнасский приводит аргумент Сервия Туллия в пользу многочисленности государства: в многолюдном государстве нет необходимости тратить на оплату наемных воинов [*Дионисий Галикарнасский. Римские древности. – М., 2005. – Т. 1. – С. 224*].

Очевидно, античных мыслителей интересовали вопросы численности населения, если были позиции в поддержку немногочисленного государства, значит, предлагались и способы регулирования численности населения. Помимо ограничения числа детей, античные авторы обсуждали такие способы регулирования численности населения, как создание колоний, выдача гражданства. Стоит оговориться, что последний способ не всегда влиял собственно на численность населения государства, т. к. гражданами могли становиться вольноотпущенники или жители провинций. Но сам факт упоминания такого способа позволяет нам судить о том, как античные мыслители и правители относились к возможности включения в число граждан иностранцев, к вопросам смешения с другими народами и др. Среди тех, кто, так или иначе поддерживал идею увеличить численность населения за счет присвоения прав гражданства, были Платон, Аристотель, Солон, Юлий Цезарь. Скорее негативно к такому способу пополнить число граждан относились Тацит, Дионисий Галикарнасский, Август.

В "Законах" Платон, помимо ограничения числа рождений предлагает устранять избыток населения посредством устройства колоний, т. к. это мирный способ, при этом философ отмечает, что стоит уделять особое внимание воспитанию, т. е. качеству граждан [*Платон. Законы. 740*]. Аристотель в "Политике" описывает следующий порядок привлечения новых граждан: "с увеличением народонаселения все-таки постепенно устраняются сначала родившиеся от раба или рабыни, затем родившиеся от женщин-гражданок, так что, в конце концов, гражданами становятся лишь родившиеся от обоих родителей-граждан" [*Аристотель. Политика 1278а*].

Существовал и другой взгляд на восполнение населения за счет других народов. Октавиан Август, видимо, не одобрял его, т. к. считал, что римский народ не должен быть испорчен примесью рабской или чужеземной крови. Вот, что пишет об этом Светоний: "Особенно важным считал он, чтобы римский народ оставался неспорчен и чист от примеси чужеземной или рабской крови. Поэтому римское гражданство он жаловал очень скупой, а отпуск рабов на волю ограничил" [*Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей.* – СПб., 2000. – С. 82]. Тацит также не одобрял этот способ, об этом можно судить по его отзывам о германцах и иудеях [*Тацит. Анналы. Малые произведения.* – М., 2010. – С. 447]. Об альтернативном способе избежать малонаселенности, который использовал Цезарь, сообщает Светоний: "Желая пополнить поредевшее население города, он издал закон, чтобы никакой гражданин старше двадцати и моложе сорока лет, не находящийся на военной службе, не покидал бы Италию дольше, чем на три года" [*Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей.* – С. 27]. Кроме того, в работах античных авторов появляются упоминания об избирательном подходе к привлечению новых граждан, предпочтение отдавалось врачам, преподавателям, людям искусства. У Плутарха мы встречаем некоторые примеры отношения к иноземцам, например у Ликурга, который изгонял из Спарты людей чуждых нравов и привычек, чтобы они не оказывали негативного влияние на других граждан [*Плутарх. Сравнительные жизнеописания.* – Т. 1. – С. 110].

Эти и другие отрывки из текстов римских авторов позволяют сделать вывод о том, что вопросы о том, каким образом привлекать иностранцев, кого именно привлекать, что предпринимать, чтобы они лучше приспосабливались к нравам в обществе, были актуальны для того времени. Дионисий Галикарнасский сообщает нам о попытке царя Сервия Туллия решить эту проблему: "Туллий позволил даже отпущенным на волю рабам, если те не хотели возвращаться в свои края, приобрести к правам в Риме наравне с его гражданами" [*Дионисий Галикарнасский. Римские древности.* – Т. 1. – С. 223]. Анализ текстов античных авторов позволяет нам судить о наличии в то время определенных проблем, с которыми сталкивались античные государства, например, Плиний Младший в "Панегирике императору Траяну" затрагивает тему ограниченности прав новых граждан [*Плиний Младший. Панегирик императору Траяну // Письма Плиния младшего.* – М., 1982. – С. 233]. У Плутарха упоминается проблема торговли гражданскими правами [*Плутарх. Сравнительные жизнеописания.* – Т. 1. – С. 166].

Рассмотренные выше подходы к определению идеального размера государства, а особенно методы и проблемы, с которыми сталкивались законодатели, позволяют проследить некоторые сходства с современной демографической и миграционной ситуацией, а, значит, и принять во внимание опыт древних государств и попытаться избежать их ошибок.

ЗМІНА ДИНАМІКИ ВІЙНИ В СУЧАСНОМУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ПРОЦЕСІ

Теоретичне висвітлення теми динаміки війни дозволить продовжити вивчення традиційних для філософського аналізу проблем "людина і війна", "війна і культура", "війна і цивілізація" шляхом дослідження питань, які, поряд зосередженням уваги на визначенні майбутньої людини в зв'язку з його відношенням до насильства, знаходяться сьогодні в центрі наукового та суспільно-політичного обговорення. Це питання: яким чином змінюється війна, по мірі того як людина вдосконалює своє вміння регулювати насильство, пристосовуючи його до ведення нових її видів? Як, використовуючи насильство у вигляді війни, сучасна людина змінила умови свого соціокультурного буття? Чи є майбутнє у цивілізації, яка продовжує використовувати воєнне насильство?

Дослідження динаміки війни, виходить з питання впливу на цей процес зміни ставлення людини до насильства, є актуальним у зв'язку з необхідністю подальшого вивчення якісного стану сучасної культури, ступеня її толерантності, можливості зниження конфліктогенності і створення на цій основі оптимальних культурно-адаптаційних моделей переходу від культури війни до культури ненасильницького світу, в ідеалі – культури миру.

Для філософського дискурсу характерним є аспектне висвітлення питань, що становлять проблемне поле динаміки війни, як правило, без використання відповідного поняття. Найбільшою визначеністю і змістовною завершеністю відрізняється картина динаміки війни, яка представлена у філософсько-історичному аспекті. Наприклад, у марксизмі динаміка війни розроблена в контексті формаційного підходу до історії. Згідно марксистським поглядам, динаміка війни здійснюється під впливом сукупності соціально-економічних чинників і пов'язується, насамперед, зі змінами в приватній власності, що приводять до зростання класових антагонізмів, революційного та військового насильства. Вона зазнає змін по мірі формаційного розвитку людства.

У цивілізаційних концепціях розуміння динаміки війни є різним. Для А. Тойнбі, динаміка війни підпорядкована логіці циклічного характеру цивілізаційного розвитку, безперервній політичній боротьбі держав за світову гегемонію. Кожен цикл боротьби за гегемонію, за А. Тойнбі, обов'язково включає в себе велику війну і ряд допоміжних воєн, що сприяють остаточному затвердженню гегемона.

Циклічний характер змін війни проглядається філософсько-історичних побудовах М. Данилевського і О. Шпенглера, які мають чітко виражений культурологічний характер. У цих мислителів динаміка війни представлена прямо пов'язана зі специфікою культурно-цивілізаційного розвитку людства.

С. Хантінгтон специфіку динаміки сучасної війни пов'язує зі зміною культурних підвалин сучасної політики. Він вважає, що на зміну ідеологічно мотивованим військовим зіткненням держав та їх коаліцій приходять культурно (релігійно) мотивовані військові зіткнення цивілізацій.

Для Е. Тоффлера, визначальним щодо динаміки війни є технологічний фактор. На його думку, технічні нововведення індустріальної цивілізації дозволили війні стати актом доведеного до крайності насильства, участь людини у цьому насильстві стане більш технологічним в порівнянні з війнами аграрної цивілізації. Він вважає, що сучасна цивілізація, яка має у своєму розпорядженні ще більш досконалі технології, здатна перенести військову боротьбу в космічний простір і в інформаційну сферу. Ці прогнози стали реальністю сьогодні, коли світ побачив інформаційні механізми (Інтернет, СМІ), за допомогою яких розпочиналися кольорові революції (Україна, Грузія, Єгипет) та війни (Лівія, Сирія та ін.)

У філософії останнім часом простежується тенденція оцінки війни через співвідношення вирішуваних нею проблем, до проблем, які вона створює в процесі цього вирішення. Це дає можливість оцінки культурно-антропологічної динаміки *справи війни* через зміну співвідношення даних параметрів на шкалі історії.

У цьому випадку формула визначення динаміки війни через співвідношення параметрів її стану може виглядати наступним чином:

проблеми, які розв'язуються війною

Стан динаміки війни =

проблеми, які породжуються війною

1) параметр "*проблеми, які розв'язуються війною*" передбачає інтегральну характеристику війни як проблеморозв'язуючої системи;

2) параметр "*проблеми, які породжуються війною*" включає в себе інтегральну характеристику війни як проблемопороджуючої системи.

У філософській культурі простежуються три різні традиції визначення параметрів динаміки війни. *Перша традиція* наголошує на відсутності ефекту соціально позитивного результату війни (Мо-Цзи "Намагатися за допомогою війни вирішувати політичні суперечки між державами, намагатися добитися потужності і слави – це все одно, що змусити всіх людей Піднебесної пити одні ліки для лікування різних хвороб, бо користі від цього, може бути, буде лише чотирьом-п'яти людям" [Мо-Цзи // Древнекитайская философия : в 2 т. Т. 1. – М., 1994. – С. 193–194]). *Друга традиція* існує в двох варіантах: А) гіперзбільшення позитивного результату війни (Геракліт: "війна (полемос) – батько всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними" [Фрагменти ранніх грецьких філософів. – М., 1989. – Т. 1. – С. 202]); В) гіперзбільшення соціально негативних наслідків війни (Мо-Цзи: "Армія нападаючої сторони вторгається на землю іншої держави, топче його хліба, рубає його лісу, руйнує міста і поселення, забруднює і руйнує його ставки і водойми, викрадає і вбиває його худобу, спалює і ображає його родові кумирні, примушує працювати на себе

і вбиває його населення, знущається над іноплеменними старцями і жінками, вивозить із захопленого царства його багатства" [Мо-Цзы. – С. 193–194]). *Третя традиція* – це прагнення встановити, що собою представляє війна, якщо реально зважити її дві протилежних підвалини – проблеморозв'язуючу та проблемопороджуючу і співвіднести їх між собою (Сунь-Дзи, Л. Карсавін, Е. Роттердамський).

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

МАС-МЕДІА ЯК ТРАНСФОРМАТОР ІСТОРІЇ

Різні підходи до періодизації розвитку суспільства (формаційний, цивілізаційний, осьовий, хвильовий) пов'язані з тим, що на розвиток людського суспільства впливають різні сфери суспільного життя: економіка, культура, релігія, розвиток технологій і техніки. Разом з тим, варто враховувати і такий потужний чинник розвитку людського суспільства як мас-медіа. Кожному періоду історії властиві певні способи комунікації: для доіндустріального суспільства – це мова, писемність; для індустріального – друк, телеграф, телефон, кінематограф, радіо, телебачення; для постіндустріального (інформаційного) – стільниковий зв'язок, комп'ютер, Інтернет. І хоч така періодизація історії людства на основі комунікативістського підходу доповнює хвильовий підхід, розроблений Е. Тофлером, вона заслуговує уваги, адже саме інформація стає найбільшою цінністю в наш час.

Зміна культурних епох є наслідком революційних винаходів у галузі засобів комунікації. Суспільство пережило ряд інформаційних революцій: перша – пов'язана з процесом формування мовлення, друга – з винайденням писемності, третя – винайденням книгодрукування, четверта – появою електричних ЗМІ, п'ята – винайденням Інтернету та стільникового зв'язку. Засоби комунікації визначають соціальну організацію, структуру знання, регулюють принципи сприйняття просторово-часових характеристик. Винайдення в стародавні часи знакової системи запису, писемності – одне з найбільших досягнень людської думки. Необхідність підтримувати порядок у суспільстві вимагає заміни неписаних плеємних норм поведінки, які закріплювалися міфами, логічно чіткими та впорядкованими кодексами законів. Публічне політичне життя стимулювало розвиток ораторського мистецтва, вміння переконувати людей, сприяло розвитку культури мислення та мовлення. Формування філософського світогляду супроводжувалося боротьбою проти архаїчних традицій міфологічної свідомості, які гальмували розвиток мислення, ріст знань, трудової діяльності. Спроба вирішити це протиріччя античної культури і складало рушійну силу її розвитку.

Становлення індустріального суспільства було би не можливим без виникнення друкарського верстата. З середини XV ст., коли Гуттенберг

створив європейський спосіб книгодрукування за допомогою рухливих літер, книга втратила свій статус рідкісної речі. Книгодрукування забезпечило студентів і викладачів університетів базовими текстами із традиційного схоластичного арсеналу; збільшило загальну кількість найбільш поширених і часто вживаних книг, католицьких требників і часословів; зробило ці книги доступними для широкої аудиторії. Винахід Гуттенберга знаменував новий етап у житті людства і позначився на всій системі відносин: духовній, політичній, соціальній, національній, етнічній, економічній. Друк породив новий інструмент політичного централізму, а національну мову перетворив у засіб масової інформації. Книга сприяла швидкому росту національної свідомості на основі єдиної мови. Друковані видання підручників формували свідомість цілих поколінь, створювали єдину аудиторію. Винайдення книгодрукування давало можливість тиражувати праці мислителів різних часів і народів, розвивати літературні мови, поширювати знання серед широких верств населення, формувати в межах країни спільні думки, почуття, погляди, цінності, інтереси, спосіб життя тощо. Книгодрукування сприяло появі і зростанню націоналізму. Європейські народи вступали у новий етап – етап національного існування, першими ознаками якого стали формування націй, зародження національної ідеї та націоналізму, створення національних держав тощо.

Друк Біблії, можливість її індивідуального прочитання призвели до появи ересі, зародження протестантизму, що призвело до розколу у християнстві. Боротьба з церковними догмами розгорнулася саме завдяки Реформації, яка започаткувала основи світської культури. І хоч Реформація не забезпечила справжньої свободи совісті, але терпимість стала ширшою і право на свободне дослідження було визнано. Протестантська етика сформувала тип ділової людини, чий підприємницький дух заклав основи буржуазного світу, забезпечив корінні зміни у житті європейських народів і став важливим чинником подальшого розвитку світової культури.

Суттєві зміни в системі масових комунікацій відбулися в другій половині XIX – початку XX ст. Це час появи електрики і електричних засобів масової комунікації (телеграфу, телефону, радіо, кіно). Нові технології, у тому числі й мас-медіа, призвели до докорінних змін у суспільстві. Процеси індустріалізації та урбанізації, які змінили в цей час вигляд країн Заходу, базувалися саме на цих новітніх технологіях. Нові мас-медіа, завдяки практично миттєвому поширенню електричного чи радіосигналу, дали можливість мігрантам, підприємцям мати зв'язок з різними країнами та континентами. Діалог людства став можливим у глобальному масштабі. Адаптація до нових мас-медіа і до їх змісту підірвала існуючі соціальні зв'язки і ролі, що призвело до того, що змінилися суспільні інститути, виникли всесвітні організації (економічні, політичні, спортивні, релігійні тощо). Разом з тим нові мас-медіа стали засобами насадження масової культури, маніпуляції свідомістю і почуттями людей, їх інтересами та потребами.

Кінець XX століття ознаменований початком інформаційної доби, пов'язаної з масовим впровадженням інформаційних систем у сферу виробництва, управління і комунікації. Інформаційному суспільству притаманна висока залежність від мас-медіа; створення єдиної інформаційної мережі, що забезпечує швидкісну передачу інформації; стандартизація основних сфер життя суспільства, що відбувається завдяки новим телекомунікаційним і комп'ютерним технологіям; зростання статусу вищої освіти; віртуалізація способу життя, комунікації, творчості. Інформаційна доба стала не тільки технологічно новим етапом розвитку, а й особливим типом культури, де завдяки новим засобам комунікації людство отримало можливість інтегруватися в єдиний інформаційний простір, що об'єднав всю планету в цілісну систему. Цей новий простір дослідники називають "кіберпростором" чи "інфосферою". Завдяки Інтернету з'явилася можливість отримати доступ до найбільших бібліотек, музеїв світу. Оцифровані твори представили Лондонська Національна галерея, яка відкрила "Мікрогалерею", Лувр, Ермітаж, Дрезденська галерея та інші музеї.

Інтернет, на відміну від попередніх мас-медіа (книгодрукування, радіо, телебачення), де активність обмежувалася переліком певних газет, журналів чи телепередач, дає можливість віднайти будь-яку інформацію. Чати, сайти знайомств дозволяють знайти невідомого адресата та спілкуватися з ним. Але інформаційне суспільство разом з тим зіштовхується і з негативними наслідками нових технологій: пріоритет інформації над знанням, потік недостовірної інформації, руйнування традицій, падіння моралі, поява нового типу особистості, яка надає перевагу не реальному світу, а віртуальному.

Інформаційне суспільство створює можливості для використання індустрії інформації з метою впливу на всі сторони суспільного життя і свідомості. Впровадження інформаційно-комунікаційних технологій у всі сфери життя людини значно підвищує залежність суспільства від надійності функціонування інформаційної інфраструктури, достовірності використовуваної інформації. Розвиток мас-медіа несе з собою не тільки нові можливості, але і певні загрози, насамперед, пов'язані з інформаційними війнами, що може дестабілізувати життя суспільства.

О. С. Панкратова, студ, КНУТШ, Київ
lesyapankratova@gmail.com

ЧИ ПОДОЛАЛИ МИ "ШОК МАЙБУТНЬОГО"?

Аналіз будь-якого суспільства розпочинається з розуміння соціальних процесів, які в ньому відбуваються, тобто життя суспільства розглядається з позиції його існування у часі, включно з періодами або етапами, які воно проходить. Суспільство розглядають не тільки з точки зору процесів, що вже відбулися, але іноді і з точки зору процесів, які тільки мають статися. Таким прогнозуванням займаються футурологи. Прогно-

зування здійснюється шляхом перенесення існуючих технологічних, економічних або соціальних тенденцій на майбутнє. Будь-яка філософія, що будує цілісну картину світу, займається прогнозуванням майбутнього. Така форма філософії характерна для Західного світу, оскільки саме західні філософи створюючи свої концепції, завжди намагалися завершити їх передбаченням на майбутнє. Наприклад, Освальд Шпенглер у своїй праці "Загибель Заходу" опублікованій у 1918 році, простежує долю культури, яка, на його думку, знаходиться у процесі завершення, тобто західноєвропейсько-американську культуру в її незавершених стадіях. У своїй праці Освальд Шпенглер приходить до висновку, що на той час західноєвропейська культура знаходиться у процесі завершення. Треба враховувати, що робота була написана після поразки Німеччини у Першій світовій війні, тому висновки Шпенглера знайшли свою підтримку серед людей, оскільки війна руйнувала їхній звичний світ, створюючи враження занепаду та неможливості відтворення. Тобто на початку ХХ ст. переважали концепції декадансу, післявоєнного часу. Але саме через війну люди змогли піднятися на новий рівень технічного прогресу. Багато речей, виготовлених саме для воєнних цілей, було використано у технічному прогресі, який веде свій відлік з середини ХХ ст.

У 70–80 роках ХХ ст. людство побачило книги футурологів: "Прихід постіндустріального суспільства" (1973) Д. Белла, "Доля Землі" (1982) Дж. Шелла і "Зелені машини" (1986) Н. Колдера. Популярність футурології та концепцій майбутнього була обумовлена захватом людства перед технологічною революцією. В цей час люди намагаються налаштуватися на новий змінений світ і передбачити можливі варіанти розвитку для майбутнього. Саме цьому і присвячені праці відомого футуролога Елвіна Тоффлера.

У своїй праці "Шок майбутнього" (1971 р.) Тоффлер окреслює майбутнє трьома характеристиками: швидкоплинністю, новизною (новаціями) та багатоманіттям. Головне завдання, яке ставить Тоффлер, відповідає на питання: чи змогли люди прийняти майбутнє таким, яким воно постає? "Коли багатоманіття буде збігатися в одній точці з швидкоплинністю та новаціями, ми дамо суспільству поштовх уперед, до історичної кризи адаптації. Ми створимо навколишнє середовище настільки скоро минуле, незнайоме та складне, що воно буде загрожувати мільйонам людей адаптивними нервовими розладами. Цей нервовий розлад – шок майбутнього" [Тоффлер Е. Шок будущего: – М. : ООО "Издательство АСТ", 2002. – С. 349–350] На думку Тоффлера, людина повинна вміти адаптуватися до надзвичайно швидкого майбутнього. Ще одне завдання – відшукати межі та, якщо можливо, їх визначити щодо тих змін, до яких людина може адаптуватися.

За Тоффлером, якщо людина не буде знати межі свого пристосування вона не може йти далі у майбутнє. Багато людей будуть у стані такого шоку, якого вони не зможуть перебороти. Одна з головних причин шоку майбутнього – це надзвичайне пришвидшення часу. За остан-

ні 50 років відбулося більше змін, ніж у минулі часи відбувалися за століття. Таке пришвидшення відображується у сфері виробництва речей та у сфері стосунків між людьми. Речі не використовуються стільки як раніше, термін їх виготовлення значно скоротився. Річ вже на має настільки унікального статусу, вона є одноразовою, швидкоплинною, людина не прив'язується до неї як раніше, увесь час з'являються нові й нові речі на заміну старим.

Такі самі зміни відбулися і у спілкуванні між людьми, цей зв'язок Тоффлер називає модульним. Тобто багато стосунків не будуть продовжуватися довгий період часу. Наприклад, у сфері послуг ми зустрічаємо людей, яких після закінчення надання нам послуг більше не зустрінемо. Сьогодні шок перед пришвидшенням часу найбільше відчувають люди старшого покоління, їм здається, що раніше життя мало цінність, а зараз люди ні до чого не прагнуть. Але насправді вони не хочуть приймати цінності, які швидко змінюються. Багато людей відчувають страх перед майбутнім саме через швидкість змін цінностей. Суспільство, яке звикло до сталих поглядів на цінності вважає, що вони є незмінними. Це можна прослідкувати на прикладі того, як з кожним роком число фобій та неврозів невпинно збільшується. Раніше люди ніколи не відчували такого психологічного дискомфорту як зараз. Прикладом цього є неофобія – страх всього нового та змін.

У наш час люди не мають безперервно працювати заробляючи на те, щоб задовольнити свої першочергові потреби, поява вільного часу несе за собою більше свободи. Свобода є безперервний вибір, з яким не справляється людина. Тоффлер зазначає, що звідси і збільшення кількості різних субкультур та стилів життя. Людина, яка обирає той чи інший спосіб життя, разом з ним обирає також, список правил та дій які вирішать за неї проблему постійного вибору [Там же. – С. 310–313]. Поява соціальних мереж, наприклад, відкриває можливості для найменших субкультур. Людина може обрати таку групу, до якої належать люди з різних країн, тобто групу, до якої вона не могла би належати раніше. Взагалі Інтернет вважають початком нової свідомості на глобальному рівні. Відстань між країнами у географічному значенні більше не існує, а існує тільки відстань у рівні знань людей. На цій позиції побудована наступне передбачення Тоффлера стосовно відносин між людьми та концепція нової сім'ї. Визначальним для нової сім'ї є однаковий рівень розвитку партнерів та спільні інтереси, сім'я має налічувати таку кількість осіб, щоб мати можливість бути мобільною, що також визначає характер сімейних стосунків майбутнього. На початку 2000 років зменшилася кількість укладених шлюбів та збільшилася поява позашлюбних дітей. Люди більше не відчувають захищеними себе, якщо вони пов'язані шлюбом. Головне, що може їх захистити, – це їхня кар'єра. Саме кар'єра, на думку Тоффлера, є ще одним важливим атрибутом майбутнього. Кар'єра для людини майбутнього є найбільшим способом самоідентифікації, до якої прагне людство. Людина більше не працює на корпорації вона працює на себе.

Загибель культури заходу за Шпенглером, дала можливість виникнути культурі майбутнього, яка була побудована на основі мультикультурної Європи. Концепції футурологів це також витвір Західноєвропейської свідомості. Майбутнє закликає нас до модернізації не тільки технологій, але і суспільства. Подолання шоку майбутнього можливе лише за умови, що зміни будуть відбуватися одночасно на культурному та технологічному рівнях. Багато людей сьогодні вже розуміють, що відчувають шок майбутнього, і це розуміння та прийняття веде до подолання шоку перед майбутнім.

К. О. Сердюк, асп., ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ
katharine.serdyuk@hotmail.com

ФІЛОСОФІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО ЕКСТРЕМІЗМУ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Новітній анархізм другої половини ХХ століття в Іспанії, Італії та Німеччині отримав розвиток на фоні нестабільності соціально-політичної сфери суспільства та гострого економічного спаду. Характерною рисою цих терористичних рухів є їх анархічна спрямованість. Європейський політичний радикалізм другої половини ХХ століття спрямовувався проти існуючої системи влади, але не мав на меті встановлення нового ладу, як то було наприкінці ХІХ століття в Російській імперії. Суть політичного екстремізму полягала в знищенні легітимної системи управління державою, а основним приводом для розпалювання політичного конфлікту була політична (Іспанія) та економічна (Німеччина, Італія) криза. Принциповим аспектом політичного екстремізму Європи, який суттєво відрізняє його від російського визвольного руху є відсутність ідеології, яка б визначала розвиток суспільства та держави після дискредитації та повалення існуючого ладу.

Ідеологія терористичної боротьби полягала в тому, що наявна в державі влада неспроможна вирішити національну (Іспанія), соціально-економічну (Німеччина) та політико-економічну кризу в суспільстві, а тому ця форма влади та її провідники повинні бути знищені. Такі погляди, на думку автора, пояснюють використання тактики індивідуального терору – проти можновладців та застосування економічного терору (особливо характерного для право радикальних сил Італії) – проти фінансових установ та стратегічних транспортних і економічних інфраструктур. Акти насилля були спрямовані проти вузлових точок підтримання дійсної системи влади та правових відносин в суспільстві.

Політичні умови ведення боротьби за отримання влади в формують особливі риси протікання локального терористичного конфлікту в межах держави. В авторитарних та тоталітарних режимах формуються загальнодемократичні рухи на основі конкретних суспільних проблем – національних або соціально-економічних. В демократичних режимах активі-

зуються радикальні рухи крайнього спрямування – лівого, правого та сепаратистського. Спільною їх рисою є утопічність або повна відсутність плану налагодження політичного та суспільного життя в державі після повалення діючої системи влади.

Глибинна закономірність пролягає між політичними режимами країн та способами ведення терористичної боротьби. Авторитарні і тоталітарні режими, характерні зосередженням влади в руках однієї або декількох осіб, монополією на регулювання політичного, економічного та соціального життя суспільства та ідеологічним монізмом стають плацдармом для терористичних рухів де централізаторських, демократизаційних та ідеологічно плюралістичних. Найбільш поширеним засобом терористичної боротьби в авторитарних режимах є індивідуальний терор проти лідерів режиму та провідників окремих, особливо жорстких політичних ліній. Демократичні, особливо ліберальні, режими правління, де влада належить декільком колегіальним органам, розподіленим за функціями, діють закони ринкової економіки та панує ідеологічний плюралізм, – це середовища для зародження терористичних рухів крайнього політичного спрямування, з жорсткою ідеологією боротьби та централізаторського спрямування. В таких суспільствах перепліталися тактики індивідуального терору та масового, при чому масовий терор набував ознак "герильї в місті", тобто "партизанської війни в містах" [История Германии : учеб. пособ. : в 3 т. / под общ. ред. Б Бонвеча, Ю. В. Галактионова. – М. : КДУ, 2008. – Т. 2. От создания Германской империи до начала XXI века / А. М. Бетмакаев, Т. А. Бяликова, Ю. В. Галактионов и др. – С. 461].

Виникнення в державі із будь-якою формою державного ладу глибоких криз суспільного добробуту спричиняють виникнення терористичних рухів опозиційного до влади політико-ідеологічного спрямування. Добробут, як характеристика історичного проміжку тут-і-тепер, встановлює період тривання терористичного конфлікту періодом політичного та економічного застою або спаду, з виходом з якого терористичне протистояння вщухатиме, адже його соціальна база переходитиме на інший соціально-трудовий, а відтак і економічний рівень. Прогрес як характеристика культури та суспільства, збудованого на смислах тієї або іншої культури, є рисою історичного процесу взагалі, а тому тероризм, рисою якого є "криза суспільного прогресу" – це довготривалий, міжкультурний та внутрішньо культурний, ідейний конфлікт, вирішення якого не залежить від коливань економічних та політичних процесів держави, регіону та світу в цілому.

Суто політичний характер західноєвропейського екстремізму виражається у відсутності глибокої символізації адресатів терористичних актів. Лише уособлення в людині, конкретній особі, та способі діяльності певних структур реакційного характеру системи в цілому сформували опозицію "жертва – агресор". Жертва терористичних актів завжди персоніфікована (лідер політичної сили або керівник стратегічної установи), або ототожнена із певним суспільним процесом (здебільшого з фінансовим оборотом).

А. Ю. Стрижов, асп.,
НГУ им. Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия
strizhovay@gmail.com

ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФОРМАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ И КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛОГИК РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВ

Под формально-исторической логикой общественного прогресса мы понимаем совокупность законов, которым подчиняются любые крупные социальные организмы в историческом развитии. Так, например, общей тенденцией можно считать факт прохождения любым обществом трех исторических стадий (первобытнообщинной, классово-антагонистической и коммунистической). Существование особенностей прохождения исторического пути на конкретной территории и в конкретное время отвечает на вопрос о различии общественного прогресса у народов. Законосообразность развития общества, обусловленная искусственно созданной окружающей средой, мы называем конкретно-исторической логикой. Наложение последней на формально-исторические законы общественного прогресса показывает его единство и многообразие.

Поскольку общество не есть неизменная структура, диалектика исторического процесса на каждом новом этапе развития перераспределяет влияние факторов обеих логик. Таким образом, синтез выше названных логик – развивающаяся категория. На каждом этапе общественного прогресса она имеет отличную форму. Так, характеризуя ранние (догосударственные) общества, мы должны отметить доминанту факторов формально-исторической логики развития. В период первобытнообщинного строя племена, находящиеся в разных географических реалиях, были одинаково зависимы от действия окружающей среды. Как известно, первые цивилизации появились в бассейнах крупных рек – Тигр и Евфрат, Инд и Ганг, Нил. Географический фактор определял форму существования, а также материальные ценности общества. Однако в период назревания рабовладельческого строя все большую силу стал приобретать экономический фактор, который начал постепенно занимать позицию, ранее занимаемую географической средой. Теперь человеку для выживания не было строгой необходимости жить возле реки – хозяйственная жизнь, образовавшаяся под влиянием фактора формально-исторической логики, часто стала отличаться от экономических и социальных отношений внутри других обществ. Жизнь человека стала обуславливать и искусственная среда, созданная самим обществом [Плеханов Г. В. О материалистическом понимании истории // Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения : в 5 т. Т. 2. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956]. Выявление закономерностей влияния искусственной среды на историческое развитие общества открывает нам отличительную конкретно-историческую логику того или

иною народа. Образование особых социальных структур, поддерживающихся общностью культур, ценностей, религий, морали, и т. п., стало определять дифференциацию обществ. Более сплоченный социальный организм мог быстрее "проживать" очередную стадию развития. В политическом плане это могло выражаться в лидерстве на мировой арене.

Однако с развитием социальных систем действие формально-исторической логики не могло полностью пропасть. Об этом свидетельствует развитие такой научной дисциплины как культурная антропология, которая, к примеру, продолжает изучать опосредованное влияние природной среды на личность в современных обществах [Белик А. А. Культурная (социальная) антропология : учеб. пособ. – М. : РГГУ, 2009]. Другими словами, изменилась форма взаимодействия двух логик развития социальных организмов. Усложнившиеся со временем общественные отношения позволили выделить несколько путей прохождения обществами одного и того же исторического пути: 1) без пропуска формаций; 2) стихийный пропуск одной общественно-экономической формации (связан с внешним воздействием); 3) сознательный пропуск одной формации (связан чаще всего с минованием капитализма); 4) сознательный пропуск нескольких формаций [Бенедиктов Н. А. Исторический процесс: единство и многообразие. – Красноярск : Изд-во Красноярск. Ун-та, 1988].

Идеи о том, что классический исторический путь обществ через пять формаций не является единственно верным, можно найти уже в поздних работах К. Маркса. Так, русская земледельческая община не представлялась ему показателем отставания от развития Запада, поскольку Россия не была изолирована от современного мира [Маркс К. Наброски ответа на письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-ое. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. – Т. 19]. Может и должна быть уничтожена община, – считает Маркс – но "западный прецедент здесь ровно ничего не доказывает". Как институт русская община может существовать и дальше, и ее живучесть в новых условиях показывает современный ей кризис капитализма. Эти заметки о русской земледельческой общине не были опубликованы Марксом при жизни. Сказав, что дальнейшая судьба земледельческой общины зависит от исторической среды, он фактически наметил позиции конкретно-исторической логики общественного прогресса.

Учитывая разнообразие современных социальных структур нельзя миновать вопроса об особенностях их функционирования, которые обусловлены в равной степени средой (природными ресурсами страны, ролью в решении дел мирового уровня и так далее) и особенностями внутреннего функционирования. Видимо, синтез формально-исторической и конкретно-исторической логик общественного прогресса следует рассматривать как процесс, который со временем (развитием производительных сил и производственных отношений) становится все более динамичным.

**КОНТРАСТНОСТЬ КУЛЬТУР ЛЮБВИ
В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ:
ФИЛОСОФСКАЯ ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ**

Культуры любви – это комплексы норм, правил, которые обуславливают поведение двух любящих личностей в обществе. На основе работ Э. Гидденса, Р. Джонсона, Ш. Кирк, Д. де Ружмона, И. Сингера, Собла, в истории человечества, условно можно выделить две группы культур любви: 1) общественные (романтическая, эротическая, куртуазная, постромантическая); 2) религиозные (христианская, исламская, иудейская, индуистская и т. д.). У каждой из них практически есть в наличии те или иные тексты (сакральные либо литературные разного жанра – эпосы, драмы, романы), в некоторых случаях памятники искусства, которые регламентируют дискурс любящих людей. И в зависимости от тех или иных исторических и географических координат каждая любящая пара пытается следовать им. Но насколько это возможно? Как соотноситься культуры любви с жизнью каждого из нас. Возможно ли воплотить то, что изображено в моем любимом романе/фильме на свою судьбу? Попробуем ответить на эти вопросы.

Любовь – это прорыв из времени в вечность, и наоборот, прорыв из вечности во время. В сущности, любовь, как подчеркивает Е. Золотухина-Аболина – это то, о чем следует писать прозой, а не стихами (в рифму). Поэзия, роман, любой фильм схватывает лишь ее мгновения (недаром ведь Р. Барт озаглавил свою книгу "Фрагменты речи влюбленного", а не громко "Дискурс любви..." тем самым показав, что он не претендует на всеохватываемость и полную картину дискурса любящих) – радость и печаль, ревность и доверие, смех и слезы, а история любви двух людей, измеряемая годами, десятилетиями, достойна многоотного романа, где, как и в жизни находится место всему – труду, служению, смирению [См.: *Золотухина-Аболина Е. Повседневность: философские загадки.* – Киев : Ника-Центр, 2006. – С. 91].

Любовь – по природе своей всегда "не-повторима"; она всегда одна и та же (онтологически), но разная в судьбах человеческих, в человеческой повседневности. Смысл ее как заложен изначально, жить ради Другого, отдавать любимой личности лучшее, делить с ней все, доверять ей все – дела, слова, мысли, поступки. Любую культуру любви можно сравнить с поэзией, стихами, соответственно строки рифмуются и становятся прекрасными, а повседневность – это проза, где нет места лирики в прямом смысле, но есть уже роман, а в романе "полный набор" разных феноменов и экзистенциалов – ревность, страх, боль, смех, радость, разлука и т. п. Сущность (той или иной культуры) любви

как выхода за рамки существующей ценностно-нормативной системы, по мнению О. Зубец, в целом ярко проявилась уже на ранних этапах ее существования: ярко и в более чистом, обнаженном виде по сравнению с последующими идеологическими, ритуальными, морализирующими и прочими наслоениями. Неизбежность, неизбывность, трагедийность и непреодолимость, предзаданность, первичность по отношению ко всему ценностно-нормативному миру человека – два момента, которые стали неразлучными спутниками всякой (романтической, куртуазной и т. д.) идеи любви [Зубец О. П. Мораль в зеркале любви // Размышления о любви. – М. : Знание, 1989. – С. 4].

Мы проследим контрастность с повседневностью в рамках двух наиболее омантическая и постромантическая культуры как наиболее актуальные на понимание любви в человеческой повседневности, одновременно прямо противоположны и конфликтуют с повседневностью. Если для романтической любви, как подчеркивают западные мыслители, половые отношения не есть обязательные, главное чувства [Gottschall J. Romantic love: a literary universal? / J. Gottschall, M. Nordlund // Philosophy and Literature. – 2006. – № 30. – Р. 436], то для постмодерной ("жидкой", "конфлюентной") культуры любви обязательными и выступающими как гарантом любви есть сексуальные отношения [Bauman Z. On Postmodern uses of Sex // Theory, Culture & Society. – 1998 – Vol. 15(3–4). – Р. 25]. Вкратце основные характеристики двух фундаментальных типов понимания любви можно увидеть в нижеприведенной таблице [См.: Gottschall J., Nordlund M. Romantic love: a literary universal? – Р. 436; Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Пер. с англ. В. Анурина. – СПб. : Питер, 2004. – С. 85]:

Романтическая культура любви	Постромантическая культура любви
1. Желания союза (эмоционально-го/физического)	1. Сексуальность становится неременным и главным компонентом любовных отношений.
2. Идеализация предмета любви	2. Ценным в любви оказывается не Ты, предмет любви, а Я, субъект любви
3. Эксклюзивность (взаимная)	3. "Идеал любви" – текучесть, преходящесть, мимолетность
4. Постоянная мысль о любимой личности	4. По своей природе эта любовь маскулинная.
5. Эмоциональная зависимость	
6. Изменение порядка иерархий в мотивациях или жизненных приоритетах	
7. Мощнейшее сочувствие и забота о предмете любви	
8. По природе своей феминна	

Здесь наличествует очевидная контрастность самих культур между собой, поскольку как замечает Э. Гидденс: "Существуют серьезные контрасты между сексуальностью – как открытием викторианской медицинской литературы и эффективно маргинализованной там, – и сексуальностью как повседневным феноменом сегодняшних тысяч книг, статей и других письменных источников". Это же касается и повседневности. Как отмечает британский ученый "романтическая любовь характеризуется настойчивостью, с которой она отделяет себя от рутины повседневной жизни, с которой она имеет" (с. 64). Об этом говорит и книга Ш. Кирн [Kern S. The Culture of Love: Victorians to Moderns. – Harvard University Press, 1994. – P. 110] Вот это отделение романтической культуры и есть контрастность с повседневностью, с жизнью каждого из нас.

Таким образом, можно подитожить, что есть романы, эпосы, фильмы (как проявления культур любви) в которые наличествуют пары, что для нас есть образцом не для повторения, а для подражания. Они словно "уроки", "подсказки", "путеводные звезды", которые помогают понять не столько то как надо строить свою жизнь с предметом любви, какая история любви должна быть у нас, сколько то, что такое любовь и что значит подлинно и искренне любить.

В. Б. Ханжи, канд. филос. наук, доц., ОНМедУ, Одесса
vladkhan.od@mail.ru

СЛОЖНОСТЬ АНТРОПНОГО ВРЕМЕНИ: МНОГОУРОВНЕВОСТЬ, НЕЛИНЕЙНОСТЬ, ОТКРЫТОСТЬ

В ходе разработки антропологической парадигмы времени и, в ее рамках, концепций антропного времени и исторического процесса нами была показана (Ханжи, 2011, 2012, 2013) сложность темпорального естества человеческого бытия. Однако уже тогда было ясно, что эта проблема, скорее, лишь обозначена и требует более детального изучения, в первую очередь, в аспекте выявления характеристик продемонстрированной сложности. *Целью* данной работы является осмысление проблемы сложности антропного времени через рассмотрение таких ее существенных характеристик, как многоуровневость, нелинейность, открытость.

Тезис о многоуровневости антропного времени зиждется на посыле о том, что каждый субъект антропного времени оригинальным образом насыщает свою деятельность событийными рядами (в аспектах интенсивности, порядка, связности). Каждая единица антропного времени, будучи, с одной стороны, цельным образованием, с другой стороны, во-первых, структурно сочленена с однопорядковыми единицами своего уровня, во-вторых, вовлечена в более масштабную единицу иного уровня по вертикали ("временная матрешка"). В контексте вышесказанного напрашивается постановка вопроса о принципах сочетания единиц антропного времени. Полагаем, что конструирование антропной темпора-

льной действительности по принципу синхронизации (как в сторону минимизации, так и в сторону максимизации) "матрешек" антропного времени (от личностной до общечеловеческой) чревато последствиями не только в виде превращения в "фон" тех его (антропного времени) субъектов, кто не адаптировался к единому темпомиру, но и, к сожалению, в виде изоляции или отбрасывания таковых. Именно поэтому полагаем, что оптимальным принципом согласования различных временных "матрешек", т. е. самодостаточных темпоральных целых в самодостаточном более масштабном темпоральном целом, является не синхронизация, а коэволюционная коэволюция ("жития вместе") С. П. Курдюмова.

Под нелинейностью антропного времени понимается свойство этой системы неадекватно реагировать на причинное воздействие: в структуре антропного времени наблюдается эффект, когда причины и порождаемые ими следствия не соответствуют друг другу. Российский исследователь В. Г. Буданов предлагает формулу нелинейности вообще представить в следующем виде: "результат суммы причин $\neq$ сумме результатов причин" [Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании : монография. – М. : ЛКИ, 2007. – С. 54]. Этими "результатами суммы причин" в самоорганизующихся системах очень часто становятся так называемые "кооперативные эффекты": определенные свойства целого оказываются вызванными не действием непосредственно того или иного элемента ("мини-целого" в "макρο-целом") и даже не математически суммированными "мини-целыми", а возникают на случайном стыке сфер их воздействия при совпадении ряда сопутствующих факторов. Подобные эффекты наблюдаются и в разворачивании антропного времени. К примеру, в системе университетского образования темпоритм слоя антропного времени, заданный университетом, при опущении посредством учебных планов, рабочих программ и т. д. на почву деятельности студенческих групп, вызывает принципиально разнящиеся реакции в их успеваемости и поведении. Если ориентированные на необходимость прилежного обучения, а также обладающие высоким уровнем подготовки студенты воспримут это причинное воздействие не только адекватно ему самому, но и прираспят оное в следствиях за счет внутренних процессов самоорганизации, то у слабых и откровенно ленивых студентов обозначенная детерминация может вызвать отторжение и не дать в итоге даже минимально ожидаемых результатов. Естественно, что взаимодействие между единицами антропного времени одного слоя (уровня) также нелинейно, что приводит к следствиям как превалирующим над ожидаемыми, так и значительно отстающим от них.

Размышляя об открытости антропного времени, мы имеем в виду следующее. Каждая из "матрешек" антропного времени по мере своего исторического разворачивания "обрастает" комплексом связей как с внешней средой (более масштабной "матрешкой"), так и с одноуровне-

выми единицами антропного времени. Именно благодаря этим связям целое становится таковым, а не просто "вместилищем" элементов или их математической суммой. Поскольку в понимании антропного времени мы ставим во главу угла именно экзистенциальный его аспект, то это автоматически подразумевает адресованность (информационную, энергетическую) на иные антропные времена (по горизонтали и вертикали), которая осуществляется по мере темпоральной эманации. Не следует полагать, что, обмениваясь с другими временными единицами энергией, информацией, "матрешка" расточает себя – здесь имеет место принцип так называемой "операциональной замкнутости" (понятие, введенное У. Матураной и Ф. Варелой [*Матурана У. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания* / У. Матурана, Ф. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – С. 113–116]). Это означает одновременность и "вброшенности в мир" (М. Хайдеггер) с выстраиванием сложной паутины связей, и обособленности от него, что позволяет сохранить собственную уникальность и "самость".

Безусловно, сложностное естество антропного времени выражается и в иных, помимо рассмотренных, характеристиках. Однако их осмыслению будут посвящены последующие публикации.

А. С. Цыганков, асп., ВГСПУ, Волгоград, Россия
m1dian@yandex.ru

ИСТОРИЧЕСКАЯ СОБЫТИЙНОСТЬ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

На сегодняшнем этапе развития исторического процесса большую роль играет техника, которая дает возможность планетарного распространения массовых коммуникаций. Данные достижения активно используются политическими элитами, стремящимися к максимально эффективному распространению своих взглядов, что является условием поддержки и/или лояльности общественного мнения, которое формируется на основании получаемой информации. Взгляды политических элит включают в себя те или иные представления об историческом прошлом социума, которые также транслируются посредством массовых коммуникаций, и являются одной из важных составляющих политической идеологии. В этом свете особой актуальностью обладает философский анализ взаимосвязи идеологической и мифологической интерпретации истории, который возможно осуществить благодаря характеристике феноменов идеологии и мифа, а также определения их взаимоотношения.

Идеология представляет из себя упрощенное представление об окружающем человека мире. Рассматривая проявление идеологии в формировании исторического самосознания общества следует отметить, что посредством нее в сознании социума формируется целостное и простое представление об историческом прошлом. Само историчес-

кое прошлое неоднозначно, что определяет сложность его объяснения, в нем существует множество противоречивых событий, у которых зачастую невозможно выявить истинной причины. Все эти сложности нивелируются в идеологии, чье содержание полностью понятно общественному сознанию. Историческое прошлое – сложно, его идеологическая интерпретация проста и ясна.

Характеризуя феномены мифа и мифоистории, следует сказать, что миф является символом – синтезом в общественном сознании содержания мифологемы и факта действительности. Поскольку здесь анализируется именно мифологическая интерпретация истории, то мифоистория есть продукт соединения в сознании социума содержания некой устойчивой мифологемы с историческим фактом, "следом" исторического события. Так, исторический факт, а следом за ним и событие, перестают быть равными сами себе, к ним примысливается не присущее им. К примеру, вторжение Наполеона в Россию перестает быть актом военной агрессии, совершенным императором французов Наполеоном против Российской Империи, и превращается в пришествие Антихриста, предвещающего скорый Конец света. При этом мифологизация истории неразрывно взаимосвязана с исторической событийностью. Не всякое событие, происходящее с человеком в его жизни, подвергается мифологизации, но лишь то, которое удивляет, страшит, приводит в восторг, иными словами задевает человека и посредством этого меняет. То же утверждение можно распространить и на общественное сознание. При этом удивляющая историческая событийность не дает возможность себя просчитать, "объяснять" и тем самым интегрировать в уже существующую систему представлений о реальности. Благодаря этому происходит актуализация архетипической составляющей человеческой психики, в которой содержатся основные мифологемы, что приводит к появлению мифоистории: интерпретации исторического факта из дискурса мифологемы.

Переходя к анализу взаимосвязи идеологической и мифологической интерпретации истории следует отметить, что многие устойчивые идеологические сюжеты – идеологемы конгениальны мифологемам, что позволяет им без больших затруднений интегрироваться в общественное бессознательное. Следует согласиться с Э. Кассирером, который рассуждая о Веймарской Германии писал: "обсуждения оставались чисто академическими. Чтобы превратить старые идеи в мощное политическое оружие, требовалось нечто большее. Идеи должны были адаптированы для совсем другой аудитории" [*Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. – 1990. – № 2. – С. 58–65*]. Идеология национализма выполнила данную цель, она перекодировала сложные научные и философские идеи, сделав их доступными массовому потребителю. Но при этом идеологическая интерпретация истории перестала существовать и трансформировалась в мифоисторию, так как идеологические сюжеты были интегрированы общественным бессознательным и стали содержанием мифологемы, из дискурса которой осу-

ществляется интерпретация событийной истории. Переход идеологии в мифологию маркируется тем, что идеология начинает существовать по законам мифологии, сюжеты идеологием, превратившихся в мифологемы, используются общественным сознанием для интерпретации событийной истории, которая удивляет, т. е. не дает себя просчитать и от-объяснять. Однако при этом не следует отождествлять мифоисторию и идеологическую интерпретацию истории. Последняя является продуктом целенаправленной деятельности человека, которая, как правило, обусловлена определенными политическими целями, первая, напротив, возникает произвольно, сознание социума мифологизирует удивляющую его историческую событийность не задаваясь подобной целью.

Таким образом, мифологическая и идеологическая интерпретация событийной истории зачастую являются взаимосвязаны по причине наличия архетипической составляющей человеческой психики, в которой находятся основные мифологемы. Идеологические сюжеты как правило являются когерентными бессознательным мифологемам, что ведет к трансформации идеологической интерпретации истории в мифоисторию. Также следует отметить, что социально-организующая функция идеологии наиболее эффективно реализуется только тогда, когда идеология превращается в миф, т. е. перестает быть идеологией и становится мифом.

О. К. Шевченко, канд. філос. наук, Кримський ГУ, Ялта
skilur80@mail.ru

ДИФУЗИЯ ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ І ПОЛІТИЧНОГО ПРОСТОРУ НА ПРИКЛАДІ КРИМСЬКОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ 1945 РОКУ

Кримська (Ялтинська) конференція 1945 з'явилася подією загально-світового масштабу, значно змінивши просторово – часової континуум ойкумени ХХ століття.

За десятиліття вивчення проблеми питання про простір і час Ялти в деяких прикладних студіях піднімалось досить часто. Тут слід згадати труди С. В. Юрченко [Юрченко С. В. Ялтинская конференция 1945 года: хроника создания нового мира. – Симферополь : Крым, 2005. – 340 с.], А. Р. Никифорова [Никифоров А. Р. Границы и "большие пространства" эпохи Ялты // Три подхода к войне и миру: Сталин, Рузвельт, Черчилль на Крымской (Ялтинской) конференции 1945 г. и уроки для формирования новой системы международной безопасности : мат-лы межд. науч. конф. (Ялта, 5–7 февраля 2004 г.). – Симферополь : Магистр, 2004. – С. 90–96], О. К. Шевченко [Шевченко О. К. "Границы Ялты": социокультурный срез Силезии, присоединенной к Польше в 1945 году // Ялтинская система и современный мировой порядок: проблемы глобальной и региональной безопасности : мат-лы межд. науч. конф. (Ялта, 17–21 февраля 2010 г.). – Симферополь : Антиква, 2010. – С. 286–292]. Однак методологічного заострення тематики на питанні що до Ялти, як

проблеми простору Кримських угод і їх хронологічних аспектів – немає. Є прикладни поодинокі праці, але немає конструктивної методології. І це не випадково. Адже Ялтинська конференція насичена емоціями, парадоксами, метафорами і чіткими юридичними формулюваннями. Це не простий об'єкт для аналізу. Завжди з жорсткою послідовністю будь-який дослідник "Ялти" після перших же кроків на цьому терені втрачає свою професійну прив'язку. Історик раптом починає оперувати категоріями моральної філософії, добротний юрист-міжнародник включає в свій аналіз майже метафізичні формулювання. Геополітик з пристрасстю аналізує факти мікроісторії. У всьому різноманітті статей і монографій про Ялту (тільки російською та українською мовами автор їх нарахував понад 400 штук) немає робіт створених в рамках однієї, конкретної історичної, політологічної чи філософської дослідницької парадигми. Звідси історичне і філософське осмислення простору і часу Ялти досить складно розбити на блоки історичної чи філософської літератури. Але така робота життєво необхідна. Як показує аналіз епістемологічної складової феномена "Кримська конференція", визначити його параметри і структури без онтологічних досліджень (і на самперед в сенсі філософськості) – не представляється можливим [Шевченко О. К. Ялтинская конференция 1945 г.: в гносеологическом поле философии // Культура народов Причерноморья. – 2013. – № 259. – С. 195–199]. Більш того, вся історія Холодної війни втрачає значну гносеологічну складову, коли з об'єкта інтересу історика зникає питання про філософські дифузії політичного простору та історичного часу як наслідку Ялтинських угод. Спробуємо озвучити кілька тез що до цього міркування.

Насамперед, про зміну простору. За один тиждень Ялтинських зустрічей відбулася колосальна трансформація політичних кордонів у Європі та Азії. Змінили межі, причому значно, такі держави як Німеччина, Франція, Польща, СРСР, Китай, Японія. Об'ємні ареали культурно-політичних, соціально-світоглядних конгломератів були буквально перекреснені на Європейському півострові. Йдеться про масові міграції за етнічною, соціальною та політичною ознакою десятків мільйонів чоловік на просторі від Одера до Карпат, від Балтійського моря до моря Адріатичного. При цьому, як виявилось, для вирішення таких грандіозних вимірювань досить 100–140 годин переговорів між трьома країнами за участю кількох десятків людей в єдиній географічній точці – Ялті.

Час прийняття рішень, час політичних вчинків, час державних та етнічних змін катастрофічно стислилися. Тимчасова складова історії в лютому 1945 року стала галопувати залишивши далеко позаду не тільки іподром подій, громадська думка глядачів, але і почавши викидати жокеїв: Ф. Рузвельта, У. Черчілля та І. Сталіна. Підсилює парадокси тимчасової складової події той факт, що воно дивним, метафізичним чином розтягнуто в часі. Гельсінські угоди розглядаються як епілог зустрічі "Великих Старців" в Лівадійському палаці, рух "Солідарність" трактується з позицій протесту "Ялтинському змовою", війна в Афганістані –

сумний підсумок "Безсилля Заходу" у Криму [Шевченко О. К. Крымская конференция 1945 г. как "Со-бытие" // Вестн. Росс. филос. общества. – 2012. – № 4. – С. 90–91]. Одним словом, вивчення простору і часу Ялти річ актуальна і цікава, що має свої кореневі системи не тільки в філософії, а й в політології, історії, етнології.

Т. Г. Шоріна, канд. філос. наук, ГМІ НАУ, Київ
ya_netfa@mail.ru

ЦИНІЧНИЙ РОЗУМ І НЕГАТИВНА РЕАЛЬНІСТЬ СУЧАСНОСТІ

Прогрес у людській історії вимірюється не стільки інтенсивністю виробництва матеріального багатства, скільки, в сутності, розвитком суб'єктивності самої людини. Збіг міри розвитку історії та людини породжує час, як у період Ренесансу в Західній Європі, що, за відомим висловлюванням німецького класика, має потребу в титанах, і який породжує титанів "за силою думки, пристрасті, і характеру, за багатосторонністю і вченістю". Такий "осьовий" час є часом цільних особистостей і сильних характерів, що живуть суспільно повно і предметно насичено.

Отже, історична необхідність як об'єктивна детермінація розвитку не реалізується сама собою, але лише через практичну реалізацію її можливостей історичною особистістю. Тоді й відкривається простір для вираження вільної самодіяльності людини. Однак, прогрес може перетворитися у свою протилежність, регрес, як тільки форма відносин, застигаючи, консервує загальний розвиток.

У новітній реальності постмодерна відбулася нова деформація людської самодіяльності – коли "суб'єктом історії" здійснюється "свобода від" історичної детермінації. Тобто не просто вихолощується енергія продуктивної активності, але одночасно відбувається трансформація і перекручення її на негативну. Настає час кризового безчасся, що пов'язаний з втратою основ розвитку, коли людина приречена перебувати в полоні суб'єктивованих фантомів: з одного боку, безпідставного оптимістичного волюнтаризму, з іншого боку, – змертвляючих волю, прагнення, ідеали, фаталізму та песимізму. У цьому просторі вигадливим чином переходять одна в одну, як крайності, нерозумні почуття і байдужий розум. Цю антиномічність підтвердив західноєвропейський досвід кінця XIX і всього XX сторіччя. Активність індетермінованої позаісторичної суб'єктивності на рівні самосвідомості й умонастрою, та самої соціально-політичної реальності оберталася в межах дихотомії нігілізму, цинізму, екстремізму, різних форм авторитаризму, і зворотних їм – рвучкого романтизму, сентименталізму, натуралізму, містицизму і марновірства.

Онтологічно укоріненим принципом сучасної епохи – епохи, що втратила ідеали, цінності, віру і пристрасть – виявляється цинізм і екзистенціальна редукція. Цей час не в змозі породжувати класичних титанів, у нього свої "герої" – "титани" виміру "сцен приватного життя", "бульварних хронік", мутної твані "дріб'язків". Примітним знаком цього часу одночасно

є різного роду афери, авантюри, злодіяння та підлості. І, якщо вірне спостереження П. Слотердайка, критика "цинічного розуму", що нинішня система "відчуває себе чимось серединним між в'язницею і хаосом", то, на мій погляд, виправдано припустити, що її типовий "герой" є кимсь "середнім" між злочинцем і душевнохворим. Сам П. Слотердаjk, даючи психологічну оцінку нинішньому цинікові, називає його "розумним меланхоліком". Тому що, сучасний цинізм – це "освічена" хибна свідомість". Втеча в цинізм від ідеалів Розуму й Просвітництва є для нинішнього соціального "суб'єкта" рятівним притулком або "мистецтвом адаптації", словами Є. Ермоліна. Як що історичне мислення більше не вірить і не визнає зміст всесвітньої історії. Якщо більше не бажає бачити речі, якими вони "повинні бути", а бачить їх лише такими, які вони є, і в такій "премудрості" залишається апатичним, а в житті байдужим, безвладним і невразливим, то цинізм і постає єдиною формою його існування. Не зазнаючи ілюзій про чинене людством колективне самогубство, навчений гірким досвідом фактів історії – розум "іде" у хибність, щоби "хоч якось перебитися" (П. Слотердаjk), адже він продовжує жити в історії, нехай і не оглядаючись, і як би всупереч їй.

З яких же позицій можлива критика "цинічного розуму", з яких позицій веде її сам П. Слотердаjk, і яка в нього "вихідна точка огляду"? Філософ сам повторює, що для безстороннього і відстороненого всебічного опису "немає ніякого центра", що критика "переживає сумні дні". Він звертається до досвіду "оновленої критики пізнання", "Критичної теорії", що бере в розрахунок емоційне апіорі, позицію мікрології: загострена сприйнятливості забезпечить утопією щастя й убереже від огрубіння через його (щастя) незбування. Відкидаючи "ідеалізми", як помилкові сутності, що навчають жити так, як у них говориться, П. Слотердаjk вважає за необхідне чинити як зухвалі (відважні) й сатиричні античні кінки в області пізнання – "говорити так, як живуть, і про те, що складає життя", оскільки лише так можна перебороти шизофренічну розірваність "носіїв духу".

Але є різниця від перебування в "правдивих" подробицях і відношенні до них. Описувати дрібниці-подробиці, не поглинаючись ними, означає зайняти визначену ідейну і моральну позицію, що ідеально-ціннісно виводить за межі щоденної повсякденності та цинізму. І, навпаки, розчинитися в дріб'язках і вважати їх повсякденним і природним станом і, більш того, зводити своє посереднє самовдоволення в моральний принцип, скидаючи ідеали і високі устремління, означає зробитися нікчемним і вульгарним.

С. Н. Ягодзинский, канд. филос. наук, НАУ, Киев
sophist@nau.edu.ua

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРИОДИЗАЦИЯ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ: СТАТИКА – ПРОГНОЗИРОВАНИЕ – УТОПИЯ – ОТЧАЯНИЕ

Как известно, вопрос о периодизации истории сформулировали представители Просвещения, рассматривая прогресс человечества как необходимую и неотвратимую составляющую его будущего. В качестве

критериев были избраны идеальные конструкты – свобода, равенство, справедливость, наука, мораль, сознание. Но, в целом светлая идея, сегодня она превратилась в тотальную, нарративную и, при этом, небезопасную утопию. Предложенные немногим позже в XIX – начале XX века концепции исторического развития раскрыли многообразие исторического опыта, обнаружили его детерминанты, позволили выполнить моделирование истории как выразителя сущности форм общественного бытия. Десятки исследователей, сотни интерпретаторов, тысячи последователей и критиков углубляли понимание историчности социума, связности политической, религиозной, правовой, научной и экономической практики жизнедеятельности.

К 30-м годам прошлого столетия устойчиво закрепилось мнение об адекватности понимания истории, оценки настоящего и возможностей определения векторов прогресса. Именно в это время происходит теоретическое разграничение понятий "историзм" и "историцизм", которые еще в середине XIX в. для многих исследователей были синонимами. Наиболее целостно сущность проблемы выявили в немецкой и советской философии, первая из которых представила глубокий логико-методологический анализ соответствующей категориальной базы (Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), а вторая – концептуально оформила диалектико-материалистическое понимание истории (В. Ленин, Г. Плеханов и др.). Параллельно утвердились и обрели научный статус цивилизационная, осевая и волновая теории.

К концу XX в. насчитывалось более десяти интерпретаций исторического развития [Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М. : Современные тетради, 2003. – С. 327–424], охватывающих практически все факторы и сферы социальной действительности. При этом каждая следующая теория уменьшала временную шкалу периодизации. В работах американского историка А. Шлезингера уже говорится о циклах в 30 лет, с их внутренним дроблением на два 15-летних периода [Шлезингер-младший А. М. Циклы американской истории / закл. ст. В. И. Терехова. – М. : Прогресс : Прогресс-Академия, 1992. – С. 41–77].

Это вынуждает нас усомниться в самой возможности и перспективности репрезентации истории как целостно-системного образования, которому присущи закономерности, связи и иерархия. Для того чтобы убедиться в справедливости сделанных выше замечаний, достаточно пересмотреть существующие учебные издания по стандартному университетскому курсу дисциплины "Философия". В большинстве случаев авторы не разграничивают периодизацию истории и периодизацию общественного развития. На наш взгляд, существует несколько причин этому явлению.

Первая заключается в различии западного и отечественного подходов к пониманию задач и принципов периодизации. Введенное в марксизме понятие общественного развития, несколько отодвинуло культурно-

исторический контекст и приучило считать экономические факторы более действенными. Возможность и простота квантификации экономических показателей придали формационному подходу внешне надежное объективно-научное обоснование. Несмотря на это, современность демонстрирует прямую зависимость (и даже подчиненность) экономики другим (политическим, религиозным, моральным) формам общественного бытия. Абсолютизация последних факторов западными мыслителями создала противоположную, но не менее догматично-замкнутую, теорию циклов истории.

Вторая причина указанного явления сокрыта в смысле вычленения периодов. Исчерпывающими нам видятся три направления: 1) понимание прошлого; 2) интерпретация прошлого в категориях современности; 3) предсказание будущего, со ссылкой на существующий опыт и силу аналитического моделирования. Не решив, какая именно задача решается, определиться с обоснованием критерия и даже названием периодизации логически затруднительно.

Третьей трудностью следует считать неустранимость идеологического компонента историко-философских интерпретаций. Степень влияния субъекта исследования на его результаты тут значительно выше, чем при изучении квантовых явлений. В свое время это заметил еще В. Дильтей, указывая на то, что познающий бытие истории субъект, сам есть его частью. Соответственно, ни о какой объективности речь не идет. В том или ином объеме истина здесь всегда политически ангажирована. Вследствие этого происходит смещение фокуса исследования с истории на ее предпосылки. Очевидно, данный подход имеет значительный эвристический потенциал для прогнозирования, ибо направлен на предвосхищение событий или их ревизию сквозь призму мотивов.

Вместе с тем, в таких условиях цели исторической периодизации вступают в противоречие с проблемой моделирования будущего и очерчиванием направлений цивилизационного становления. Особенно остро указанная коллизия проявилась в условиях информационного общества, к темпу которого оказались не готовы уже ставшие традиционными подходы. Например, согласно социологическим теориям Э. Тоффлера и Д. Белла общество 80–90-х годов XX в. и общество начала XXI в. принадлежат к одному и тому же – постиндустриальному (информационному) типу. С другой стороны, более поздние подходы, хотя и детализируют современность, утрачивают культурно-историческую составляющую, что приравнивает качество прогноза к статистической ошибке.

Закономерно возникает вопрос: нужна ли современной культуре философия истории? Не исчерпала ли она своего эвристического ресурса, отдавая первенство социальной инженерии? Отбросив категоричность формы замечания, спросим себя: кроме незыблемой "философской веры", существуют ли реальные потребности и социальный заказ на культурно-исторические и социально-философские поиски смысла, направлений, источников и механизмов истории? Ответ на этот вопрос

Исходя из социальных пространственно-временных характеристик информационного общества, считаем приемлемым использовать терминологическую базу космологической теории струн. В этом случае исторические события – это точки пересечения вневременных, атрибутивных характеристик общественного бытия, представляющих собой своеобразные струны. Циклические, линейные, осевые и иные признаки исторического времени в подобной интерпретации утрачивают причинно-следственное обоснование, что открывает возможность рассматривать историю как сеть, натянутую в четырехмерном пространстве: "прошлое (*ширина*) – современность (*высота*) – постсовременность (*глубина*) – будущее (*время*)".

"КОСМИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ"
В СОЧИНСКОМ ЭСКИЗЕ ПОЛИТИКИ ПАМЯТИ РФ

179

Экспланансом будет рассмотрение этого объекта-ролика, как ассоциативного гипертекста, "образа прошлого/настоящего/будущего России", выдвигание аналитических положений, используя метафору "греческого Космоса", о его визуальном и аудиальном ряде (закадровом тексте на русском языке, который начитывает диктор Первого канала (РФ)). На ее продуктивном применении к анализу этого ролика я останавлиюсь подробнее в этом эссе, хотя смысловая нагрузка этого видео намного шире и богаче. Универсальная метафора ролика – **"греческий Космос/Логос"** – имеет античное происхождение, что вполне логично, учитывая, что он готовился для Олимпиады (культурно-спортивной традиции идущей из Древней Эллады) и она проводится на территориях, исторически связанных с античной греческой колонизацией (Черноморское побережье Кавказа), частью греческой цивилизационной и мифической Ойкумены (миф о Прометее, поиски аргонавтами Золотого руна). "Космос/Логос" – упорядоченный греческий миропорядок, это подчинение сил внешнего хаоса, способ логической рациональности упорядочивания: "Глаза ребенка – возможность увидеть мир заново. Рассказать себе и другим, из каких знаков состоит Россия". Россия – это "греческий Космос/Логос", со своими знаками и понятиями: "Это дар, который не во сне, а наяву, получила девочка Люба".

Знак **"А"** – **Азбука/Алфавит** ("я знаю буквы – значит – я знаю мир"), книга – это целый мир – логический порядок 33-х букв русского алфавита, это способ упорядочивания космоса с помощью Логоса, его определение (здесь явно прослеживается библейская и каббалистическая идея о том, что весь мир, созданный Демиургом, можно свести к ключевым символам, цифрам или буквам еврейского алфавита, или, как в нашем случае, к буквам кириллицы, к некому основоположному Логосу). Эта идея упорядочивания внешнего хаоса еще раз подчеркивается знаком **"П"** – **Периодическая система** – Менделеев привел все элементы мира в систему" – мир, как текст. Космос постоянно визуально присутствует в ролике в виде россыпи звезд, млечного пути, туманностей, вселенских далей и многих букв-знаков – **"Г"** – Гагарин – первый герой всей планеты", **"Л"** – Луноход – первые шаги землян по другой планете", **"О"** – Орбитальная станция – дом на орбите Земли – первая в мире", **"С"** – Спутник – на всех языках мира он называется «спутник», **"Ц"** – Циолковский – первый узнал, что можно отправиться в космос".

Движущие силы греческого **Космоса** – гармония/противоборство **пяти основоположных стихий/элементов/начал** (в натурфилософии Аристотеля): **Воды** (знаки **"Б"** – Байкал – наше озеро, пятая часть всех запасов пресной воды", **"Империя/изображение Петра I на фоне морских далей и Петербурга–морской гавани"**, **"Ё"** – Ёжик в тумане – нежный, колющий герой, нашедший дорогу домой// туман – газообразное состояние воды", **"Э"** – Эйзенштейн – его броненосец «Потемкин» изменил ход мирового кино // образы кораблей, рассекающие морские просторы"); **Земли** (**"Д"** – Достоевский – всемирный писатель из «вечного Петербур-

га», "Е – Екатерина II – царица, которая правила «золотым веком» России", "З – Зерноуборочная машина // образы своеобразных дюн из пшеничных зерен", "И – Империя – новое государство, созданное Петром", "Х – Хохлома – красное на золотом – русская роспись // образы березовой рощи среди осенних папортников", "Ч – Чехов – открыл современную драму под сенью Вишневого сада", "Щ – Щусев – имя, как главная буква нашей архитектуры // образы московского метро, станция «Комсомольская», подземного городского транспорта", "Ъ – Любовь // визуальный, облачный образ России и залитого солнцем пшеничного поля", "Я – Россия // визуализация карты России, как многообразной разноцветной мозаики"); **Огня** (сияние света присутствует, как фон и необходимый элемент по всему ролику, в том числе в виде звезд, но особенно – "А – Азбука // сияние букв кириллицы предвечным, божественным светом", "Т – телевиденье", "Ф – Фишт – гора Прометей и стадион нашей Олимпиады // изображение фигуры Прометея с горящим факелом"); **Воздуха** (полет, легкость – это важные нарративы ролика: "В – вертолет Сикорского – Игорь Сикорский построил его первым в мире", "Ж – Жуковский – открыватель нашего воздухоплавания", "Ш – Шагал – легкий как вздох, пролетевший когда-то над нами", "Ю – парашют – Глеб Котельников изобрел первый ранцевый парашют") и их квинтэссенции, тончайшего соединения – **Эфира или Духа**, который синонимичен, по некоторым версиям (например, средневековым интерпретациям Парацельса) **Человеку**.

Именно человек (микрокосм – в понимании Г. Сковороды) находится в центре этого космоса. Благодаря ему и происходят все космические движения и сцепления – в ролике этот микрокосм – **Девочка Люба/Любовь/Россия** – "Ъ – в конце и не важно это имя или чувство", "Я – Россия // динамичный образ девочки, встающей с колен". Образ Любви визуально соединен с облачными контурами России (знак "Ъ"). Традиция представлять Россию с помощью женского образа имеет давнюю историю – Родина/Мать – Родина/Матушка Россия. Интересный нюанс, изображение ее как девочки-ребенка – как синонима будущих возможностей/открытого будущего и, одновременно, как позитивно заряженный эмоциональный образ детства, сказки, близкий/родной людям всех поколений и народов. Несмотря на свой юный возраст, Девочка Люба/Любовь/Россия уже имеет богатое наследие: она "соединяет и хранит такие разные судьбы, слова, понятия, знаки". Не случайным есть и ее изображение в различных национальных головных уборах ("Я – Россия", "У – ушанка – русская шапка – давно и с начала времен") – головной убор – это древний атрибут особого статуса/власти.

Важное концептуальное резюме космогонии этого эскиза российской политики памяти – новая формула российской государственности – **"Мы +Я = Россия"** отраженная в таких знаках "Ы – это Мы – 143 миллиона // образы Московского Кремля и Красной площади на фоне звездного неба" и "Я – Россия".

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
valentina.jakubina@gmail.com

ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД, УЯВА ТА КІНО, АБО – "ВОРОТТА ДО МАЙБУТЬОГО"

To forget: to remember everything as though by way of forgetting.
M. Blanchot "The Last Man"

Do you remember... the future?
"Back to the Future", movie trilogy 1985–1990

Наш досвід є безумовно історичним за своєю суттю, та повсякчас новим у своїх проявах – власне, цю тезу я буду використовувати у якості центральної у моїй доповіді, навколо неї оповідь і буде обертатись. Відтак, це означає включення не тільки споглядання того, що вже відбулось (через пам'ять: пригадування), а також – присутності інтенційного руху у майбутнє (через уяву: очікування), момент в якому цей універсальний досвід актуалізується це унікальна антропологічна ситуація кожного з нас. Також я спробую поєднати у форматі тез філософію історії із філософією кіно, адже кіно-історія є одним із способів конструювання (гіпер)тексту універсально/унікального досвіду. Навіть нові і зовсім неісторичні фільми – є історичними, вони є архітектонікою "нарізки" кадрів та історій [наприклад, див.: *Леклезіо Ж. М. Г. Смотреть кино. – М. : Текст, 2012. – 173 с.*].

От коли ми говоримо про новий досвід, то логічно постає питання про демаркаційну лінію зі "старим досвідом". Чому деякий досвід відноситься нами до старого, а інший маркується як новий? За якими критеріями ми когнітивно розрізняємо, що переживаємо окремі наші уявлення, фантазії, рецепції та спогади як дещо нове? Та, можливо, у нас тільки й є, що повсякчасний новий досвід, і тільки таким, в його актуалізованості, наче у "переписуваннях тексту" (тобто, в постійних пригадуваннях та забуваннях), він і є можливим та живим? Досвід (історичний) є чимось таким, що, на перший погляд, вже колись було пережито, він підтримується структурами пам'яті та уяви, які допомагають певним чином його організовувати у "взаємопов'язане полотнище" (термін А. Бергсона): "Пам'ять – це низка свідомо обраних, пригаданих, але й почасти вигаданих позицій. Фантазія, отже, не лише накреслює горизонт можливого майбутнього, а й утворює горизонт прийнятного минулого" [*Кебуладзе В. Пам'ять і забуття // Філософська думка. – 2013. – № 6. – С. 31*].

Ще одна важлива особливість історичного досвіду – відсутність розрізень "реального" та "віртуального", звичайно, в контексті концепту "реальної віртуальності" М. Кастельса: де реальність постає віртуальна, а віртуальність – як реальна (ми не можемо провести чітку демаркаційну лінію поміж сприйняттям та уявою, вони взаємодоповнюють характеристики досвідчення) [див. 2-гий том Трилогії: *Castells M. The Power of*

Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture). – 2004. – Vol. III]. За умов "реальної віртуальності" повсякденність набуває багатьох відтінків, що не означає вигадкування неіснуючої реальності й життя "головою у хмарах", безлічі історичних моментів, які компонуються у різних варіаціях й завжди готові до ревізій та переписування оповіді: "Можливість симулювати Те Саме і Подібне зовсім не означає, що вони примарні чи є ілюзії. Симуляція означає силу, яка є ефективною. Однак, це слід розуміти не лише у сенсі каузальності... Точніше, ефект слід розуміти як смисл "знака", який розкривається у процесі сигналізації, або у сенсі "костюма" як маски, що уособлює сам процес лицедійства, в якому за кожною маскою знаходиться ще одна..." [Делёз Ж. Логика смысла ; Фуко М. Theatrum philosophicum. – М. : Паритет, Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – С. 342]. Таким чином виникає спокуса постійної переміни масок. Найбільш яскравою симуляцією сучасності, яка дозволяє втілювати такі метаморфози наочно є кіно (звичайно, інтерактивна реальність теж надає персоні подібні шанси до швидких змін статусів та масок у мережі, але в тезах я буду посилаюся саме на кіно, як на масово доступну інтерактивну та рухливу сферу реконструювання власного та спільного історичного досвіду, доволі незалежну від географічних координат).

Отже, у досвіді (як і в кіно-текстах) майбутнє перетинається з минулим та сучасним, ці часові пласти "накладаються", "затираються", створюючи своєрідний "гіпер-палімпсест", що, на мою думку, добре обіграно у нещодавніх кінострічках "Inception" (directed by *Christopher Nolan*, Legendary Pictures; Syncopy Films, U. K., 2010) та "Cloudy Atlas" (directed by *Lana Wachowski, Andy Wachowski, Tom Tykwer*, Cloud Atlas Production; X-Filme Creative Pool; Anarchos Production). Щодо детального розбору концепції історичності досвіду та уяви у феноменологічно-герменевтичному дискурсі, поза межами формату тез, який є доволі обмеженим, варто б звернутись до статей сучасних філософів: *Богачёв А. Опыт и воображение // Ученые записки Таврич. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Серия "Философия. Культурология. Политология. Социология". – 2011. – Т. 24 (63). – № 1. – С. 13–20; Приходько В. Досвід як оновлення // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 51–58.*

Тут хотілось би більш докладно згадати нещодавній гіпертекстуальний проект "кіно про кіно" М. Казінса "Історія фільму: Одиссея" 1895–2046 роки ["The Story of Film: An Odyssey" 1895–2046 years, directed by *Mark Cousins*, Hopscotch Films, U. K., 2011]. М. Казінс порівнює кіно-історію із крихкою новорічною кулькою, яка може дуже красиво мерехтіти у проміннях світла, але вона настільки чарівна, що на відображення реальності претендувати не може, зате є ілюзією досконалості, симуляцією реальності: актори із екрану розповідають нам історії, яких ніколи не траплялось (але, ці історії стають частиною нашого досвіду через перегляд фільму, отже, вони не є просто забаганками свідомості); у якості саунд-треків ми слухаємо поезії рок-зірок про витонченні почуття, яких вони, можливо, ніколи й не відчували... Саме тому, Ж. Бодрійяр

називає спокусу медіа-зірок – холодною, вони завжди недоступні масі й наче несправжні (як ті мерехтливі кульки). Власне, тому ми масово говоримо про *зірок* та *ікони*, а не про невідому нам персону за маскою. А от мерехтіння та симулятивність заворюють погляд. Гарним прикладом тут буде фільм про симуляцію, яка дієво змінила реальність – "S1m0ne" (directed by *Andrew Niccol*, New Line Cinema, USA, 2002).

Таким чином: "Сьогодні кіно є, певним чином, умовою розуміння того, як функціонують образи сучасного світу: образи політики, образи реклами та навіть образи економіки...кіно створює матрицю світорозуміння: як у світі влаштовані комунікація, сприйняття, розуміння" [*Аронсон О. Кинематограф сейчас – это своего рода икона секуляризованного мира [Электронный ресурс] // Теории и практики (интернет-проект). – Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/6766-aronson>*]. Відтак, наш історичний досвід є перформативним: *пригадуючи, уявляючи, осмислюючи* ми створюємо активну картину світу, своєрідне особистоспільне кіно (*Lebenswelt*), кадри-події в якому перебувають у постійній *де/ре/конструкції*, що, певно, дозволяє нам говорити про доволі "вільну режисуру" цього (гіпер)тексту.

ЗМІСТ

Секція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Підсекція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ"

Андрійчук О. О. Чи можливо уникнути маніпуляцій в сучасному соціумі.....	3
Балінченко С. П. Аналіз прагматичного контексту як вимір особистісної інформаційної відповідальності	5
Бегаль О. М. Основні принципи соціальної роботи в контексті відповідальності і справедливості	7
Безуглый А. А. Эффект клише полипространственной топологии гипермассового человека	8
Богатый Ю. В. Маргинальность в ситуации социальной атомизации	11
Бойченко М. І. Перспективи розвитку соціальної філософії.....	13
Бондарчук Б. Г. Філософські виміри формальної школи	15
Бочуля О. В. Місце жінки у сучасному повсякденному житті	17
Брижнік В. М. Антропологічний аспект соціальної філософії Макса Вебера	19
Bursevich V. V. Radical turn in the understanding of ideology and the development of "neutral" approach	22
Волковинська В. О. Маси і простір соціальності	24

Воробйова Л. В. Філософський пошук універсальних світоглядних засад освіти.....	26
Ворошухо Л. О. Экономическая парадигма в современном экологизме.....	28
Гойман О. О. Міфологічний аспект реклами у масовій культурі	30
Горбова І. О. Месіанство інтелігенції як актуалізована соціальна роль у період соціальних трансформацій	33
Деміна А. Д. "Розчаклування" як процес раціоналізації світу (за працями Ч. Тейлора).....	36
Денисенко А. В. Переосмислення секулярності в контексті критики проекту просвітництва	37
Денисенко Н. В. Соціальне конструювання реальності цивілізаційного вибору перспектив сучасних соціумів	39
Джалілова О. М. Особливості мас-медіа як системного засобу комунікації (Н. Луман)	42
Дмитренко С. К. Редукція структур соціального досвіду в системній теорії.....	44
Доній Н. Є. Місто як простір концентрації соціально самотніх та девіталізованих особистостей.....	46
Дранник В. А. Креативний потенціал трудового колективу	49
Дубняк З. О. Життєвий світ людини-прекаріат: соціально-філософський аналіз.....	50
Дяченко Р. О. Ціннісний вимір підприємницької діяльності.....	53
Дьяковська Г. О. Інтерпретація як засіб виявлення прихованого змісту	55

Загирняк М. Ю.

Принципы аксиологии баденского неокантианства
в основных понятиях философии истории С. И. Гессена..... 57

Засць В. М.

Фанатична віра як компонент індивідуальної свідомості:
соціально-філософський аспект 58

Захарченко М. С.

Деліберативна модель демократії
в контексті проблеми демократичної легітимності 60

Захарчук О. І.

Сучасне рабство та його детермінанти..... 62

Зверов В. В.

Аксиологічні параметри інформаційного суспільства 64

Карпунова Г. О.

Взаємозв'язок демократії і освіти: концептуалізація освітніх теорій..... 65

Ковтун Н. М.

Взаємозалежність раціонального і вольового
у соціальній активності індивіда і суспільства 67

Ковтун Ю. В.

Традиціоналізм у контексті збереження української ідентичності
в умовах глобалізації 69

Кожем'якіна О. М.

Довіра як основа соціальної взаємодії
в "соціальній драматургії" І. Гофмана 72

Коноваленко-Монзолевська Н. В.

Соціально-філософський підхід до співвідношення політичних свобод
і державних повноважень 74

Корабльова В. М.

Євромайдан як симптом: запит на ідеологію 76

Косьмій О. М.

Консьюмеризм як складова політичної дійсності 79

Лелека О. В.

Дія як інтеракція за Ганною Арендт 81

Лігус М. В.

Музичне виконавство як соціальний перформанс 83

Малинка Ю. Г. Громадянське суспільство як фундаментальна закономірність буття соціуму	85
Мантуров О. С. Антиредукционистская направленность современного социально-гуманитарного знания	87
Мацевич И. Я. Природа художественной промышленности как предмет философского осмысления В. Зомбарта.....	89
Микольченко В. С. Розвиток уявлень про героїв і героїзм в міфології	92
Мірошніченко Д. С. Відповідальність та ідентичність сучасних інтелектуалів: український контекст	94
Музика Е. В. Трансформація погляду християнських філософів на багатство у європейському контексті	96
Невмержицька М. В. Конкурентноспроможність як ідеологічна основа формування нового типу особистості.....	97
Обжелянська Н. В. Консьюмеризм як прояв духовної кризи сучасності	98
Павлов В. Л. Соотношение классовых и общечеловеческих ценностей.....	100
Пасічник О. В. Феномен свободи волі особистості	103
Піціль О. С. Деякі техногенні загрози сучасності та проблема формування екологічно орієнтованої свідомості (методологічний аспект).....	105
Полісаєв О. О. Сутнісні характеристики типів лідерства.....	107
Полісаєв О. П. Соціальна міфотворчість як невід'ємний компонент політичного і духовного життя суспільства	109

Сарабун О. Б. Відповідальність за історичне здійснення екзистенції у філософії Карла Ясперса	111
Саюк О. О. Вчення про справедливість як оптимальну тенденцію суспільного розвитку у філософії Платона	113
Сила В. Г. Тема громади в сучасному українському соціально-філософському дискурсі	115
Скиба І. П. Соціальні функції інструментального знання	117
Смолина Н. С. Современные операции-трансформации с коллективной памятью: социальные рамки действительности	119
Соболь Т. В. Вплив глобалізації на соціально-філософські та політичні аспекти освітньо-світоглядного розвитку суспільства	121
Старовойтова И. И. Проблема диалога в современном философском дискурсе	123
Тимошенко О. Т. Генезис та сучасне розуміння духовності у філософії О. Меня	126
Тімченко О. П. Актуалізація осмислення феномена соціальної дії	128
Хилько М. І. Стратегіями екобезпечного розвитку	131
Цвібель А. О. Соціокультурна обумовленість економічної діяльності	134
Шевченко Г. М. Відчуження як актуальна проблема сучасності	136
Щербак С. И. Модернизация постсоветских обществ: проблема институциональных изменений	138

Підсекція "ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Алієва О. Г. Тема культурної самосвідомості росії як самобутньої цивілізації у творчості М. А. Волошина.....	141
Борщ Ю. В. "Синдром нарциса": пильний погляд на сучасні медіа	142
Брило Ю. М. Взаємодія культур та цивілізацій у філософії Дж. Бентлі та Д. Уілкінсона.....	144
Замирская Ю. Е. Пагубность историчестских теорий для общественного и личностного сознания	146
Комісар Л. П. New narratologies: комунікативні стратегії і дискурсивні практики наративної інтенціональності.....	149
Котенко Д. В. Життя як випадковий набір фрагментів сучасності?	151
Кузнецова И. Б. Эволюция античных представлений о численности идеального государства	153
Макаренко Н. Г. Зміна динаміки війни в сучасному цивілізаційному процесі	156
Ороховська Л. А. Мас-медіа як трансформатор історії	158
Панкратова О. С. Чи подолали ми "шок майбутнього"?	160
Сердюк К. О. Філософія європейського політичного екстремізму другої половини XX століття	163
Стрижов А. Ю. Эволюция форм взаимодействия формально-исторической и конкретно-исторической логик развития обществ.....	165
Туренко В. Э. Контрастность культур любви в контексте повседневности: философская постановка проблемы.....	167

Ханжи В. Б. Сложность антропного времени: многоуровневость, нелинейность, открытость	169
Цыганков А. С. Историческая событийность в идеологической и мифологической интерпретации	171
Шевченко О. К. Дифузія історичного часу і політичного простору на прикладі Кримської конференції 1945 року	173
Шоріна Т. Г. Цинічний розум і негативна реальність сучасності	175
Ягодзинский С. Н. Историческая периодизация в информационную эпоху: статика – прогнозирование – утопия – отчаянье	176
Якубин А. Л. "Космическое измерение" в сочинском эскизе политики памяти РФ	179
Якубіна В. Л. Історичний досвід, уява та кіно, або – "вороття до майбутнього"	182

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 5

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 11,16. Наклад 100. Зам. № 214–6961.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл10.
Підписано до друку 02.04.14

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02