

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# **ДНІ НАУКИ**

## **ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(21–22 квітня 2015 року)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

**ЧАСТИНА 3**



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

*Рекомендовано до друку  
вченою радою філософського факультету  
(протокол № 4 від 30 березня 2015 року)*

**"Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ).** Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 3. – 155 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", 2015

---

## Секція

# "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

---

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

### МЕДІА ТА ЇХ РОЛЬ У КОНСТРУЮВАННІ МЕДІА РЕАЛЬНОСТІ

Наприкінці XX – на початку XXI ст. в науці філософії з'являється новий напрямок, присвячений дослідженню реальності, що створюється системою мас-медіа. Цей напрямок отримав назву медіа філософія, в межах якої медіа реальність розглядається як така, що породжується та відособлюється медіа.

Поява радіо ознаменувала собою прихід ери аудіальної інформації, де головним її носієм є звук. Радіо дозволило миттєво передавати інформацію на необмежену відстань, що було неможливо для друкованих ЗМІ. Винайдення та розвиток різноманітних засобів звукозапису та обробка звуку відобразилась і на радіоефірі – стало можливим відтворювати цілком та частково записані передачі, працювати у прямому ефірі та ін. Н. Б. Кириллова справедливо зауважила на таку важливу якість радіо – як здатність "масовізації суспільства" – "здатність перетворити індивідуалізм на колективізм соціалістичного, або фашистського зразка, нівелювати людську особистість, перетворюючи суспільство на "масу" та "натовп" [Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну / Н. Б. Кириллова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 100]. Неможливо не відмітити і силу впливу властиву радіо, що особливо яскраво проявилась в період становлення фашистського режиму у Німеччині.

Серед ЗМІ ще зовсім недавно лідируючу позицію займало лідирують телебачення. Його специфіка полягає у поєднанні інформації аудіального, візуального та віртуального характеру, що створює потужний ефект присутності. Телебачення неодноразово піддавалось критиці за маніпулятивний характер впливу на аудиторію, за популяризацію насильства та руйнацію культури, за розповсюдження стереотипів і політику "подвійних стандартів" під час висвітлення різноманітних подій. Але, окрім негативних сторін, телебачення зробило населення більш інформованим у різноманітних сферах суспільного життя, сприяли демократизації владних структур та зростанню відповідальності політичних діячів перед громадською думкою.

Поява Інтернету ознаменувала початок нової епохи у суспільному розвитку. Інтернет швидко трансформувався на глобальну мережу, що дозволяє мільйонам користувачів отримати доступ до величезної кількості інформаційних ресурсів, обмінюватись даними, листуватись, працювати, створювати власний контент. У всесвітній мережі сьогодні представлено велика кількість ЗМІ – електронні версії періодичних видань, інтернет –

газети та журнали, сайти інформаційних агентств, теле – радіо трансляція, але основний акцент у їх роботі робиться на максимально можливу оперативність передачі інформації. Якщо розглядати Інтернет, як форму існування масової інформації, то від інших видів ЗМІ його відрізняє характер комунікації – вона стає двосторонньою і аудиторія тепер може активно брати участь у інформаційному обміні, вільно обирати та обговорювати інформацію. Окрім того публікація новин у Інтернеті дешевше та оперативніше за традиційні види ЗМІ, і, що особливо важливо, вона може бути анонімною. Саме відсутність налагоджених механізмів верифікації джерела інформації, перевірки достовірності та прийнятності даного контенту в мережі дозволяє розміщувати матеріали антигуманного змісту та ін.

Ще одна важлива особливість Інтернет – ЗМІ – гіпертекстуальність, тобто така організація текстового матеріалу, за якою його одиниці представлені не у лінійній послідовності, а як система явно вказаних можливих переходів, зв'язків між ними. А якщо врахувати мультимедійні можливості глобальної мережі, то гіпертекст може містити в собі не лише текстову, але й ще і аудіальну та візуальну інформацію, тобто перед нами постає не гіпертекст, а "гіпермедіа" – набір медіа продуктів, що мають вузли переходу між собою, що дозволяють обирати отримані дані, або послідовність їх отримання.

Таким чином, всі медіа пройшли багатовіковий генезис, на кожному етапі свого розвитку, на кожному етапі свого розвитку, здобуваючи певні риси та ознаки. Сучасним медіа властиві: масовість, доступність широким верствам населення, мобілізаційний потенціал, винахідливість, об'єктивність та оперативність.

Саме комплекс цих ознак медіа, отриманих протягом усього їх розвитку, робить можливим конструювання особливого середовища – медіа реальності. На цю особливість звернув увагу ще У. Ліппман на початку ХХ ст., відзначивши, що новинні повідомлення створюють особливий світ, що може відрізнитись від дійсності, оскільки новини не віддзеркалюють подію у всьому обсязі, головним чином пропонують інформацію про сам факт цих подій [Ліппман У. Общественное мнение / пер. с англ. Т. В. Барчуновой. – М. : Институт Фонда "Общественное мнение", 2004. – 384 с.]. Не зважаючи на те, що Ліппман писав ці строки сторіччя тому, ще й до сьогодні медіа грають визначальну роль у формуванні певної картини світу, конструюючи окрему медіа реальність.

***Т. А. Безпрозванна, студ., КУ ім. Б. Грінченка,  
Інститут суспільства, Київ  
bezprozvana@ukr.net***

## **НАРАТИВІСТЬКА ТРАДИЦІЯ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ**

Наративістська традиція аналітичної філософії історії виникає у другій половині ХХ століття. В даний період увага дослідників акцентується на історичному тексті як цілому (нарративі) і на його ролі в історичному

поясненні. Логічне дослідження структури наративу, за задумом аналітичної філософії історії, тотожне логічному дослідженню структури мови, яка використовується в історичній науці [Кукарцева М. А. Современная философия истории США. – Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998].

Наративна аналітична модель філософії історії знаходить розвиток у працях таких філософів як Вільям Геллі, Мортон Уайт, Артур Данто, Луїс Мінк та ін. Історичне дослідження, на їх думку, є за своєю суттю оповіданням (stories), структурними елементами якого являються початок, середина та закінчення.

Ф. Анкерсміт виокремлює три форми наратівізму у філософії історії [Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 31]: психологічний наратівізм, який досліджує психологічні механізми налаштування читача на творця наративу; аналітичний наратівізм М. Уайта і А. Данто, що досліджували логічну структуру наративних речень і показали можливість наративів створювати нові інтерпретації минулого; лінгвістичний наратівізм, який виникає після виходу у світ книги Хайдена Уайта "Метаісторія" (1973 р.).

Л. Мінк разом з В. Геллі і М. Уайтом сформулювали теорію згідно з якою завдання історика – не пояснення подій, а отримання цілісного бачення історії, де хронологічно відокремлені одні від одного події з'єднані в одне ціле.

Історичне розуміння, за Геллі, полягає в спостереженні за розвитком хронологічної послідовності подій в історичній розповіді, за фабулою, так як історія є свого роду різновид оповідання. У. Геллі порівняв історичний та літературний наративи, і дійшов висновку, що історичний наратив, на відміну від літературного, можливо верифікувати, однак його верифікація не може бути повною [Агафонов В. В. Эпистемология нарративной философии истории // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. – 2010. – № 2. – С. 62]. Для ілюстрації процедури стеження за подіями історичної розповіді Геллі наводить приклад крикету, на його думку, цій грі також властива структура розповіді. У грі в увагу глядача сфокусовано на очікуваному результаті так саме як і у наративі, коли увага читача зосереджена очікуванні розв'язки.

Наратив у поглядах Л. Мінка постає як важливий елемент відображення історичних подій, він об'єднує їх у єдине ціле, створює єдину картину. В даній інтерпретації, найдосконалішим є той наратив складові частини якого найкраще пов'язані.

Один із найяскравіших представників даної течії А. Данто у своїй праці "Аналітична філософія історії" (1965), вказує на те, що будь яка історична подія набуває значення лише в контексті завершеної розповіді (story). Таким чином, одна й та сама подія буде набувати різних значень у відповідності з тим оповіданням, в яке вона включається, або, іншими словами, відповідно до різних множин більш пізніх подій, з якими її можна пов'язати [Данто А. С. Аналитическая философия истории. – М. : Идея-Пресс, 2002. – С. 20].

А. Данто розумів наратив, як сукупність наративних речень на основі яких складається концепція історичного оповідання. Він зробив припущення, що наратив як особлива форма історичного пояснення взагалі є центральною проблемою філософії історії.

В наративному реченні завжди присутні три часи: минуле – сама подія; майбутнє – його оцінка (ці два часи складають зміст висловлювання); теперішнє – позиція самого наратора. Згідно А. Данто не може бути не тільки історії майбутнього, але й історії сьогодення, в силу самої природи оповідних речень, які переписують минулі події тільки в аспекті подій наступних [Кукарцева М. А. Аналитическая философия истории: вчера и сегодня // Полигнозис. – 2009. – № 3. – С. 62–71].

Данто пропонує уявляти минуле у вигляді "Ідеальної Хроніки події якої записує Ідеальний Хроніст, всезнаючий свідок, який миттєво фіксує всі події. А отже, минуле не може змінюватися, воно являє собою послідовність історичних подій. Однак, жодна людина не має доступу до Хроніки, жоден історик не може побудувати цілісної картини історії. Уявлення про минуле, його опис, може набувати змін в залежності від того, якою інформацією про минуле володіє історик. У зв'язку з цим, передбачення майбутнього на думку А. Данто є дуже ненадійною справою. Він вказує, що саме таку помилку здійснюють філософи історії коли "намагаються дати невідповідний за часом опис подій, описати події так, як їх не можна описувати в даний момент". Він має на увазі тут той факт, що "ми пишемо історію подій лише після того, як події відбулися... твердження про минуле та сьогодення логічно пов'язані з їх твердженнями про майбутнє, і якщо останні неправомірні, перші не є надійними" [Данто А. С. Знач. пр. – С. 23].

Отже, наративістська течія аналітичної філософії історії вбачала своє завдання в тому, щоб описувати та аналізувати процедуру дослідження і пояснювальні прийоми історика. Даний факт, а також посилений інтерес філософів цього періоду до вивчення структури мови сприяли тому, що історична дійсність представлялася у вигляді як певного оповідання (наративу), де кожний окремий елемент – історична подія, повинен був розглядатися саме в контексті цього оповідання.

***І. І. Бойко, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ***  
*boiko\_vi@meta.ua*

### **СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КОНТЕКСТІ СИНЕРГЕТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ**

Соціальні трансформації нині характеризуються цілою низкою особливостей, котрі протирічають вимогам і можливостям системного підходу до вивчення суспільства. В межах засадах синергетичної методології формується уявлення про те, що соціальна система в історичному процесі приходить до впорядкованості структур соціального простору, до

балансу суспільних сил, соціальних інституцій, соціальних комунікацій через перехідні стани суспільних змін, котрим властиві неупорядкованість, розбалансованість їх зв'язків і взаємодій. Щоб досягти свого рівноважного стану, суспільна підсистема або її елементи зазнають структурної перебудови, віднаходячи для цього оптимальний для конкретного моменту режим життєдіяльності. З синергетичною методологією узгоджується теза про те, що основу соціальних трансформацій складають нові явища та процеси, які тільки що виникають і являють собою послідовні ряди різноякісних множин елементів, що не мають сталих зв'язків з іншими явищами і які не можна описати в системних поняттях. Саме синергетична методологія дозволяє переосмислити механізми виникнення в суспільстві інноваційно "нового". Традиційна методологія ґрунтується на принципах лінійної логіки, за якої "нове" репрезентується як продовження існуючого. Натомість синергетична методологія соціальних трансформацій базується на логіці нелінійної динаміки, одним із виявів якої є визнання динамічного хаосу та біфуркації. Криза міжсистемних трансформацій відбувається не за традиційною циклічною динамікою (рівновага – криза – відновлена рівновага), а за більш складною логічною схемою (порядок – біфуркація – хаос – якісно новий порядок). "Нове" постає з біфуркації і хаосу, тобто з перехідного, системно не визначеного стану. Соціальний простір у своїх трансформаційних змінах набуває ознак змін складних неупорядкованих, розпорошених (дисипативних) синергетичних систем.

Саме у фазі біфуркації можна углядіти формування інноваційних сигналів у вигляді флуктуації. Завдяки таким сигналам соціальна система силкується віднайти можливості якісно своєрідних трансформацій. Саме у фазі біфуркації і хаосу формуються провідні інтегральні сили, що виявляють себе як організуюче начало інноваційних перетворень і змін.

Трансформаційний період також відзначається незрілістю і нерозвиненістю нових соціальних явищ, несформованістю зовнішніх і внутрішніх зв'язків, їх випадковим і стохастичним характером, появою нових не зовсім зрозумілих феноменів, що швидко зникають. Життєвий цикл знов зростаючих феноменів може бути в історичному плані коротким, водночас їх вплив на наступні події – великим. Подшивалкіна В. робить висновок про те, що "... трансформація передбачає становлення нових, не завжди зрозумілих соціальних явищ і процесів, підвищення ролі особистісної та іраціональної складової в соціальному розвитку, зростання швидкості соціальних змін, наявність прихованості багатьох явищ в силу їх неповної відповідності достатньо інертним соціальним нормам" [Подшивалкіна В. К вопросу об ограничениях системного подхода к изучению трансформационных процессов в обществе // Социология науки и освіти в Україні. – 2003. – Вип. 2. – С. 219].

Принципово значущим є акцентування уваги не лише на внутрішній інтегрованості механізмів трансформаційного розвитку, а й на їх цілеспрямовуючій функції, яка є основою трансформаційного розвитку. Розви-

ток як вихід за межі інституційних та організаційних утворень і структур, що існують в даний час, створення нових форм і становлення нової якості соціальної дійсності завжди кореспондує з реалізацією певної цілі. Життєспроможність соціальної системи визначається не лише її спроможністю до самореалізації, а й потенціалом динамічного самооновлення, здатністю до цілеспрямованого розвитку.

Із цього випливає, що жорстке управління соціальною системою спроможне спричинити наростання хаосу та її руйнацію.

Виходячи з принципу нелінійного розвитку, можна описати бажаний для суспільства "сценарій" історичних подій і контури майбутнього. Знаючи майбутній стан і шляхи, способи слідування природним тенденціям суспільства, людство здатне скоротити час виходу на майбутнє суспільної організації.

У цьому зв'язку зростає вагомість розробки дієвої стратегії управління соціальними змінами, що стає загальноновизнаною.

Істотний внесок у розуміння соціальних трансформацій у контексті синергетики привносить широка дифузія теоретичних установок, як-от: теорія соціокультурної травми П. Штомпки, теорія хаотичного капіталізму Д. Лейна, теорія трансформаційної структури Т. Заславської. Ці теорії окреслюють смисловий контекст соціально-філософських досліджень трансформації посткомуністичного простору.

***В. М. Брижнік, канд. філос. наук, Київ***  
*Bryzhnik-@ukr.net*

### **ФЕНОМЕН ТИРАНІЧНОЇ ВЛАДИ ЯК ВИХІДНИЙ МОМЕНТ ПЛАТОНОВОГО ВЧЕННЯ ПРО ДИФЕРЕНЦІЙОВАНИЙ СОЦІАЛЬНИЙ УСТРІЙ**

Змістом твору давньогрецького філософа Платона "Апологія Сократа" є захисна промова Сократа, Платонового наставника, яку він оголосив на судовому процесі в Атенах. На цьому суді він був несправедливо звинувачений в антидержавних злочинах і, через невдало побудований захист, засуджений на страту. Платон важко пережив смерть Сократа і зобразив у своїх діалогах його образ дуже привабливо – він мав вигляд філософа, непересічна мудрість якого сприяла особистим міркуванням усіх учасників бесіди, змушуючи в більшості випадків схаменутись навіть таких затятих сперечальників, як софісти, платних учителів мудрості. Етичний релятивізм останніх Платон визначив головним ворогом Сократового бачення необхідного виховання полісного громадянина, якому матеріальні статки цього соціального утворення надавали можливість ефективно докладати свої зусилля щодо соціально-політичних справ.

Зразок ідейного протистояння Сократа та софістів Платон надав у діалозі "Горгій", у якому він описав його спілкування на тему теоретичного співставлення "справедливого" та "корисного" з гуртом атенців,



серед яких був учитель риторики Горгій. До розмови на цю тему Сократа з Горгієм приєднався софіст Пол. Останній, визначивши користь метою вчинків тирана як сильнішої людини, що визискує слабого, цинічно постулював це справедливим для тирана. Каллікл, наступний учасник розмови, підтримав цю позицію як природну. Аби довести її достовірність він указав на закони природного світу, згідно з якими будь-яка тварина піддається сильнішому. Тож людина, яка дає волю своїм природним пристрастям, задовольняючи їх за допомогою особистої відваги та розуму, житиме добре. Стримування своїх природних бажань для неї є неприродне. За Платоном, така "справедливість" була неприйнятна для Сократа, який убачав її втіленням учинків, що явно шкодять людській душі й заважають людині звільнитись від ірраціональних прагнень. Він уважав, що лише мужня людина, душа якої перебуває в гармонійному зв'язку з тілом завдяки виховальному впливу мистецтв, зможе впровадити в полісне життя засади соціальної справедливості, якщо уникатиме шкідливі для своєї душі спокуси [Платон. Горгій // Діалоги. – К. : Основи, 1999. – С. 155–233]. Тематику ліквідації тиранічного свавілля через улаштування справедливого соціального устрою Платон продовжив у діалозі "Держава". У цьому творі він, прагнучи скасувати соціальну легітимність тиранічної влади, апологетами якої були молодий Фрасімах, софіст Главкон та його брат Адамант, теоретично протиставив їй таку державну владу, через яку може здійснитись істинна справедливість. Також він регламентував усі культурні аспекти цієї держави.

Засадничою умовою соціального здійснення даної держави Платон визначив необхідність надання людині того, чого вона не може здобути самотужки. Передусім це стосується множини її матеріальних потреб, що зумовлює відповідну кількість фахівців, які спеціалізуються на їх задоволенні. Останнє постає можливим через державне забезпечення економічного розвитку та захисту набутого статку. Платон уважав, що захист держави та майна її членів залежний від природного хисту людини до військової справи, як такої індивідуальної схильності, питомою особливістю якої є "завзяття індивідуального духу". Вихованням державних оборонців мусять займатись мудреці, що здатні навчити їх розуміти відмінність членів держави та зовнішніх ворогів, визначати індивідуальну схильність будь-якої дитини до певної діяльності, згідно з цим її навчати й опікуватись релігійними ритуалами. В такий спосіб філософ теоретично диференціював членів держави на три стани за їхніми особистими здатностями до певної соціально-корисної діяльності.

Перекоаний у важливості соціально-інтегративної функції державної релігії, Платон указав на необхідність поширення в державі монотеїзму як утілення моральної досконалості божества, що не має типово людських афектів, віра в яке сприяє звільненню душі від пороку свавільних учинків, жертвами яких є члени держави. Таким, що також виконує емансипаційну роль було його теоретичне зняття культурної причини екзистенційних страхів, якою він уважав попередній поетичний здо-

буток Еллади. Наслідовання цим узірцям Платон убачав явно шкідливим для поетичного мистецтва держави, як і суть мімезису для будь-якого мистецтва: освітнього, лікувального, військового тощо. Займатись мистецтвом мусить лише вільна людина, яка має до нього душевну схильність. За Платоном, наслідування може практикувати людина, що зайнята фізичною працею, задовільняючи спільні матеріальні потреби. В такий спосіб вона здобуває приватну власність, право на яке позбавлені вищі стани. Результативна діяльність представника вищого стану була б мотивована його вшануванням на всезагальному рівні. Звільненню від жадання матеріальних благ може стрияти індивідуальна воля людини, що вихована як шляхетна, та її душа як природний чинник самовдосконалення. Останнє можна здобути через гармонійне поєднання занять певним мистецтвом, яке корисне душі, з фізичним вихованням, що зміцнює тіло. Душевні зусилля щодо цих занять мусять угамувати "несамовитий дух" людини й виконати душевне завдання іманентного звільнення її дуалістичної природи.

Емансипаційне значення Платон також надавав і соціально-користій діяльності, вважаючи її питомою ознакою громадянина держави. Він постулював особисту мужність, розсудливість і, власне, саму справедливість як чесноту, обов'язковими антропологічними чинниками здійснення справедливого устрою. Мужність він убачав утіленням громадської активності; розсудливість є чинник приборкання людиною жадань чуттєвих задоволень, яка сприяє їй стати "володарем над собою"; завданням особистої справедливості, яка поєднує дві названі чесноти, є надавати можливість будь-якій людині вільно займатись діяльністю, що властива лише її душі. Ці чесноти діяльнісного громадянина й визначають доброчесність справедливого соціального устрою.

На переконання Платона, несправедливість здійснюється як ірраціональне внесення в людську природу хворобливого для неї розбрату між двома її початками, тілесного та душевного. Вона є втілення свавілля тирана, який здобуває владу через демократичне врядування неосвічених людей, що бажають без труда отримувати матеріальні блага. Збагнути останнє, як і суть найкращого державного врядування, за Платоном, здатний мислитель, який за допомогою діалектичного мислення подолає межі "печери" хибного чуттєвого сприйняття світу, зможе осягнути світ істинного знання – простір буття ідей, праобразів усіх феноменів, і донесе іншим людям це знання. Лише людина, яка мислить, спроможна встановлювати справедливі соціальні приписи й державні закони, через пригадування своєю душею їхньої істинної суті, які відповідають законам істинного буття – світу незмінних сутностей [Платон. Держава. – К. : Основи, 2003. – 239 с.].

Висновок. Своєю системою об'єктивного ідеалізму, яка охопила всі культурні аспекти буття мешканця античного полісу, Платон поставив під сумнів достовірність мітологічних підстав соціокультурного устрою античного світу. Головним антропологічним моментом цього світогляд-

ного зняття було те, що він надав людській діяльності значення чинника соціального звільнення від влади як мітичних богів, так і тирана. Цинічному свавіллю останнього, соціальний партикуляризм влади якої був орієнтований на здобуття блага, властивого ватажку первісної зграї, в чому тиран наслідував хижій тварині, Платон теоретично протиставив довершений державний устрій як утілення справедливого та моральнісного соціального буття, здійснення котрого залежне від диференціації спільної праці. По-філософські вбачаючи людську душу природним засобом емансипації діяльнісного горомадянина, Платон також постулював її чинником достеменного виведення об'єктивних підстав легітимності справедливого устрою. Це відповідало панівному історичному типу світогляду, яким в античності був мітологічний світогляд.

***В. О. Волковинська, канд. філос. наук, наук. співроб.,  
НБУ ім. В. І. Вернадського, Київ  
veronika.einai@gmail.com***

## **ВЛАДА ЯК МЕХАНІЗМ САМОВІДТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ СИСТЕМИ**

Неможливо уявити суспільство взагалі без владних відносин. Як зазначає Жорж Баландье, "Влада знаходиться завжди на службі у соціальної структури, яка не може підтримувати себе тільки втручанням «звичаю» або закону, свого роду автоматичною відповідністю правилам" [Баландье Ж. Политическая антропология / Ж. Баландье ; [пер. с фр. Е. А. Самарской]. – М. : Научный мир, 2001. – С. 43]. Йдеться про те, що суспільство як система відносин та соціальних інститутів потребує не тільки наявності правил, що містять в собі інструкції з функціонування та відтворення системи, а й механізму дотримання індивідами цих правил. Таким механізмом і є влада.

Суспільство як система соціальних інститутів повинно підтримувати своє існування у більш-менш сталих формах, а також постійно відтворювати самого себе. Соціальні інститути варто розглядати не тільки як нав'язану індивідам систему правил, а й як узвичаєння практик самих індивідів. Так, феноменологічна соціологія відмовляється розглядати структури соціальної реальності таким чином, ніби вони існують як об'єкти, автономно від дій, сприйняття та інтерпретацій суб'єктів. Соціальні інститути фактично є системою міжлюдських відносин, що постійно відтворюються завдяки практикам індивідів і стають основою стійкої суспільної організації.

Саме на це звертав увагу А. Шютц, коли описував типізацію як основний механізм взаємодії індивідів у суспільстві: кожен із нас поводить себе у різноманітних ситуаціях згідно із знаннями про "типи" (соціальні ролі) та очікує того ж від інших. "З цієї точки зору, – додає В. Култигін, – люди створюють між собою ілюзію, що існує стабільний порядок у суспільстві, в той час як насправді все це купа індивідуальних досвідів, що не мають

чіткої форми" [Култыгин В. П. Становление феноменологической социологии / В. П. Култыгин // Социальные процессы на рубеже веков: феноменологическая перспектива : [науч. тр. / общ. ред. С. А. Кравченко]. – М. : МГИМО, 2000. – С. 48]. Ці індивідуальні досвіди містять певні взірці поведінки за різноманітних обставин, і саме те, що певні способи діяти вважаються взірцями, і формує власне стійку систему відносин між людьми. Таким чином, існування соціальних інститутів базується на взаємному визнанні двох (чи більше) членів взаємодії легітимності та значущості дій одне одного.

Подібним чином характеризує соціальні інститути й П. Бурдьо. Його концепція "подвійного структурування" передбачає, що соціальна реальність формується одночасно і зовнішніми стосовно індивідів умовами, і уявленнями індивідів про ці умови. Важливим моментом даної концепції є те, що друга складова структурування є фактичною інтеріоризацією соціальних відносин, в результат чого формується габітус – практичні схеми, або узвичаєні принципи породження різноманітних соціальних практик, що функціонально відповідають інтеріоризованим соціальним відносинам та відтворюють їх.

Ці концепції, певну легітимність яких важко заперечувати, підказують, що необхідно переглянути і концепцію влади. Так, влада у сучасному суспільстві як центральна точка керування або примусу, що не залежить від підтримки індивідів шляхом її інтеріоризації у наявному запасі знань та габітусі, не існує. Для того, щоб влада як можливість впливу могла здійснюватись, необхідна не тільки певна позиція у структурі суспільних інститутів, яка б легалізувала владні повноваження індивіда, що її займає. Власне головне у цій позиції – легалізація поведінки такого індивіда в очах інших. У випадку, якщо б такої легалізації не існувала, то всі владні претензії індивіда залишались би нереалізованими.

Владу як тип відносин між індивідами слід розглядати узгоджено із розглядом соціальних інститутів – як таку форму функціонування та відтворення існуючої соціальної системи, що ґрунтується на реалізації взаємних очікувань індивідів, заснованих на їх знанні про позицію одне одного у соціальній структурі та передбачає реалізацію впливу згідно із цими позиціями.

Як функція соціальної системи, влада не може вважатись атрибутом певних індивідів, але також вона і не належить самій позиції у суспільстві, яку можуть займати індивіди. Влада є різновидом ефекту комунікації між індивідами. І цей ефект підкріплений взаємними очікуваннями та знаннями про соціальні ролі одне одного.

Важливо, що таке розуміння влади може бути узгоджене із концепцією влади М. Фуко. Французький філософ стверджує, що мислити владу в термінах закону та насилля, свободи, держави та органів влади означає мислити її із ситуації минулого, в той час як сучасне розуміння влади повинне враховувати сучасні форми панування. "Під владою, мені здається, варто розуміти, передусім, множинність відношень сили, що іманентні

області, де вони здійснюються, і конститутивні для її організації [Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М. : Касталь, 1996. — С. 191], — вказує М. Фуко. Все суспільство знаходиться у нерівноважному стані, що породжує локальні владні відносини між індивідами. "Влада всюди, не тому, що вона все охоплює, — пояснює філософ, — але тому, що вона від усюди виходить" [Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. — М. : Касталь, 1996. — С. 192]. Це означає, що неможливо описувати влади в термінах глобальної опозиції пануючих та тих, над ким здійснюється панування, так, наче ця опозиція має нисхідний характер від певного центру легітимації панування.

Якщо продовжити міркування М. Фуко в термінах легітимації, можна стверджувати, що джерела легітимації владних відносин знаходяться у численних точках, розсіяних по всій соціальній системі. Феноменологічний погляд на цю проблему дозволяє дійти висновку, що легітимація ця полягає у визнанні індивідами правомірності поведінки одне одного. Однак, не слід переоцінювати можливості індивіда: влада не є атрибутом ні того, хто здійснює вплив, ні того, хто впливові підкоряється, ні позицій, які займають ці індивіди. Адже саме здійснення впливу спирається на наявну організацію соціальної системи, що уможливила формування саме такого запасу знань в цих індивідів, а не будь-якого іншого.

***Е. С. Ворончихина, студ.,  
УрФУ им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
Екатеринбург, Россия  
elizaveta.voronchihina@gmail.com***

### **ПРОБЛЕМАТИКА САМОСОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ XX ВЕКА**

Проблематика самосознания остается одной из вечных, но в то же время и актуальных философских проблем. Со времен "картезианского поворота", сущность самосознания человека и факторы, способствующие его формированию, остаются одним из наиболее актуальных объектов рассмотрения социально-гуманитарных наук. Р. Декарт рассматривает самосознание как необходимый конститутивный момент мышления, однако он убежден, что самосознание не есть автономная реальность, что, будучи взято само по себе, оно не может быть гарантом объективности, истинности знания. Существование всякой реальности удостоверяется через самосознание. Эти тезисы в числе прочих легли в основу субъект-объектной парадигмы, господствующей в науке и по сей день. Нас же будет интересовать социальный аспект проблематики самосознания. Это вопрос о том, как именно особенности самосознания, структура и специфика отношения человека к самому себе оказывают влияние на все аспекты его внутреннего мира, его поведение,

стиль общения, какую роль играет самосознание в постановке реальных жизненных и профессиональных целей, в установлении желаемых межличностных отношений, и наконец, в его самореализации.

Классическая социальная теория рассматривала проблематику самосознания, делая упор в его изучении либо на макроструктуры (социальные институты, коллективы, общности людей), либо на микросоциологические показатели (межличностные отношения, свойства и качества самого социального субъекта как активного творца социальных отношений) [См. подробнее: *Мантуров О. С.* Альтернативные модели структурирования социальности // *Известия Уральского Государственного университета*. – 2011. – № 2(91). Серия 3. Общественные науки. – С. 11–27].

Для макросоциологии (Э. Дюркгейм, Р. Мертон, Т. Парсонс и др.) характерна следующая установка: индивид зависит от общества и процесс формирования его самосознания подчиняется закономерностям структур макроуровня. Такой социальный институт, как общество, воспринимается не как абстракция, но как реально существующая сила, оказывающая тотальное давление на индивида. Выполняя в обществе определенные функции, индивид способствует возрастанию организованности общества. С точки зрения макросоциологии, которую интересует, прежде всего, общество в целом, а не его части, личность является продуктом общества (культуры, истории и т. д.) и формируется в процессе социализации и инкультурации (усвоения норм поведения, ценностей, идей, правил, стереотипов понимания). Одним из первых данные тезисы выдвинул Э. Дюркгейм. Для Дюркгейма общество есть реально существующая сила, оказывающая давление на индивида. Возникая в результате взаимодействия индивидов, общество начинает жить по своим законам. С этого момента вся жизнь индивидов определяется социальной реальностью, влиять на которую они не могут или влияют очень незначительно, не меняя сути социальных фактов. Таким образом, для Дюркгейма проблематика самосознания связана с социальной обусловленностью личности человека, наибольшую роль для самосознания играют коллективные представления, принудительно навязываемые человеку.

Представители микросоциологии (М. Вебер, Дж. Мид, Ч. Кули, А. Шюц и др.), напротив, подразумевают под самосознанием продукт субъективных установок и индивидуализированного опыта индивида. Самосознание социально в силу того, что определяя, что есть "мое", индивид неизбежно сталкивается с мыслью о других. В формировании самосознания важную роль играют т. н. "первичные группы". На микросоциологическом уровне проблематика самосознания изучалась М. Вебером. Для него понятие самосознания неразрывно связано с понятием социального действия: "«Социальным» мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него" [Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602]. В своих действиях индивид руководствуется ориентацией на других, т. н. "ожиданием", а также субъективной мотивацией.

Таким образом, самосознание индивида формируется в сложном процессе, где вместе с субъективными установками индивида соседствует его ориентация на поведение других и соотносение с ними своего поведения. Интерес представляют также идеи Ч. Кули: согласно им, самосознание ребенка начинает формироваться в тот момент, когда он научился употреблять местоимения первого лица ("мой", "мое") и осознавать разницу в употреблении одних и тех же "местоимений первого лица" другими людьми. Определяя, что есть "мое" и что есть "я", индивид неизбежно сталкивается с тем, что он не может обойтись без мысли о других.

Но не надо думать, что самосознание рассматривается социальной теорией только лишь при помощи обращения либо к коллективным установкам, либо существованию конкретного человека, применительно к его личности. Интегративная установка в изучении социальных аспектов самосознания принадлежит Н. Элиасу. Элиас считает, что индивидуальное и общественное гармонично сочетаются в человеке и в своей совокупности формируют самосознание индивида. Он указывает на то, что человеку необходимо отказаться от представления о том, что его внутренний мир не имеет ничего общего с миром внешним и его проявлениями. Для формирования самосознания человеку необходимо единство с природой и окружающими его людьми. Элиас заключает: "Можно сказать, что собственная, хорошо известная форма самосознания и человеческого образа возникает в истории людей довольно поздно, формируется медленно и существует относительно короткий промежуток времени в ограниченных кругах античных обществ, появляясь затем снова, начиная с так называемой эпохи Ренессанса, в западных обществах. Тем не менее обычно она представляется единственно нормальным и здоровым способом переживания себя и других людей, который, в отличие от иных способов, не нуждается ни в каком объяснении. Она еще и сегодня обладает столь высокой степенью чего-то само собой разумеющегося, что становится трудно извлечь ее из бастионов собственного сознания, поставить перед собой и взглянуть на нее как на нечто новое и удивительное" [*Элиас Н. Общество индивидов.* – М. : Праксис, 2001. – С. 133–134]. И тем не менее, мы нуждаемся в критике собственного самосознания. Самосознание – элементарное условие ориентации среди людей, нахождение согласия с ними, но без критики самосознания нельзя избавиться от противоречий и недостатков своей обманчивой самоуверенности.

***А. А. Высоцкий, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск***  
*tosha\_rasengan@mail.ru*

## **ПОЗИЦИЯ ЛЕЙБНИЦА ОТНОСИТЕЛЬНО КОММУНИКАЦИИ ЕВРОПЫ И КИТАЯ**

В современную эпоху особую актуальность обретает поиск цивилизационной роли восточной традиции (особенно, представленной китай-

ской философией), а также исследование характера её коммуникации с западноевропейской философией. Из вопросов взаимодействия культурно-цивилизационных традиций Китая и Запада впоследствии родилась проблема распространения и адаптации в европейской культуре конфуцианских ценностей.

К концу XVII века расширение взглядов о мире в связи с колонизацией Америки и переоткрытием Востока привело к возникновению многочисленных споров о значении цивилизаций за пределами Европы. Философы и богословы столкнулись с культурами, представления о мире которых существенно отличны от западной концепцией миропонимания. Первые попытки наладить коммуникацию с Востоком сделали иезуиты, которые открыли для Европы Китай. Многочисленные отчёты миссионеров о Китае находили доброжелательных читателей повсюду в Европе. Одним из ярких исследователей китайской философии стал известный немецкий философ Г.-В. Лейбниц, в работах которого можно проследить изменения устоявшихся позиций относительно значимости коммуникации Запада и Востока. В частности, в его труде "Письма и эссе о китайской философии" подробно описаны впечатления, полученные от изучения тогда еще малоизвестной для западного человека культуры. В данной работе в центре внимания находится учение Конфуция и его концепция "ли". "Китайцы называют первопринцип – ли, т. е. причиной или основанием природы в целом, являющейся довольно универсальной причиной и сущностью; нет ничего более возвышенного или прекрасного, чем ли. Эта глубочайшая и универсальная причина чиста, тонка, спокойна, лишена тела и формы и познается только разумом. О ли говорится, что оно порождает пять нравственных качеств: почтительность, справедливость, благочестие, благоразумие и лояльность" [Лейбниц Г.-В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. – М., 2005. – С. 275]. Как указывает Г.-В. Лейбниц, "Принцип «ли», – это разум как основание природы, наиболее универсальный разум и субстанция, которая является бесконечной, вечной, нерукотворной, неразрушимой, не имеющей начала и конца" [Лейбниц Г.-В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. – М., 2005. – С. 274]. Следовательно, по мнению немецкого мыслителя, китайское "Ли" подобно платоновскому "благу" или христианскому Богу. Если отталкиваться от учения Платона, можно понять, что "первичной субстанцией" является жизнь, и прежде всего жизнь в форме первичного движения души. Так, в представлении конфуцианства непреодолимая дистанция между духом и материей преодолевается энергией созидания. О подобном говорил и Платон: бытие проявляется в энергии действия, в создании результата.

Согласно лейбницевской интерпретации китайской философии, "Ли" означает действие над "вещным бытием", то есть "Ли" также означает энергию действия, изменения, созидания. Г.-В. Лейбницу хватает интеллектуальной свободы, чтобы использовать перспективу Платона



(а не догматического христианства) для построения моста между китайским и европейским мышлением. А. Ся, один из китайских аналитиков Г.-В. Лейбница, следующим образом интерпретирует его труды касательно диалога двух культур: "Для Лейбница Европа и Китай представляют собой две дополняющие друг друга половинки одной мировой культуры: Китай больше преуспел в практической философии, в то время как Европа оказалась впереди в трансцендентальной философии. Глубокое проникновение в философию противоположного полюса необходимо для тех и других. В связи с этим, считал Лейбниц, желателен обмен студентами, цель которого – глубокое проникновение в противоположную культуру. Обоюдное миссионерство он также считал необходимым, что выражено в его предисловии к «*Novissima Sinica*». Китай и Европа должны взаимодополнять и учиться друг у друга" [*Hsia A. Nachwort // Deutsche Denker ueber China. – Frankfurt a/Mein, 1990. – S. 376*].

Если смотреть с позиций современности, цели Г.-В. Лейбница были огромны. Как философ и государственный деятель, он стремился достичь осуществления замысла создания мировой гармонии за счет культурного обмена и сотрудничества, и с этой целью, он посвятил себя этой задаче в теории и на практике. Г.-В. Лейбниц хотел вывести человеческую мысль на новый путь, преобразовывая сущность преобладающего мировоззрения. Он разработал совершенно новую концепцию универсальной науки. В соответствии с Э. Кассирером, метафизика Г.-В. Лейбница отличается от метафизики Р. Декарта и Б. Спинозы тем, что на место картезианского дуализма и монизма Б. Спинозы она ставит "плюралистическую вселенную" [*Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment. – Boston : Beacon Press, 1955. – P. 42–45*]. Он совершил это путём объединения декартового механизма с телеологией Аристотеля, давая точное математическое выражение динамическому аристотелевскому миру множественных процессов и событий. Плюралистическая Вселенная Г.-В. Лейбница была не просто механической суммой своих частей, но динамической и с постоянно разворачивающейся актуализацией.

Один из вопросов исходных посылок плана Г.-В. Лейбница – это культурный обмен между Востоком и Западом. Философ предполагал, что европейская теория и китайская практика связаны подобно душе и материи. Но могла ли китайская практика соответствовать европейской теории? Отчеты иезуитов в Китае представили некоторые доказательства возможной совместимости, но многие проблемы остались неразрешенными. Например, практика Китая касательно полигамии по отношению к женщинам было совершенно несовместимо с христианским учением. Лейбниц и миссионеры-иезуиты считали, что распространение христианства в конечном итоге приведёт китайцев к отказу от таких нежелательных методов и как следствие, духовные представители запада часто выступали против изучения и внедрения китайских ценностей. Однако Г.-В. Лейбниц считал естественным то, что рост человечества должен быть сосредоточен в двух сторонах света, в Европе и в Китае,

который является одним из символов Восточного философствования. "Возможно, Высшее провидение расположило их так, чтобы два наиболее отдалённых народа протянули руки друг к другу, что должно привести их к лучшей жизни" [*Leibniz G. W. Prefaceto Novissima Sinica.* – University of Hawaii Press, 1957. – P. 104].

Итак, итогом развития диалога Запада и Китая явился интерес к философским идеям конфуцианства и частичное усвоение его моральных ценностей. Интерес философов современности к проблеме коммуникации двух культур продолжает нарастать со времён Г.-В. Лейбница, наиболее важным аспектом которой является: "Могут ли представители абсолютно разных культур достичь взаимопонимания?"

*О. О. Гойман, здоб., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ  
elenka\_02@i.ua*

### **СУЧАСНІ ПОЛІТИЧНІ МІФИ В РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ**

Сьогодні глобалізований світ перенасичений різноманітними міфами. Відтак провідною рисою сучасності є агресивна і тотальна міфотворчість, яка охоплює усі сфери життя і має на меті маніпулювання свідомістю великої кількості людей. Серед пріоритетних задач даного процесу є поширення певної ідеології, підвищення споживацького попиту, популяризація масової культури та її продуктів.

Спробуємо розглянути проблему міфу в сучасному українсько-російському інформаційному просторі. Останній рік найобговоренішою темою світових засобів масової комунікації, після анексії Криму Російською Федерацією і Революції Гідності, залишається військове протистояння на Сході України. При цьому інформація в самій Росії подається однобічно і спотворено, а кількість пропагандистських міфів або так званих фейків (тобто фальсифікацій, підробок) зростає щодня.

Російська пропаганда за метою впливу поєднує декілька типів, а саме: руйнування, роз'єднання, залякування і героїзму. Самі по собі ці різновиди не є виключно негативними [Данилин П. Политическая пропаганда: новые технологии. Цикл лекций. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.evartist.narod.ru/text28/0001.htm#з\\_лек\\_02](http://www.evartist.narod.ru/text28/0001.htm#з_лек_02)].

Але оскільки фактично основою більшості інформаційних повідомлень, зокрема про ситуацію на Сході України, є вигадки і фантазія, а їх мета, очевидно, зміна свідомості людей відповідно до ідеології неототалітарного режиму Російської Федерації. Можна констатувати, що тип російської пропаганди – це симбіоз мінімум чотирьох різновидів пропаганди, основою яких слугують численні міфи. Тому Україна з нещодавно створеною вітчизняною пропагандою програла інформаційну війну більш досвідченому в цій справі східному сусіду.

Найбільш поширені міфи можна класифікувати наступним чином:

- 1) історичний міф (про винятковість російського народу);
- 2) географічний міф (про Крим як одвічно "руську" землю, про "Новоросію", "Донецька народна республіка" (ДНР), "Луганська народна республіка" (ЛНР));
- 3) національний міф (про необхідність захисту російськомовного населення в Україні, про росіян як "старшого брата" українців);
- 4) політичний міф (про київську "хунту", "злих бандерівців", "каральні батальйони", "ультра радикалів" із "Правого сектору", "ополчення ДНР/ЛНР", "громадянську війну" на Сході України);
- 5) міфи походження (про штучну появу Чорного моря внаслідок викопування давніми "українами", виникнення Московської держави з Руської землі (замовчується факт існування Київської Русі));
- 6) екзистенційні міфи (про Крим, який "повернувся додому" внаслідок "волевиявлення кримчан", фінансування США Майдану і Революції Гідності).

Розглядаючи більш загальну класифікацію пропагандистських міфів за походженням, необхідно розрізнити реанімовані радянські та сучасні міфи. Відомо, що в СРСР "бандерівець", "петлюрівець", "буржуазний націоналіст" перетворилися на ганебне тавро, за яке людина піддавалася цькуванню з боку суспільства і партії. До відновлених радянських міфів належать розповіді про звірства "бандерівців". Тепер в розумінні пересічного необізнаного в історії громадянина Російської Федерації, бандерівці – синонім фашистів і радикальних проявів націоналізму проти російськомовних мешканців України. Звісно, при цьому найбільш масовим скупченням бандерівців є західноукраїнські території. Не менш страшною сучасною модифікацією бандерівців виглядають новітні міфи про так званих "правосеків", тобто "ультрарадикалів "Правого сектору", та їх лідера Дмитра Яроша.

Що ж стосується більш давніх антидержавних міфів, які функціонували і продовжують функціонувати в українському і російському інформаційних просторах, то їх теж дещо осучаснили. По-перше, це відтворення російськими істориками і політологами ідеї про відсутність Київської Русі, замість якої існувала Руська земля зі столицею у Києві. У зв'язку з цим, за їхньої версією, з Руської землі згодом виникла Московська держава. По-друге, міф про багатонаціональне населення України. Хоча наша держава не більш поліетнічна, ніж будь-яка інша європейська країна [Борисенко В. Антидержавні міфи в українській державі / В. Борисенко // Урок української. – 2002. – № 7(41). – С. 8–9].

По-третє, міф про утиски російської мови, про які періодично впродовж двадцяти трьох років повідомляють російські ЗМІ.

Існує принаймні дві причини, навіщо російська "журналістика" перетворилася на "міністерство пропаганди". По-перше, для відволікання уваги громадян Росії від внутрішньої соціально-політичної та економічної ситуації; по-друге, для підвищення рейтингу Президента Російської

Федерації. На нашу думку, інформаційна політика сусідів ще й виправдовує шовіністично-імперську стратегію російської влади для "збирання земель руських", пробуджуючи ненависть до українців (та й інших народів колишнього СРСР). Саме плетання ненависті й нетерпимості до українців допомагає розхитати ситуацію у південно-східних регіонах України і відповідно до цього набирати ідейних добровольців для "захисту" російськомовних громадян.

Отже, з огляду на функціонування численних пропагандистських міфів не тільки у російському, а й в українському інформаційному просторі, створених Російською Федерацією і розповсюджених у світі, існує пряма загроза українській державності. Внаслідок транслявання російського телебачення у південно-східних регіонах України, сусідня держава намагається розхитати ситуацію на цих територіях і сформувати негативне ставлення до нинішньої української влади. А тому єдиним способом перемогти Росію в інформаційній війні є не тільки поширення керівництвом України відповідних контрміфів, а й запровадження ефективних заходів щодо захисту національного інформаційного простору. Тому високопосадовцям та українській пропаганді важливо врахувати, що зруйнувати міф неможливо. Тож для боротьби з існуючими "старими" міфами необхідно створювати "нові" позитивні, що працюватимуть на користь української держави.

**О. Я. Голець, канд. філос. наук, доц., КНЛУ, Київ**  
*oxana.golets@gmail.com*

### **СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ РОЗВИТОК ЯК ЗМІНА СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ХАРАКТЕРИСТИК: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ (на прикладі країн буддистського ареалу)**

Стійкі моделі чітко вказують, що сучасний соціальний розвиток пов'язаний з одночасним вдосконаленням людського капіталу, фізичного капіталу, технології та інститутів [Норт Д. *Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества* / Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. – М. : Института Гайдара, 2011. – С. 29–30]. Основою для розвитку людського капіталу, технологій та інститутів є певні соціокультурні характеристики, і, відповідно, в основі кардинальних економічних зрушень лежать зміни цих соціокультурних характеристик. Такі економічні зрушення не є широко розповсюдженими, тобто найчастіше багаті країни залишаються багатими, а бідні – бідними. Зазвичай, бідні країни характеризуються низьким рівнем індивідуалізму, раціональності та здатності до реалізації довготривалих проєктів. Сучасні економісти зазначають, що у другій половині ХХ століття лише п'ять країн продемонстрували успішні процеси модернізації та сталий (тобто довгостроковий і практично без процесів спаду) економічний розвиток. Це Японія, Південна Корея, Тайвань, Сінгапур та Гон-

конг. Саме вони продемонстрували приклад швидких соціокультурних змін, які обчислюються індексами Інглхарта та коефіцієнтами Хофстеде. Йдеться про швидке зростання індивідуалізму, раціоналізму, про скорочення дистанції до влади та формування горизонтів довгострокового планування (long-term orientation) [Аузан А. Заложники недоверия [Електронний ресурс] / Александр Аузан // Отечественные записки – 2012. – № 2. – Режим доступу : <http://www.strana-oz.ru/2012/2/zalozhniki-nedoveriya>]. Усі ці 5 країн є переважно буддистськими (тобто домінуючою релігією в них є саме буддизм).

Вплив релігійних чинників на соціокультурні зміни та на формування нового типу суспільства є широко відомим, але буддистські країни традиційно вважалися такими, які нехтують ідеєю суспільного розвитку, позаяк буддизм виходить з того, що життя є стражданням і головне для людини – це спастися від страждань самій і допомогти спастися іншим. Буддизм традиційно критично ставиться до самого життєвого (матеріального, передусім) успіху, оскільки різні його традиції вважають взагалі життя в усіх його проявах або просто стражданням, або ілюзією, до якої не варто серйозно ставитись і якою, тим більше, не можна керуватись у своїх життєвих виборах. Але хоча буддизм і нехтує всією проблематикою суспільно-економічного розвитку людини та суспільства, але саме країни буддистського ареалу виявилися найбільш відкритими до політико-економічних і технологічних новацій, які були принесені західною культурою і наукою. Цікавим можна вважати те, що саме буддизм, жодним чином не прагнучи суспільних зрушень, дозволив суспільству відкритися новому досвіду та новим можливостям. Є декілька принципових аспектів буддистського вчення, які зробили можливою подібну відкритість перед інноваціями та змінами:

1) недогматичність буддизму. Буддизм виходить з того, що людська свідомість знаходиться в стані затьмарення і будь-яка традиція є лише одним із шляхів до спасіння. Будь-яке догматичне мислення і будь-яка догматична поведінка вважаються проявом цього затьмарення свідомості, якого треба уникати. Буддизм закликає зробити все необхідне, аби краще зрозуміти світ і свій шлях на "благо всіх живих істот";

2) методологічний скептицизм буддизму. За словами Далай-лами, вже Будда Шак'ямуні закликав не довіряти сліпо словам, але через практику, через власне дослідження перевіряти будь-які, навіть його власні, твердження. Буддистські вчителі закликають звертатися до будь-яких наукових новацій, якщо вони дають хороші результати й переглядати ті концепції, практична цінність яких знижується або зникає [Виступ Далай-лами перед японськими вченими [електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=T5e5mLyjB08j>];

3) віра в безособовий закон карми, який, як вважають буддисти, є загальносвітовим законом причин та наслідків, і який зумовлює всі обставини людського життя й наступних перероджень, налаштовує людину на довгострокову орієнтацію;

4) індивідуалізм, який проявляється, передусім, через принцип індивідуальної відповідальності (в надзвичайно довготривалому вимірі) і який представлений законом карми. Але, якщо для України притаманний конфліктний індивідуалізм, який ґрунтується на недовірі до влади та суспільних інституцій і тому не передбачає об'єднання з іншими, то для буддизму більш притаманний індивідуалізм неконфліктний, позаяк буддистська етика закликає до глибинного прийняття інших і до дій "на благо всіх живих істот";

5) принцип єдності людини й спільноти, в якій людина живе. Для буддизму немає принципової різниці в суспільному та індивідуальному аспектах, ця релігія однаково закликає до відмови від завдання шкоди іншим і в індивідуальній і в суспільно-економічній площині [Торчинов Е. А. Введение в буддологию : [курс лекций] / Евгений Торчинов. – СПб. : Петербургское философское общество, 2000. – С. 28–30]. Буддизм наполягає, що всі матеріальні, духовні та суспільні умови життя людини кармічно зумовлені і людина несе повну відповідальність за те, в якому стані та в якому суспільстві вона живе. І не прагнення матеріального успіху, а саме навик цієї відповідальності і за себе, і за суспільство знижує ризик завдання шкоди іншим в усіх сферах людського життя (в тому числі у вигляді зловживання владою або корупції).

**Л. В. Горохова, канд. філос. наук, ст. викл.,  
ЖДУ ім. І. Франка, Житомир  
glv@ukr.net**

## **АПАТІЯ ЯК ЧИННИК НАРОСТАННЯ СОЦІАЛЬНИХ СТРАХІВ СУЧАСНИХ УКРАЇНЦІВ**

Із давніх-давен будь-яке суспільство переживало сплески раптових соціальних страхів або тривалого стану тривожності. Страх і тривога – це цілком природні, дані нам від народження захисні реакції на наявні або уявні небезпеки, що допомагають відчувати загрозу, зосередитися на ній, уникнути її або подолати. Страх і тривога в суспільстві служать ідеальним тлом для різних форм пропаганди і маніпуляцій суспільною думкою. В Україні ця проблема обумовлена нестабільністю соціально-економічних, політичних, соціально-психологічних процесів, які негативно позначаються на психічній стабільності громадян, їх готовності до подолання важких та несподіваних ситуацій. Ефективне розв'язання криз пов'язане із здатністю суб'єктів соціуму зберігати професійну і психічну рівновагу в складних та нестандартних умовах. Суспільство ХХІ ст. опинилось у морально-психологічній регресії, яка призводить до зміни позитивного світогляду, головною ознакою якого є страх. Баланс між впевненістю і страхом настає тоді, коли катастрофізм стає усвідомленою складовою суспільної свідомості. Страх як стан психіки і як культурологічний синдром масових настроїв дозволяє припустити, що суб'єктивні та об'єктивні виміри страху мають подібну психофрактальну структуру.

Досить слушною є думка завідувача лабораторії психології мас і спільнот Інституту соціальної та політичної психології НАПН України В. Васютинського про те, що "соціальні страхи люди мали завжди, і ті, які ми маємо сьогодні, – це, з одного боку, продовження попередніх, а з другого – породження теперішнього стану суспільства. За останні 10–20 років зміст страхів сильно змінився, і багато що з того, чого ми боялися 10 чи 20 років тому, зараз має інший вигляд. Соціальні страхи сучасних українців зародилися в 90-х роках минулого століття ... Удаваний оптимізм радянських людей, штучна впевненість у завтрашньому дні в один момент почали пропадати. І це, власне, спричинило посилення страхів. Проте в основі їх не так страх перед тим, що саме буде і як буде, як страх самих змін, зламу ціннісних орієнтирів. Коли люди багато років живуть за одними правилами, які враз ламаються, то страшною виявляється навіть не нова перспектива, а сам факт будь-яких змін" [Васютинський В. Кияни мають менше страхів, ніж інші українці [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kiyany.obozrevatel.com/life/52946-vasyutinskij-kiyani-mayut-menshe-strahiv-nizh-inshi-ukraintsi.htm>]. Підтвердженням цієї думки є результати соціологічних досліджень, які проводилися компанією "Research&Branding Group" у жовтні-листопаді 2013 року. Науковцям вдалося виділили близько 18 різновидів соціальних страхів, притаманних українцям, де на перших місцях переважали страхи стрімкого зростання цін, втрати роботи, невиплати зарплат і пенсій. На той час понад 60 % населення відзначали ці страхи і вони рівномірно поширювалися у кожному регіоні. Крім того, в нашій країні виявилось близько 3 % оптимістів, які вважали, що їм взагалі нічого не загрожує, вони нічого не боялися. При цьому такі соціальні страхи, як втрата національної єдності, зовнішня загроза з боку були присутніми, але в загальному підсумку їх відзначали менше третини населення [Социальные страхи украинцев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http:// glavcom.ua/articles/2423.html](http://glavcom.ua/articles/2423.html)].

Сьогодні все більше людей немов виходять з важкого сну. Потрапивши під невидимий тиск пропаганди, багато розгубилися, втратили орієнтири. Навіть той факт, що рівень життя помітно знизився, не має глобального впливу на більшість людей. Але постійно посилювати чи підтримувати соціальну напругу в суспільстві вкрай важко. Необхідно безперервно підживлювати стан тривожності. Звичайно, є універсальний прийом – зовнішня загроза. Продумано чи ні, але Росія витрачає свій інформаційний ресурс для підтвердження своїх агресивних намірів і демонстрації непримиренності, чим підтримує в українському суспільстві стан тривожності... Але, тим не менш, дослідження констатують апатію. Інтерес до політики несподівано став зменшуватися, політична тематика стала дратувати значну частину українців. Дослідники, намагаючись в'ясувати що саме змінило ставлення українців до ситуації з'ясували, що сучасному українському суспільству притаманна політична апатія: "... В державі яка перебуває у гострій економічній кризі, на території якої відбуваються військові дії, спостерігається зниження інтересу до політики. Апатія" [Политическая апатия украинского общества [Елект-

ронний ресурс]. – Режим доступу : <http://thekievtimes.ua/society/403038-politicheskaya-apatiya-ukrainskogo-obshhestva.html>]. Однією з причин цієї апатії дослідники вважають елементарну втому. "Перенапруження в очікуванні чогось жахливого, що ламає звичний спосіб життя. Протягом року ЗМІ активно підтримували в суспільстві соціальні страхи. Поступово психіка більшості людей адаптувалася до стану постійного напруження. Але все ж повинна була статися якась подія, якийсь казус, який би привів частину суспільства в апатичний стан. Цей казус стався... Другою причиною апатичного стану вважають поразку української армії під Іловайськом. Українці чекали повідомлення про капітуляцію або повний розгром Новоросії, мало не в кожному випуску. І тут грянув Іловайськ. Несподівано. Страшно. Нічні кошмари виявилися дійсністю? Ні. Але заколисуюча інформація про перемоги української армії пропала..." [Там же].

Про вплив апатії і страху на ситуацію в державі ще у 2012 році під час інтерв'ю для Української правди політик Андрій Пишний зазначав: "... Відчуваються наслідки апатії, яка була присутня в українському суспільстві протягом останніх трьох-п'яти років. Явка на виборах 57 % – це безпрецедентно низько. Друга причина – це страх. Давайте говорити об'єктивно. Як ви думаєте, чому було виведено під «Український дім» майже 5 тисяч «Беркуту» в повному спорядженні – коли там стояло загалом 500 протестувальників? Аби показати людям силу. Щоб боялись! Влада культивувала свій образ – сильної та абсолютно безкомпромісної [А. Пишний: Апатія і страх – ось чому акції протесту були не такі масові | Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/articles/2012/11/23/6978031/>].

Глобальні трансформаційні процеси відображаються у свідомості кожного члена суспільства, що виражається у втраті адаптаційних механізмів, збільшення почуття безсилля, незахищеності, апатії, депресії і призводить до кризи свідомості. Іноді соціальні страхи можуть перебувати у контрфазі до базових страхів, і тоді вони частково гасять загальне нервово збудження. Або ж навпаки, можуть резонансно підсилити переживання і, що називається, "підірвати ситуацію". Цим із давніх-давен користуються політики, у гіршому разі намагаючись розв'язати "маленьку переможну війну", щоб відвернути увагу від проблем своєї ліберальної імперії, або ж, налякавши загрозою громадянської війни, змусити націю згуртуватися. Що ми можемо спостерігати будучи свідками, а дехто й безпосередніми учасниками сучасних подій в Україні. У житті кожної людини, мають місце стреси, депресії, апатії, кризи, що тісно пов'язані зі страхами та тривогами. Саме тоді й виникає відчуття, що все погано, нічого не змінити і не поправити. Це стан зумовлений сукупністю різних чинників: соціальних, матеріальних, духовних. Це час коли поєднуються зовнішня і внутрішня реальність; це стан "маленької смерті", смерті віджилих поглядів, переконань, установок, зразків поведінки, старих типів реагування, попередніх способів мислення. І позитивний вихід один – потрібна трансформація: зміна себе, свого відчуття в житті, нових смислів і цілей.



## **МОРАЛЬНЫЕ ПОСРЕДНИКИ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНОЛОГИЙ Л. МАНЬЯНИ**

Технология создает, ликвидирует и изменяет не только мораль и нравственность, но и другие аспекты человеческой экзистенции. Если часы олицетворяли ценность точности, то камеры наблюдения – ценности конфиденциальности и безопасности, т. е. создали новый способ существования паноптикума мира.

"Многие технологии современности дали ход новым способам превращать людей во временно мобильных, включая сюда различные физические протезы, которые снабжают «неподвижного инвалида» некоторыми средствами передвижения" [Урри Дж. Мобильность. [Текст] / Дж. Урри ; пер. с англ. А. В. Лазарева. – М. : Праксис, 2012. – С. 74]. Проектировать технологию, будь то устройство или программное обеспечение, значит проектировать новую мораль, как определенный способ бытия в мире через эту технологию. Проектирование этики имеет два главных компонента: оценка будущих моральных последствий внедренной технологии, оценка ее влияния на эти изменения в целях повышения благополучия человека, создание техно-нравственных навыков, а также укрепление моральных способностей пользователей посредством разработки материальных условий использования технологии. При оценке будущих моральных последствий и создании материальных условий для эффективной практики, важно учитывать множество факторов: предсказуемые изменения и риски новых технологий, непреднамеренные деструктивные последствия, встроенные социальные предрассудки, предсказуемые новые навыки, практики, варианты, моральные нормы и ценности, которые создаются с помощью внедрения новых технологий.

Проблему морального посредничества детально изучает итальянский философ Лоренцо Маньяни. Его инновационные идеи изложены в работе "Мораль в технологическом мире" [Magnani L. Morality in a Technological World. Knowledge as Duty [The Text] / L. Magnani – New York : Cambridge University Press, 2007. – P. 269]. Новая моральная конструкция стала необходимой из-за огромного влияния, которое человеческое поведение имеет на мир. "Мы теперь должны рассматривать вопрос техносферы, в котором экологические проблемы излагаются в их социальных и политических контекстах" [Ibid. – P. 8].

Современная технология ускорила потребность в новом знании; это вызвало последствия такой величины, что старая политика больше не может сдерживать их. Этика долга, справедливости, милосердия, честности и т. д. уже неадекватна современным потребностям потому, что такие действия на местном уровне преодолеваются путем коллектив-

ных действий, что создает последствия за пределами непосредственной сферы, а результаты действия часто пространственно далеки от места, где они выполняются. "Использование моральных посредников больше, чем просто способ перемещения в мире к желаемым целям этого действия, которое может играть моральную роль и поэтому заслуживает морального рассмотрения. Мы уже говорили, что, когда люди не имеют достаточной информации или не имеют возможности действовать морально на мир, они могут реструктурировать свои миры, в целях упрощения и решения нравственных задач" [Ibid. – P. 27].

Моральные посредники также используются, чтобы показать скрытые ограничения в системе человек-среда обитания, и эти открытия предоставляют нам важную новую этическую информацию. Внешне моральные посредники всех видов могут функционировать в качестве компонентов системы памяти, которая находится на границе между человеком и средой обитания. Согласно Маньяни, "моральные посредники играют важную роль в изменении этических ценностей людей и, в то же самое время, облегчают непрерывную переконфигурацию социального строя, приспособленного к перестраиванию новых моральных перспектив" [Ibid. – P. 112]. "Артефакты являются моральными посредниками во многих ситуациях, как и в случае технологий, которые влияют на конфиденциальность" [Ibid. – P. 12]. Например, Интернет является посредником взаимодействия человека в гораздо более глубоком смысле, чем это делают традиционные формы коммуникации, как бумага, телефон, СМИ и т. п. Проблема в том, Интернет-посредник как одна из форм убедительной технологии, сегодня начинает влиять нетолько на поведение человека, но и способно влиять на человеческую свободу. "Благодаря Интернету наша идентичность сегодня в значительной степени состоит из количества данных, информации, изображений и текстов, которые касаются нас как личностей, и результатом этого является появление "киборга", под которым мы идентифицируемся в сети. Я утверждаю, что этот комплекс новой информации формирует новую онтологию, которая в свою очередь создает новые моральные проблемы" [Ibid. – P. 13].

Киберпространство оказалось благодатной почвой для новых моральных проблем и новых возможностей для нарушений, главным образом потому, что оно создало новые моральные "онтологии", которые влияют на поведение человека. Где мы существуем кибернетически больше определить непросто, и новые технологии телеприсутствия продолжают усложнять проблему. Э Мы больше не можем применять старые моральные правила и старомодные аргументы о человеке, который существует биологически и виртуально в трехмерном локальном пространстве. Для примера рассмотрим, проблему конфиденциальности, которая связана с так называемым "эффектом паноптикума". Мишель Фуко описал паноптикум в качестве метафоры для "механизмов масштабного социального контроля, которые характеризуют современный мир".

Интернет можно рассматриваться как современный паноптикум, который для нас делает видимой информацию о тех, кто находится в сети. Наличие слишком обширной личной информации увеличивает нашу уязвимость для всех видов опасностей, поэтому необходимо ввести защитные меры. Можно согласиться с утверждением, Л. Маньяни, что "технология имеет основополагающее значение для современного общества, но те, кто создает ее не научились предвидеть или исследовать ее влияние, и, к сожалению, тот, кто сосредоточен на влиянии технологий, редко понимает сам технологии" [ibid. – P. 114].

**Демир Гекхан, асп., ЖГУ им. И. Франко, Житомир**  
*\_glv@ukr.net*

## **КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА И КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ**

Каждый человек – частица мирового сообщества, каждая нация – прошлое и современность. Понимание иных образов жизни в противовес негативным стереотипам и ложным репрезентациям – обязательное условие мирного сосуществования. За последние пятьдесят лет прошлого века было принято значительное количество документов, международных правовых актов, так или иначе касающихся проблемы сохранения культурного разнообразия. Мы все живем в одной глобальной среде XXI века, однако современная постановка вопроса о роли культуры и духовности в процессе глобализации часто тяготеет к ссылкам на "другие культуры". Это сочетание слов известный американский интеллектуал арабского происхождения Эдвард Саид характеризует как "расплывчатое и лишенное здравого смысла" [Saïd Едвард. Культура й імперіалізм. – К. : Критика, 2007. – С. 57]. Э. Саид обосновывает: "Никто не может опротестовать непрерывную протяженность во времени давних традиций, закрепленных территорий, национальных языков и культурных географий, но я не вижу причин, кроме страха и предвзятости, и далее настаивать на их обособленности и отличии, так, будто в них – вся человеческая жизнь" [Saïd Едвард. Культура й імперіалізм. – К. : Критика, 2007. – С. 467].

Глобализация возникала периодически на протяжении прошлых столетий (во времена Великих географических открытий или британского империализма времен королевы Виктории), когда капитал не находил надежно-выгодного применения и начинались поиски новых рыночных ниш [Валлерстайн Иммануил. Миросистемный анализ: Введение / пер. Н. Тюкиной. – М. : Территория будущего, 2006. – С. 31]. В XIX веке все великие цивилизации стали уступать панъевропейскому миру в техническом и военном смысле. Поэтому европейцы сочли их "несовершенными". Культура великих цивилизаций очень отличалась от европейской, их тексты были написаны на языках, незнакомых европейским

исследователям, а религия не была похожа на христианство, и стало ясно, что понять эти народы может только тот, кто сначала долго и терпеливо будет их изучать. И у тех, кто изучал примитивные народы, и у востоковедов, изучавших великие цивилизации, была одна общая эпистемологическая черта: они всегда говорили об уникальности своего племени или народа, противопоставляя его остальному миру, будучи скорее гуманитариями-герменевтами, нежели приверженцами чистой науки [Валлерстайн Иммануил. Миросистемный анализ: Введение / пер. Н. Тюкиной. – М. : Территория будущего, 2006. – С. 62]. Осмысление "своего" через "чужое" в современном дискурсе об идентичности также не становится непосредственным представлением о предмете, а лишь его интерпретацией.

Общие тенденции развития науки за последние тысячелетия рассматривал в русле религиозного мировоззрения, искусства, общественной и личной этики, социальной жизни и философской мысли украинский учёный Владимир Вернадский. Философию и религию он называет "двумя частями человеческого сознания, на которых лежит отпечаток бесконечности" [Вернадський В. І. Про науковий світогляд. – Миколаїв : Ярослав, 2013. – С. 9, 23]. Лев Гумилев, уникальный мыслитель, в своих лекциях по теории этногенеза рассматривает качество положительной комплиментарности. Проследив, как взаимодействуют на протяжении тысячелетий различные этнические общности между собой, показал основные принципы этнической геополитики. Выступая за политику мира в международных отношениях, он указал на варианты его достижения в прошлом и пришел к выводу, что "в некоторых случаях размежевание для мира лучше, чем слияние и взаимопроникновение разных народов" [Гумилев Л. Н. Струна истории. Лекции по этнологии / сост., предисл., комм. О. Г. Новиковой. – 6-е изд. – М. : Айрис-пресс, 2013. – С. 7].

Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001 г.) возводит разнообразие в ранг "общего достояния человечества" и определяет его защиту как этическую прерогативу, неотделимую от человеческого достоинства [Всеобщая Декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии (2001) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.un.org>].

Наиболее оптимальные формы духовно-практического бытия человека в мире – это идентификация себя с определенной культурой и определенными культурными реалиями, которые являются неподдельными ценностями. Каждая нация воплощает опыт в виде культурных достижений и является проявлением общечеловеческой сути. Бессмысленно пытаться изменить национальный менталитет, предлагая в качестве примера другой народ. Не удалось Александру Македонскому эллинизировать Персию ни кнутом, ни пряником, а Петру Первому окупить в западном стиле Россию. Шкалы, которая определяет ценность нации, не существует, и мир уже не может себе позволить неосознанного отрицания гармонии "чужой культуры" или культуру народа

сводить к какому-либо одному ее измерению. Культурная самоидентификация является одним из важнейших этапов и процессов культурного устройства каждого общества, и проблема культурной идентичности личности находится в осознанном восприятии поведения и культурных норм, которые приняты в обществе.

Стороны процесса неприятия не могут поставить себя на место тех людей, которые являются носителями другого, чем у них, восприятия, или не владеют способностью посмотреть на проблему в другом ракурсе. Эти противоречия породили проблемы в вопросе общественного сознания между народами. Продукт понимания своей идентификации всех проживающих народов не должен базироваться исключительно на собственной доминирующей платформе культурного сравнения. В культурной идентичности не должно быть идентичностей "высших" и "нижних"; существуют составляющие блоки культурной идентичности.

В настоящее время тема этноцентризма обсуждается в связи с проблемами миграции. В современном мире происходят сложные миграционные процессы. Ослаблению комплекса этноцентризма способствует расширение общения. Все культуры уникальны и одинаково ценны в сфере каждой культуры. Диалог культур нуждается в толерантных национально-этнических отношениях.

По народному мнению, принимать сильную сторону ради выгоды, не помочь народу-побратиму в его трудное время, не бороться плечом к плечу с его агрессором, стрелять в спину своему побратиму, смеяться, когда он плачет – подло. Имперские замашки разделения и превращения во врагов путем влияния на сознание народов через сформированные СМИ и насаждение определенных шаблонов – недооценка тех ценностей, которые заложены в глубинах национального сознания, сформированного народной культурой на протяжении длительного времени. Как не является возможным переоценить роль культуры в формировании достоинства народа, такой же сложной становится и возможность компенсации недостатка культуры сосуществования в наше время.

Те ценности, которые обуславливают терпимость, выдержку в сложных обстоятельствах, уважение национальных границ, свойственны народам, но существуют и отдельные "менеджеры", не разделяющие гармонию сосуществования. Это еще раз (после фашизма) доказывает, что социальные ценности, присущие народу в целом, не разделяют отдельные личности.

Национальная культура – живое существо, важная часть социальной жизни. Народ ее создает и развивает. Один из важных элементов национальной культуры – это религия, и культура включает в себя особенности религии. Турки, как часть исламского мира, синтезировали народные культуры многих национальностей, проживающих на ее территории. Представители турецкой интеллигенции были вынуждены противостоять влиянию западной культуры и определенному типу норм, глобализированных Западом. Турецкая интеллигенция в вопросе

культурного своєобразия объектом защиты определила общие ценности народов, проживающих вместе на правах соседства. В культурной идентичности нет идентичностей "высших" и "низших", а есть строительные блоки культурной идентичности. Такие органы, как государственная власть, политический режим, отдали преимущество общей исламской цивилизации, в культурной жизни народа большую роль играют общие региональные особенности. Можем ли мы сказать, что турки с легкостью приняли христианские ценности вместе с исламскими? Народная мудрость гласит: "Чернила ученого имеют ту же ценность, что и кровь шахида" (Религия и родной язык ученого не играют роли).

Признание и уважение культуры народа является его демократическим правом. Национальное и общечеловеческое – две составляющие культуры, и в проблеме отношений с "другой культурой" уровень человечности становится моральной основой права, которое не должно допустить отдельного и одностороннего стратегического использования глобальных принципов демократии, цивилизации, справедливости.

***О. М. Джалилова, асп., КНУТШ, Київ***  
*aledzha@gmail.com*

## **КОМУНІКАЦІЯ ЯК ГЛОБАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СВІТУ**

Бурхливий розвиток засобів масової комунікації, безсумнівно, має все більш зростаючий вплив на соціальні процеси в усьому світі. Однак характер цього впливу викликає суперечливі і часом протилежні оцінки. З одного боку, винахід електронних ЗМК сприймається як рішучий прорив до побудови цілісного, прозорого і розумного світу. Завдяки удосконаленню ЗМК, що долають просторові, часові та культурні бар'єри, люди стають ближчими один одному, їм легше прийти до взаєморозуміння. З іншого боку, існує і критичний підхід. У центрі його уваги знаходяться негативні наслідки ЗМК: дереалізація (віртуалізація) реальності, маніпуляція свідомістю, руйнівний вплив на людину, яка перетворюється в часткового, розірваного суб'єкта. Перетворюючись на "інтерактивного" суб'єкта, людина стає простим ретранслятором повідомлень, що означає втрату особистості, втрату власного "Я".

Саме та величезна і в той же час суперечлива роль, яку відіграє масова комунікація в сучасному світі, стала найважливішим чинником актуальності проблем комунікації як в теоретичному, так і в практичному плані. Слід зазначити, що більш-менш пильну увагу до масової комунікації як особливого соціального феномена легко виявляє те, що даний феномен виражає лише поверхневу сторону комунікації і тому не може бути віднесений до комунікації в повному обсязі. Тому не слід забувати про розвиток масової комунікації як про фактор актуальності проблеми комунікації і що сама проблема виникла і сформувалася набагато раніше. У багатьох своїх аспектах проблема комунікації була теоретично усвідомлена задов-

го до того, як реалії сучасного суспільства винесли її на поверхню суспільного життя, надали їй особливої гостроти і злободенності.

Проблема комунікації була поставлена в працях Ю. Габермаса, Ж. Бодріяра, К. Ясперса, Н. Лумана, Х. Ортеги-і-Гассета. Вона була сформульована в широкому філософському та соціально-філософському плані – як загальна проблема людського буття. Комунікація виступала як взаємодія особистостей, як взаємодія (переважно вербальне) "Я" і "Іншого", яке робить можливим індивідуальне буття, а також є умовою існування соціуму. Виходячи з філософського розуміння комунікації як універсальної характеристики буття індивіда та суспільства, взаємодія (переважно вербальна) "Я" і "Іншого" з метою встановлення взаєморозуміння і здійснення спільної діяльності слід назвати комунікацією в широкому сенсі.

Варто зазначити, що комунікація у Лумана виступає найважливішим елементом соціальної системи. Сама по собі вона непомітна, виявляє же себе лише в процесі дії. Комунікація безособова і означає встановлення зв'язку і взаємодії як мінімум між двома людьми. Тому вона не належить жодному з суб'єктів відносин, стрижнем яких насправді є. Вона спочатку соціальна, оскільки "не може бути втілена у жодній окремій свідомості" [Луман. – 1999. – С. 216]. Сама комунікація оперативно функціонує як єдність відмінності інформації, повідомлення та розуміння. Інформація, повідомлення і розуміння – це, по суті, структурні елементи комунікації.

Ю. Габермас зазначає, що існує небезпека перетворення міжособистісного спілкування на об'єкт управління чи товар, а також маніпулювання думками й поведінкою людей через засоби масової комунікації. Адже, саме тоді, коли суспільні комунікативні структури перебувають під владою засобів масової інформації, поглинаються ними, це призводить до формування фрагментарної та некритичної буденної свідомості, домінування "спотвореної комунікації", яка і є ядром людського відчуження. Відчуження, властиве спотвореній комунікації, вважає Ю. Габермас, не обмежується окремими сферами людського буття, а набуває фундаментального характеру. Це найбільш радикальна форма відчуження, оскільки вона володіє тією сферою, де відчувається спілкування.

Філософське трактування поняття комунікації дозволяє переформулювати фундаментальне філософське питання про умови і можливості буття людини і суспільства у формі питання про умови і можливості комунікації та консенсусу. У цьому випадку проблема комунікації в своїй глибинній суті – це проблема взаєморозуміння між суб'єктами: особистостями, культурами, соціумами, – а отже, проблема можливості солідарності, взаємної довіри, без яких неможлива спільна діяльність.

Зрозуміло, на поняття соціально-культурної комунікації поширюються всі положення, якими вище була охарактеризована комунікація взагалі: вона може бути повноцінною (успішною) або ж неповноцінною (неуспішною), вона може також виявитися псевдокомунікацією. Разом з тим, для соціально-культурної комунікації особливе значення має наявність простору комунікації. Під простором комунікації можна розуміти ту частину соціально-культурного простору, в якому реально наявні комунікативні зв'язки.

Так, протягом тривалого періоду історії людства простір комунікації міг би обмежуватися рамками окремих невеликих населених пунктів, наприклад рамками одного села. Винахід друкарства істотно розширило простір комунікації, виникла, за словами М. Маклюєна, "галактика Гутенберга". Сучасні електронні ЗМК зробили простір комунікації глобальним. Локальні простору комунікації тепер не можуть в більшості випадків залишатися повністю ізольованими, закритими: вони стали проникні для світових систем комунікації.

Глобальний простір комунікації все більш заповнюється псевдокомунікаціями, більш широко використовується для ведення інформаційних війн. Цілий ряд інформаційних повідомлень в Інтернеті, а також текстів телебачення і радіо не може бути кваліфікований інакше як пряма вербальна агресія. Дана ситуація свідчить про те, що проблема комунікації виросла в проблему глобального масштабу, стала однією з глобальних проблем сучасного світу. Невирішення глобальних проблем може призвести до серйозних негативних, можливо, незворотних наслідків для людства і середовища його існування.

Глобальність проблеми комунікації означає, що вона стала питанням існування всього людства. Тенденції світового суспільного розвитку двох останніх десятиліть спрямовані до руйнування соціально-культурної комунікації в глобальному масштабі. Взаєморозуміння між представниками різних соціумів і носіями різних культур все більш ускладнюється і загрожує підійти до тієї небезпечної межі, за якою неминуче відбудеться дезінтеграція і розпад суспільства у всесвітньому масштабі.

Перспективи світового розвитку слід пов'язувати із зростанням різноманіття. Тому очевидно, що світ немислимий без відмінності інтересів, індивідів, окремих соціальних груп, держав. Різниця інтересів навіряд чи коли-небудь зникне. Та, власне, і немає ніяких підстав прагнути до знищення відмінності інтересів. Реальне вирішення питання про можливість повноцінної комунікації і, отже, питання про запобігання дезінтеграції і розпаду в глобальному масштабі лежить не на шляху усунення відмінностей, а на шляху набуття спільності при збереженні відмінностей: "не тільки не важливо, але і не потрібно, щоб окремі частини соціального цілого збігалися в своїх прагненнях та ідеях. Важливо і потрібно, щоб кожна група не забувала про решту і певною мірою розділяла їх життя" [*Ортега-у-Гассет* Х. Етюдс об Испании. – Киев, 1994. – С. 49].

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

## **КОМУНІКАТИВНА КУЛЬТУРА СУЧАСНОГО КЕРІВНИКА**

Комунікація становить важливу частину процесу управління. Сучасний керівник витрачає багато часу саме на процеси, пов'язані з комунікацією в межах та за межами колективу.



Актуальність обраної теми буде зрозуміла, якщо звернути увагу на складність, що зараз набуває все гостріший характер, у спілкуванні між людьми взагалі та в трудовому колективі зокрема. І це відбувається на фоні все зростаючої ролі нових інформаційних технологій.

На наш погляд, рівень комунікативної культури керівників не зовсім відповідає сучасним вимогам.

Оскільки рівень комунікативності залежить від рівня культури особистості, то ці два поняття або характеристики людини потрібно розглядати саме у словосполученні "комунікативна культура". При цьому, якщо в буденному житті ми вимушені допускати різні рівні культури у різних людей, то в умовах ділового спілкування треба визнати необхідність встановлення вимог до певного рівня комунікативної культури керівників.

З огляду на важливість ролі комунікації в управлінні, на перший план постає ефективність обміну інформацією, від якої залежить успішне вирішення стратегічних і тактичних завдань розвитку даної організації.

Загальна схема процесу передачі інформації дуже проста: відправник – одержувач, але на практиці цей процес ускладнюється саме людським фактором. Маються на увазі психологічні фактори людини, до складу яких належить рівень культури особистості.

Якщо виконання функціональних обов'язків працівниками можна в тій чи іншій мірі забезпечити (передбачити) шляхом проведення робіт з регламентації: розробкою положень про структурні підрозділи, посадових інструкцій тощо, то стосовно культурного рівня працівників вирішення цього питання ускладнене.

Проблема ускладнюється ще більше у разі розгляду цього питання відносно керівника трудового колективу. Враховуючи вирішальну роль керівника у формуванні високого рівня соціально-психологічного клімату в трудовому колективі, треба передбачити (розробити) систему суворого відбору претендентів на керівні посади, в складі якої передбачити вимоги до рівня комунікативної культури сучасного керівника, з особливим наголосом на культуру ділового спілкування. Навіть висококваліфікований керівник буде мати випадки зривів у роботі очолюваного ним структурного підрозділу в разі та в результаті дії такого фактора, як низький рівень його комунікативної культури.

При будь-яких постановчих схемах комунікативного процесу кінцевим результатом є (повинно бути) взаєморозуміння. Іншими словами, процес обміну інформацією повинен призвести до сприйняття її (оволодіння нею) всіма учасниками комунікативного процесу.

Подальші розробки цієї теми можуть бути направлені на забезпечення, по-перше, контролю за виконанням визначених вимог до керівників у питаннях комунікативної культури, по-друге, забезпечення оточення з високим рівнем загальної культури.

## **УНІВЕРСИТЕТ ТА НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА**

Розглянемо предмет нашої розмови – тему стосунків держави й університету, відносини між державою і університетом завжди були доволі складними. Університет – місце викладання універсального знання. Це означає, що з одного боку мета його – інтелектуальна, а не духовна, і що з іншого боку, вона полягає саме в поширенні і просуванні знання, а не в додаванні його. Він повинен не тільки навчати, але й виховувати людину, яка буде займати не тільки гідне місце у національній державі, але і мати вплив на розвиток національної культури.

Усі атрибути університету неможливо реалізувати без його свободи. Але здобути свою свободу, як не парадоксально, він не може без помочі зі сторони, і єдиним органом, який здатний уможливити свободу університетові є держава.

Неможливо заперечувати того, що знання дають людині перевагу і дають щось набагато більше, ніж первинний сенс отриманого знання; задовольняється природжена наша потреба в засвоєнні знань; а якщо, на відміну від нижчих видів, сутність людини стає досконалою не відразу, досягнення цієї досконалості залежить від ряду зовнішніх умов, і пристосувань. Серед яких знання – найважливіша [Ньюмен Дж. Г. Ідея університету / Дж. Г. Ньюмен ; пер. с англ. С. Б. Бенедиктова ; под общ. ред. М. А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2006. – С. 99].

Сутність університету в його універсальності. Освіченість означає універсальність. Ідея університету, належить до тих універсалій, що набули визнання світового людства. Навіть ідея Європи, з якою пов'язана ідея університету та її університетська освіта, набуває глобального виміру. Можна зазначити, що незважаючи на досить велику кількість досліджень, присвячених ідеї та філософії університету, її моральна складова залишається невизначеною, як очевидність, що потребує обґрунтування умов для здійснення визначених цінностей та настанов моральної самосвідомості в освіті.

Задекларована державою висока місія та завдання університету постають в освітній реальності завдяки стандартам. Наскільки адекватно відбувається це становлення залежить від обґрунтованості стандартів якості вищої освіти, їх філософської та наукової рефлексії, що визначаються потребами практики. Так, як свідчать дані Інституту соціології НАН України, стан системи освіти в країні українці оцінюють гірше, ніж будь-хто в Європі, за винятком громадян Болгарії, в 4,06 бали (за шкалою від "0" до "10"). Наші сусіди поляки, словаки мають показник понад 5, а такі країни, як Фінляндія і Данія, – понад 7 [Терепищій С. О. Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу) : монографія. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – С. 7].

Трагедія української вищої школи полягає не лише в її незахищеності перед ринковими законами, але й не розуміння в повному обсязі державою місії та ідеї університету.

Серед причин підвищеної уваги до вищої освіти основною є наявність суперечностей як в самій системі вищої освіти, так і між вищою освітою та іншими суспільними сферами, зокрема наукою та сферою праці. Невідповідність між запитам суспільства та реальним станом системи вищої освіти, швидка комерціалізація вищої освіти, наростання регіональних і галузевих відмінностей, зростання кількості різних форм отримання вищої освіти, плюралізм освітніх технологій – все це неминуче веде до збільшення проявів хаосу в освіті, що може, за несприятливих умов, вести до дезадаптації споживачів освітніх послуг. Практика переконливо показує, що хаос у системі вищої освіти породжує зниження якості освітніх послуг та не дозволяє забезпечити рівний доступ до вищої освіти [Терещицький С. О. Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу) : монографія. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – С. 6].

Потрібно шукати шляхи до діалогу між державою та університетом, не вирішення цього питання може призвести до втрати особливості цього національного навчального закладу. Водночас не тільки університет потрібний для держави, а й держава просто необхідна університетові.

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

### **ДІАЛОГІЗМ ЯК ЗАСАДА СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ**

Суспільство, що досліджується соціальною філософією, є комплексним утворенням, яке ґрунтується на принципі взаємозв'язку своїх елементів. Суспільний світ осмислюється філософським мисленням як складна єдність. Водночас така єдність існує завдяки різноманіттю неоднорідних складових. Індивід і суспільство постають діалектично взаємопов'язаними. Окремі індивіди, що мисляться в абсолютній відірваності один від одного, насправді ж завжди постають осередками існування один для одного. "Тільки тому, що люди живуть у суспільстві з іншими людьми, – писав Н. Еліас, – вони можуть сприймати себе як індивідів, що відрізняються від інших людей" [Elias N. The Society of Individuals. – London : Continuum International, 2001. – P. 195–196]. Як абстрагований індивід є позасуспільною одиницею, так і абстраговане суспільство не має справи до індивіда. Умовою існування суспільства та індивіда як таких абстракцій виступає комунікація. Виходячи з цього, кожна людська спільнота повсякчас ставить собі за мету побудову таких комунікативних відносин, на основі яких реалізується поступ складного механізму, яким є соціальна система.

Тому серед найбільш актуальних проблем сучасного світу – побудова технологій успішної комунікації індивідів та груп. Комунікація – це

засіб, що зв'язує неоднорідні елементи в єдність, та постає необхідною умовою, відсутність якої робить соціальну систему неможливою. Загальний фундамент, яким є міжлюдська комунікація зі своєю руйнацією веде до розщеплення суспільства, що відпочатково існує єдиним організмом зі своїм внутрішнім різноманіттям. Тривожними сигналами, що сповіщають про комунікативні негаразди у міжлюдських єдностях є конфлікти сторін. Пліуральність кожного суспільства веде до повсякчасних намагань та спроб окремих суспільних одиниць перелаштувати наявну природу суспільства, керуючись власним егоїзмом та претензійністю на єдиновірність свого смислу. Комунікація на засадах авторитаризму й монологізму фатально призводить до конфліктних ситуацій, оскільки нівелює значення суспільства як різнорідної єдності. Свого часу А. Ейнштейн писав: "Ми досягли такої точки, коли я можу коротко сказати про те, що становить сутність кризи нашого часу. Вона стосується ставлення індивіда до суспільства. Індивід зараз більш ніж коли-небудь усвідомив свою залежність від суспільства. Однак він відчуває цю залежність не як позитивну якість, не як органічний зв'язок і захисну силу, а скоріше, як загрозу своїм природним правам і навіть своєму економічному існуванню. Більш того, його положення в суспільстві таке, що егоїстичні прагнення весь час підкреслюються, тоді як його соціальні прагнення, слабші за свою природу, все більше вироджуються" [*Einstein A. Why Socialism // Monthly Review. – 1949. – Vol. 1, I. – P. 9–15*]. Духовна криза повоєнної доби, змальована видатним науковцем, є аналогічною сучасній.

Міжлюдська єдність на засадах якісної комунікації нині видіється примарною. У той час все більш виразно постає проблема відчуження індивідів один від одного, полишення комунікації. А однак, коли комунікація на ґрунті монологізму все ж здійснюється, то постає скоріш так званою "грою у діалог". "Сучасна людина, – зазначав Е. Фромм, – відчужена від інших людей і стоїть перед дилемою: вона боїться близького контакту з іншою людиною і так само боїться залишитися одною і не мати ніякого контакту. Звичайна розмова виконує функцію відповіді на питання: «Як жити одному, але не самотнім?». Розмови стають звичкою. «Поки я говорю, я знаю, що існую, що я не ніхто, що в мене було минуле, що у мене є робота, що у мене є сім'я. І говорячи про все це, я стверджую себе. Однак, мені потрібен слухач; якщо я буду говорити лише сам із собою, я збожеволюю». Слухач дає ілюзію діалогу, хоча насправді це все одно монолог" [*Искусство быть / Эрих Фромм. – М. : АСТ, Астрель, 2012. – С. 19*]. Відчуження та псевдокомунікація як проблеми філософського осмислення фіксуються в роботах мислителів найдавніших епох. Проте самостійний інтелектуальний напрям, що поставив комунікацію центральним пунктом своїх розмірковувань, виник у 20-х роках ХХ століття, і отримав назву "філософія діалогу". Принцип монолозиму, як вихідний пункт трансцендентальної філософії свідомості, представлена Р. Декартом, І. Кантом, Г. Гегелем та іншими великими мислителями новочасної доби, піддався критиці діалогістами від Ф. Розенцвейга, М. Бахтіна до Ю. Габермаса та К.-О. Апеля.

Одначе основи цього філософського напрямку заклали видатний німецько-ізраїльський філософ Мартін Бубер, зробивши діалог вихідним пунктом своїх роздумів у праці "Я і Ти". Основна думка М. Бубера полягала у ствердженні необхідності поривання з традиційно хибним типом міжлюдської комунікації, що побудований на засадах монологізму. "Істина, за уявленнями Бубера, – відзначав Г. Померанц, – недоступна відокремленій людині, як би сильно вона не заглибилась у себе. Істина – не результат суперечки, де кожен відстоює свою думку. Вона народжується у «відношенні Я – Ти», при виході з відчуження суб'єкта «Я і Воно»" [Померанц Г. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры. – М. : Изд-во АСТ, 1999. – С. 3]. Діалогічну комунікацію М. Бубер позначив відношенням Я-Ти, протиставивши її комунікації монологічній з відповідним їй відношенням Я-Воно. Діалог між Я і Ти, за М. Бубером, є інтерсуб'єктивною комунікацією, що уможливорює включення індивіда у світ іншого, а не його привласнення, на противагу монологу, чи так званій "грі у діалог" між Я і Воно, що є комунікацією суб'єктно-об'єктною, способом утилітарного відношення між індивідами. На думку М. Бубера, будь-яка людина має життєву необхідність в іншій людині. Кожен індивід, потребує іншого індивіда для розкриття власного смислу, задля власного існування суспільним елементом. "У Ти людина стає Я. Візаві приходить і щезає, події стосунків стикаються і розпоршуються, і в чергуванні з'ясовується, зростаючи раз-у-раз, свідомість незмінного партнера, свідомість Я" [Бубер Мартін. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 62], – писав М. Бубер. Таким чином, буберівська зустріч-діалог як форма соціальної взаємодії дозволяє індивідам, подолавши власну монологічну замкнутість, взаємодоповнювати один одного.

Ще на початку XX століття В. Дильтей розрізняв два типи розуміння, один з яких самоспостереження, що слугує пізнанню власного внутрішнього світу, другий – співпереживання задля пізнання світу чужого. Нині деякі інтелектуали, які позитивно сприйняли фундаментальні тези філософії діалогу, протиставляють самоспостереження, або інтроспекцію, співпереживанню, або аутроспекції, намагаючись поставити другий тип пізнання в основу своїх теоретичних та практичних настанов. Зокрема, Д. Ріфкін та Р. Кржнаріч розглядають емпатію, доповнювану діалогом, як невидиму силу цивілізації, що повинна стати справжньою життєвою філософією, а також рушієм здійснення важливих соціальних змін [Rifkin Jeremy. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. – New York : Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2009. – 674 p.; Krznanic Roman. Empathy: A handbook for revolution. – London : Rider Books, 2014. – 288 p.]. "Філософія емпатії", що останніми роками активно представляється на щорічній науковій конференції TED, нині може мислитись оригінальним переосмисленням головних засад філософії діалогу.

Отже, умовою діалектичного взаємозв'язку індивіда та суспільства виступає комунікація, тоді як конфлікт сповіщає про кризу комунікативних відношень, що супроводжується проблемами відчуження та "гри у

діалог". Філософія діалогу підставою таких проблем вважала монополізм, закладений в основу міжлюдської комунікації, а в переорієнтації на діалогізм вбачала необхідну умову колективно-індивідуального поступу людства. Тож сьогоднішня потреба переосмислення засад соціальної комунікації та конструювання нових теорій і практик міжлюдських взаємовідношень, що може здійснюватися на фоні перепрочитання класиків філософії діалогу, зокрема М. Бубера як її фундатора.

**Д. О. Дячук, курсантка, ІКВС, Київ**  
102vzvod@ukr.net

## **ЗЛОЧИННІСТЬ ЯК ПРОДУКТ СОЦІАЛЬНОЇ НЕРІВНОСТІ**

Історія людства засвідчила, що його розвиток завжди супроводжувався неперервним процесом соціальної диференціації на протилежні полюси різних соціальних прошарків і груп по вертикалі. Жодне суспільство, жодна цивілізація не обійшлися без різкого протистояння таких полярностей, що відбивалися на особливостях соціального устрою та суспільних відносин.

Сучасне суспільство досить яскраво демонструє різні грані соціальної диференціації, що залишає свій відбиток на різних соціальних процесах і явищах. Тут можна помічати як позитивні, так і негативні сторони такого соціального феномену. З одного боку, в сучасній соціальній стратифікації немає архаїчних тенденцій до закостенілості. В ній наявна можливість соціальної мобільності, а це, відповідно, відкриває перед кожною активною, здібною, освіченою, вольовою людиною зайняти свою нішу у вищому соціальному прошарку. З іншого боку, соціальна диференціація суспільства має і свої негативні сторони.

Предметом актуального дослідження є злочинність як продукт соціальної нерівності. Така негативна сторона соціальної диференціації не є актуальною лише сьогодні.

В рабовласницьких державах, коли соціальна стратифікація була представлена вищим панівним соціальним прошарком рабовласників і нижчим – рабами, а їхні відносини будувалися на мірі залучення кийка до управління одних іншими, не можна собі уявити позитивний відбиток цієї ситуації на формування психіки особистості. Не може людина, до якої застосовується сила, мати внутрішній спокій, бути позбавлена жаги помсти, агресії.

Особливий консервативний образ соціальної стратифікації продемонструвала кастова система давньоіндійського суспільства, яка підтримувалася панівною релігійною системою індуїзму. Якщо брати до уваги, що каста являє собою замкнуту спільноту людей, зв'язану між собою походженням і відповідним правовим статусом, набутим в спадок, то сучасній людині, вихованій на демократичних цінностях, важко собі уявити відчуття тих, хто долею був "прикутий" до свого соціального статусу внизу "соціальної драбини".

Також можна згадати пізнішу історію – Київську Русь. Соціальна диференціація була більш складнішою. В ці часи суспільство було представлено такими соціальними станами, як князі, дворяни, міщани, селяни, духовенство тощо. Відповідно, система соціальних відносин ще більше поскладнювалася. І залежність тих, хто представляв нижчий прошарок, переживалася з надзвичайно болісною силою.

Людині завжди важливо почуватися впевненою в собі, для того, щоб рухатися, досягати чогось більшого. Мова йде про відчуття перспектив. І рух до них буде породжувати злагоду всередині себе, направляти свої дії на добро та позитив. Якщо людина відчуває дефіцит таких відчуттів, це породжує зло, наслідком чого може стати тяга до злочину.

Проблему злочину як результату соціальної нерівності неодноразово піднімали класики української літератури. Яскравим прикладом такого може стати психологічний роман Панаса Мирного "Хіба ревуть воли, як ясла повні?", де письменник продемонстрував на прикладах долі своїх героїв реальні наслідки соціальної нерівності. Адже, саме важке дитинство головного героя в майбутньому призвело до пияцтва, зневаги та зневіри до людей, наслідком чого став злочин (вбивство безневинних людей). Дитинство байстрюка, отроцтво наймита, відсудження землі, лихе товариство, поразка в земській боротьбі проти пана – ось цілий набір подій, які породили соціально-деморалізовану особистість – злочинця [Мирний Панас. Хіба ревуть воли як ясла повні // Мирний Панас. Зібрання творів у семи томах. – К. : Наукова думка, 1968–1971].

Таку ж проблему піднімали й інші українські письменники, зокрема Іван Котляревський у "Наталці Полтавці", у багатьох своїх творах Тарас Григорович Шевченко, зокрема в "Назар Стодоля", Ольга Кобилянська в творі "Земля" та інші.

Неодноразово науковці досліджували цю проблему, яка породжує багато інших. І за статистичними даними, однією з головних проблем, які постали перед людьми стало різке розшарування суспільства на багатих і бідних, та постійна боротьба за поліпшення матеріального стану та набуття більш високого соціального статусу. Власне, такі тенденції простежуються у переважній більшості країн, але на тлі високого життєвого рівня пересічних громадян Західної Європи та Північної Америки ця проблема не стоїть так гостро, як у пострадянських країнах, і в Україні зокрема. Саме розшарування на бідних і багатих призводить до злочинності.

Давайте згадаймо одного з найвідоміших радянських серійних вбивць Андрія Чикатила. Є відомості про те, що всі витоки злочину починаються з дитинства. Під час Другої світової війни один із німців на очах малого Чикатила зґвалтував матір. І вже в зрілому віці він почав свою злочинну діяльність зі зґвалтування 9-річної дівчини. Психологічна травма в ранньому дитинстві призвела до масштабних проблем у майбутньому.

За соціальним опитуванням, люди віднесли такі категорії, через які відбуваються злочини: безробіття (55 %), зростання цін (45 %), низький рівень заробітної плати (42 %), загальне зниження рівня життя (37 %), зубожіння

населення (31 %), а також недостатній розвиток культурно-масових заходів, основ елементарного виховання, дитячі образи на суспільство.

Тож, з одного боку, є очевидним, що соціальна нерівність – це апіорі даний стан суспільства. Адже завжди буде поляризація суспільства на різні соціальні прошарки, адже кожен має чи навіть може набути різний доступ до соціальних благ, матеріального достатку, влади. І як ми б не хотіли, цю проблему неможливо викоренити так, як ця проблема появилась з людством і з людством вона зникне. А проблема полягає в тому, що соціальна нерівність породжує злочинність.

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

### **БУТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ ЯК УМОВА СОЦІАЛІЗАЦІЇ ТА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СПІЛЬНОТ**

Соціально-філософська концептуалізації соціальної пам'яті надає можливості легітимізації претензій певних соціальних спільнот і груп на власну соціальну ідентичність. Умови розвитку сучасного суспільства, зокрема процеси інформатизації, виникнення нового соціального простору, змушують розглянути проблему соціальної пам'яті, яка постає складним соціокультурним феноменом, всебічно і по-новому.

З одного боку, соціальна пам'ять утілює в собі характерні риси історичної і соціальної реальності, а з іншого, пам'ять виступає зрізом історичного процесу в той чи інший період часу, що зберігає взаємозв'язок між її складовими. Соціальну пам'ять неможна лише зводити до індивідуальних спогадів, оскільки, будучи складним процесом, вона відтворює минуле в актуальному сьогоденні. Соціальна пам'ять здатна включити до свого змісту те, що є, і те, що тільки буде, але має статус буття тут і зараз. Тобто вона прагне не точної передачі минулого, а досягнення ціннісно-смыслового консенсусу. Проблеми пам'яті, як неодноразово намагався обґрунтувати Бергсон, – полягають зовсім не в поверненні до минулого, а навпаки, в пересуванні минулого до сьогодення. Більш того, пам'ять стискає в єдиній інтуїції час. Тому, зауважує філософ, "формула пам'яті" звучить як "синтез минулого і сьогодення в перспективі майбутнього".

Говорячи про особливості соціальної пам'яті, В. Колеватов зазначає, що це, перш за все, функціонування засобів збереження соціально важливої інформації, без якої неможливе існування колективів, соціальних груп і суспільства в цілому. "Вона має яскраво виражений інтегративний характер. Соціальна пам'ять характеризується як накопичена в ході культурно-історичного розвитку інформація, зафіксована в результатах практичної і пізнавальної діяльності, що передається з покоління в покоління за допомогою соціокультурних засобів і є основою індивідуального і суспільного пізнання" [Колеватов В. А. Социальная память и познание. – М. : Мысль, 1984. – С. 54].



Більшість дослідників дотримуються думки про те, що соціальна пам'ять в жодному разі не є пасивною системою чи утворенням, яке просто фіксує ту чи іншу інформацію, а виступає в якості ідеологічного конструкту, який має на меті легітимізувати претензії соціальних груп на власну соціальну ідентичність, вона виступає однією з умов соціалізації людини, основою існування і життєздатності суспільства, а також важливим зв'язком минулого із сучасним. Соціальну пам'ять, на думку В. Колеватова, варто визначити як механізм відбору, кодування, трансляції й збереження знання, де збереження інформації має сенс тільки тоді, коли її можна використати. Якщо інформація є недоступною для використання, тоді зберігати її нерозумно і просто неможливо.

Виступаючи різновидом соціального буття, вона розглядається і як знакова система, яка здатна зберігати і надавати знакову інформацію, на що вказував Ю. М. Лотман.

Говорячи про особливості соціальної пам'яті, потрібно звернути увагу на те, що вона відображає стан стабільності і мінливості в суспільстві, сприяє спадковості і зв'язку поколінь.

Існування певної репрезентації минулого виявляється можливим тільки через зацікавленість тієї або іншої соціальної групи в продовженні свого існування в історичній ретроспективі. А кожна соціальна група оперує своїми критеріями для визначення і запам'ятовування важливих фактів. Соціальні рамки різних соціальних груп, як правило, не співпадають, саме тому кожна група формує свій образ минулого, який покликаний забезпечити чітку самоідентифікацію будь-якого індивіду, що належить до певної спільноти.

Отже, можна зазначити, що соціальна пам'ять є реальною умовою самоідентифікації соціальної спільноти. Вона не просто зберігає традиції, навички тощо, але й активно здійснює відбір інформації залежно від ступеня її необхідності для розвитку спільноти, зберігаючи, в першу чергу, безцінний досвід попередніх поколінь. Буття соціальної пам'яті, яке зберігає і транслює зміст ціннісно-смыслового світу епохи, дозволяє людині і людству в цілому, ідентифікуючи своє актуальне буття з буттям минулих поколінь, залишатися і відчувати себе унікальним явищем.

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

## **ТЕЛЕВІЗІЙНИЙ ОБРАЗ ЯК ТЕХНОЛОГІЯ ВПЛИВУ НА ПУБЛІКУ**

Як телебачення впливає на формування соціо-політичної і культурної свідомості глядачів? Хто стає героєм і ворогом в екранній площині телевізора? Яка доля аудиторії телевізійних програм?

Відповіді на ці запитання є особливо актуальними в наш час, час коли телебачення стало чи не основним засобом, способом проведення вільного часу; час інформаційної війни, основні потужності якої спрямо-

вані саме на телепростір. Тож спробуємо з'ясувати саму суть телебачення як явища повсякденної реальності і потужного механізму перетворення людської свідомості.

Перш за все потрібно дати визначення і знайти площину дії телебачення, так Маршалл Маклюєн дає визначення телебаченню як холодно-го засобу комунікації. Він поділяє всі засоби масової комунікації на холодні та гарячі, в залежності від принципу "високої визначеності", або іншими словами – наповненості даними. Холодні засоби комунікації, на відміну від гарячих, залишають аудиторії більше простору для участі. [Маклюєн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева. – М., 2003. – С. 7]. Такими холодними засобами комунікації, крім телебачення, є ще комікс, телефон, мова, оскільки вони володіють низькою визначеністю, аудиторії передається дуже мало, і дуже багато чого доводиться додумувати, на відміну від таких гарячих засобів комунікації як радіо, кіно, фотографія.

В статті Едіт Ефрон "TV Guide" телебачення, в силу нездатності працювати із гарячими проблемами і різко визначеними спірними темами, було названо "Сором'язливим гігантом". Ефрон писала: "не дивлячись на офіційну свободу від цензури, мовчання, нав'язане самим собі, робить документальні програми в сітці телебачення майже безмовними відносно багатьох злободенних проблем".

Надзвичайно висока ступінь участі аудиторії в телевізійному засобі комунікації пояснює його нездатність працювати з гарячими запитаннями. За словами Говарда К. Сміта: "мовні мережі задоволені, якщо ви вступаєте в спір у країні, віддаленій звідси на 14000 миль. Вони не бажать реального спору, реальної незгоди вдома" [Там же. – С. 157].

Хто ж є героєм телебачення? Успіх будь-якого телевізійного виконавця залежить від його уміння досягти невизначеного стилю презентації, адже телебачення – це такий засіб комунікації, який відхиляє різко визначену особистість і надає перевагу представленню процесів, а не продуктів. Крім того кожний, чия зовнішність відкрито декларує його роль і статус в житті, не підходить для телебачення. Кожний, хто виглядає так, ніби він міг би одночасно бути і учителем, і лікарем, і бізнесменом, і взагалі ким завгодно, підходить для телебачення.

В мистецтві телевізійного актора потрібно вміти імпровізувати і прикрашати кожну фразу і кожен вербальний резонанс деталями жести і пози, які підтримують ту інтимність в відношеннях із глядачем, яка на масивному кіноекрані чи на сцені є неможливою.

Особливий характер телевізійного образу пов'язаний з особистістю актора, і викликає такі реакції, як нездатність глядачів впізнавати в реальному житті цю людину. Фанатичні прихильники телебачення хотіли б бачити свою зірку в ролі навіть у справжньому реальному житті. Роль телезірки здається більш чарівною, ніж її особисте життя.

Оскільки низька визначеність телебачення гарантується високою ступінню залучення аудиторії, то найбільш ефективними є телевізійні програми у яких який-небудь процес потребує завершення з боку аудиторії.

Сама аудиторія бере участь у внутрішньому житті телевізійного актора. З появою телебачення сам глядач стає екраном. Телевізійний образ потребує, щоб ми кожної миті заповнювали пустоти в сітці чуттєвою участю, яка є в основі своїй кінетичною і тактильною, де тактильність – взаємодія почуттів, а не обособлений контакт шкіри з об'єктом.

Телевізійний образ, втримуючи в собі пристрасть до глибокого залучення в кожний аспект досвіду, створює одержимість фізичним благополуччям. Неочікувана поява телевізійного медика і лікарняної палати в програмі, що знаходиться в супереччі з вестерном, є цілковито природною.

Глядач піддається зомбуванню світовими імпульсами, це зомбування нашпиговує "оболонку його душі душевно-підсвідомими обережними натяками" [Там же. – С. 163].

Телебачення ісрархізує візуальне почуття, таким чином розмиваючи велику візуальну структуру абстрактної індивідуальної людини. Вплив телебачення – це антиіндивідуальний вплив. Не розуміння, а саме переживання впливає на поведінку, особливо в колективних матеріях засобів і технологій, де індивід не усвідомлює того впливу, яке вони на нього роблять.

Психічні і соціальні наслідки викликані засобами комунікації, і зокрема телебаченням, ілюструє цитата Маршалла Маклюєна: "Ми надто схильні робити технологічні інструменти цапами-відбувайлами за гріхи тих, хто ними маніпулює. Продукти сучасної науки самі по собі ні хороші, ні погані; їхня цінність визначається тим, як вони використовуються. Якщо телевізійний екран обстрілює потрібними боеприпасами потрібних людей, то він хороший" [Там же. – С. 165].

При порівнянні телебачення і радіо виявляється основна різниця в ефектах впливу даних засобів комунікації, якщо радіо – це засіб комунікації для безумства, воно є основним засобом "підігрівання" аудиторії, то телебачення навпаки "охолоджує" глядачів, надаючи можливість прямого залучення в прийняття тих чи інших вирішальних політичних рішень.

Ще одним наслідком дії телебачення є зміни в сприйнятті простору і особистих відносин. Так з'явилося нове сприйняття танцю, пластичних мистецтв і архітектури, виріс попит на маленький автомобіль, книгу в паперовій обкладинці, скульптурні зачіски і фасонні ефекти в одязі...

Отже, телебачення належить до холодних засобів комунікації, яким властива низька наповненість фактами, інформацією, і тому домінантним стає активне залучення аудиторії до даного способу масової комунікації, участь аудиторії у ньому. Телебачення як холодний засіб комунікації неспроможне адекватно реагувати на щоденні реальні проблеми суспільства. Герой телепростору – це розмита, невизначена особистість, що здатна підтримувати інтимність з аудиторією і є невпізнаною в реальному житті. Ворогами телеекрану стають всі ті "цапи-відбувайла" проти кого спрямований суспільний механізм. Вплив телебачення на глядачів характеризує ефект екранної аудиторії, коли глядачі не просто беруть участь в тих чи інших телепрограмах, а живуть ними, що зумовлено високим впливом візуалізації в телепросторі.

**СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ПОНЯТТЯ "РАЦІОНАЛЬНОГО"**  
**(в контексті комунікативної філософії Юргена Габермаса)**

Одним із найголовніших понять у філософії Юргена Габермаса є поняття раціональності та раціонального. Саме це поняття дозволяє прослідкувати єдність та водночас розвиток теорії Габермаса

Схематично можемо описати синтез дисциплін у теорії Габермаса таким чином:

1) антропологія – розуміння людини як раціональної істоти, що керується у своїй діяльності трьома інтересами – інструментальним, комунікативним та емансипативним;

2) етика саморозуміння – теорія про те, що кожна людина має певне прагнення до самореалізації, що кориниться в емансипативному інтересі;

3) моральна теорія як теорія про взаємодію між особами, що прагнуть вийти на більш високий рівень етичного саморозуміння;

4) суспільна теорія як вчення про норми та особливості взаємодії індивідів у суспільстві.

Отож, уся філософія Габермаса постає як зв'язна система, де одна частина відсилає до іншої. Розвиток філософії Габермаса можна прояснити як акцентування на кожному із цих елементів. Так, наприклад, розуміння габермасової антропології є необхідним для того, щоб зрозуміти засновки суспільної теорії, тоді як етика саморозуміння та вчення про інтереси іманентно пов'язані із розмислами про моральні засади суспільного буття.

У "Теорії комунікативної дії" Габермас чи не вперше розкриває своє розуміння поняття "раціонального". Хоча звертається до нього набагато раніше, вже в ранній роботі "Пізнання та інтерес". Габермас розуміє раціональність як одну з основних рис людини в поводженні із іншими та із самим собою. Ми можемо оцінювати раціональність людської поведінки серед її друзів, знайомих, колег, конкурентів. У всіх цих випадках йдеться про різний рівень раціональності, який, втім, може оцінюватися за схожими критеріями. Раціональними можуть бути як судження, так і дії. В залежності від спрямування дії чи мовленнєвого акту Габермас розрізняє інструментальну та комунікативну дії. Інструментальна спрямована на досягнення успіху, тоді як комунікативна – консенсусу. Тут ми не будемо детально зупинятись на особливостях їх розмежування, оскільки в сфері політики можна зустріти обидві ці дії.

Щодо раціональності як дій, так і мовленнєвих актів можна виокремити такі основні риси:

1) відношення до фактів (Tatsachenbezug) / здатність бути обґрунтованими (Begründungsfähigkeit);

2) домагання значущості (Geltungsanspruch) / здатність бути критикованими (kritisierbarkeit);

3) твердження чи дії можуть бути помилковими (Fehlbarkeit) / раціональні дії можуть бути покращеними (Verbesserung)

4) раціональність має відношення до саморозуміння та процесу самоінтерпретації.

Схематично описавши елементи раціонального, прояснимо їх взаємозв'язки. По-перше, йдеться про те, що раціональні дії чи вислови завжди мають певне відношення до фактів, на основі цього відношення вони можуть бути більш чи менш обґрунтованими.

По-друге, йдеться про те, що ті вислови, які в певний спосіб відносяться до фактичності світу претендують на значущість. Так, за словами самого Габермаса: "Знання, яке втілюється в нормативно регульованих діях або експресивних висловлюваннях, втім вказує не на існуючий стан речей, а на зобов'язуючу дію норм та суб'єктивне переживання, яке виражається". Йдеться про те, що будь-який вислів завдяки нормам є до певної міри домаганням значущості та може на цій підставі бути критикованим.

По-третє, речення чи дії можуть бути помилковими та, зважаючи на їхню чутливість до критики, мають здатність покращуватись. Для Габермаса принциповим є саме той момент, що критика має продуктивний характер. Як філософ, що вийшов із кола неомарксистів, Габермас наголошує на конструктивній ролі критики як для індивіда, так і суспільства в цілому.

Як уже було побіжно зазначено, раціональним є не лише відношення між особою та зовнішнім світом, а передусім, відношення особи із самою собою. Людина може приховувати від своїх суперників істинні наміри, проте вона залишиться раціональною. Тоді як людина, що приховує від себе свої бажання та цілі, не може діяти раціонально. "Раціональною ми назвемо саме ту людину, навіть зробивши тут особливий наголос, яка здатна звільнитись від ілюзій, при чому не від ілюзій, що виникли внаслідок помилки (стану речей), а від самообману (стосовно власних переживань)". Раціональність розуміється Габермасом передусім як раціональність та відповідальність стосовно себе та своєї власної долі. Йдеться про мужність бути самим собою, рефлексивно прийняти історію свого життя та нести за нього відповідальність.

Тут важливо звернутися до понять "політичне" та "демократичне". Обидва ці поняття вказують на концепт автономії людини як такої, що здатна самостійно ухвалювати рішення та брати за них відповідальність. В межах філософії Габермаса це означає, що в основі будь-якого політичного об'єднання громадян – свободний індивід, який прагне реалізувати емансипативний інтерес дискурсивними засобами саморефлексії. В цьому сенсі, по-перше, демократична теорія не є просто державним устроєм, а є особливим способом розуміння об'єднання вільних та автономних суб'єктів. По-друге, з огляду на це, теорія демократії має бути побудована саме як дискурсивна теорія демократії. В ній повинен братися до уваги емансипативний потенціал дискурсу та обговорення (як момент взаємодії різноманітних дискурсів).

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

## **ПОСТІНДУСТРІАЛЬНЕ РАБСТВО В КОНТЕКСТІ КРИТИЧНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ**

Як відомо, однією із традиційних моделей поневолення суспільством людського ресурсу, поруч з кріпацтвом та найманою працею, було рабство. За класичним, відтак античними розумінням рабства воно є цілком природнім явищем. Раб постає власністю господаря, на кшталт неодухотвореним знаряддям виробництва. Оскільки він використовується як робоча сила і має "речовий" характер, то всі продукти рабської праці стають власністю власника на "засоби виробництва".

Майже всі економічні відносини, зокрема розподіл приватної власності, зростання товарних зв'язків тощо, а також створення сприятливих умов для політичної діяльності і культурного життя основної маси громадян в античному суспільстві здійснювалися на засадах рабовласництва. Відтак, рабовласницькі відносини характеризувалися передусім глибоким впровадженням рабства у всі сфери виробництва, як в сільській місцевості (в рабовласницьких маєтках і навіть в ряді селянських господарств), так і в міських майстернях і на будівництвах. Всі вони були означені раціональною організацією рабської праці і високим ступенем експлуатації рабів.

Якщо доіндустріальний спосіб виробництва переважно базувався на фізичній праці, то з настанням індустріальної формації сформується потужний клас промислових підприємців та фабричний пролетаріат. Постіндустріальна фаза докорінним чином трансформує як усталену соціальну структуру попередніх формацій, так і сам спосіб виробництва. Панівні соціальні позиції промислових буржуазії та пролетаріату будуть витіснені так названим "сервісним" класом професійних службовців, які послугуються широким арсеналом сучасних технологій. Йдеться про фахівців комп'ютерної техніки, спеціалістів по експлуатації медичного обладнання, менеджерів вищої ланки і т. п., задіяних у виробництві послуг та інформації. Більше того, завдяки інформаційній революції у суспільствах сучасного типу власники на засоби виробництва починають втрачати абсолютний контроль над ними, особливо в інформаційній галузі.

Приватна власність завжди відображає залежність людини від економічної системи, оскільки існує як елемент ринкового господарства за умов відчуженості робітника від засобів виробництва. В постіндустріальній же системі економічних відносин інститут приватної власності робить людину окремим учасником суспільного виробництва, тобто, її становище її тут зумовлене тим, наскільки вона самореалізується і наскільки продукти її діяльності чи послуги мають попит і є затребувані іншими членами суспільства. Протистояння між капіталістом і найманим працівником як власником на засоби виробництва та робочої сили субститується взаємодією

між працівниками, які здатні самостійно розвивати власне виробництво, працюють на засадах взаємовигідного партнерства. Така ситуація призводить до гідної матеріальної винагороди, а підвищення матеріального рівня життя постає потенційним стимулом до нової мотиваційної системи, оскільки інтелектуальні здібності людини та її освіченість значною мірою визначають як рівень її доходів, так і соціальний статус.

Разом із тим, постсучасна економічна система тяжіє над суб'єктом виробничого процесу у такий спосіб, що вона повністю панує над ним, поглинаючи як його працю, так і дозвілля. По суті сучасна людина перетворюється на її раба у всіх можливих сенсах. При чому, тотальна влада "капіталу" над учасниками виробничого процесу зумовлена його бажанням до максимального прибутку та ефективного самовідтворення. Як слушно з цього приводу зауважив Бодрійяр: "Насправді ж і праця, і зарплата, і влада, і революція повинні бути переосмислені навпаки: праця не є експлуатацією, а дарується капіталом; зарплату не завойовують, а теж отримують в дар; служить вона не для покупки робочої сили, а для спокутування влади капіталу; повільна смерть від праці є не пасивне страждання, а відчайдушний виклик одностороннього дару праці з боку капіталу, єдиний ефективний відсіч капіталу в тому, щоб віддати йому дароване, а це символічно можливо тільки через смерть" [*Бодрійяр Ж. Символический обмен и смерть.* – М. : Добросвет, 2000. – С. 107].

Таким чином, за умов постсучасного виробництва, людина потрапляє в стан специфічного рабства. Більше того, сучасне суспільство не позбулося і проявів рабства в його класичному розумінні (коли рабів можна купити та продати, розпоряджатися їхнім життям як завгодно, коли мотивацією до праці є система мінімальних заохочень чи покарань та майже нічим не обмежена влада власника і т. п.). Однак, на сьогодні феномен рабства має не лише економічне, а й глибоко психологічне підґрунтя, тобто символізує "лібідінальне" прагнення однієї особи до абсолютної влади над іншим чи іншими. До того ж, у постіндустріальному суспільстві рабство набуває надособистісного характеру, коли людина перетворюється на "раба речей", аніж на контрагента.

Сучасна система виробництва та споживання нав'язує людині масу основних та "штучних" потреб, які спонукають її до невинновданого марнотратства. Як стверджують представники критичної соціальної теорії сучасне марнотратство виконує "функцію 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]. Відтак, ми маємо масу різноманітних потреб, які досить часто не відображають міру наших реальних потреб, тобто виступають як хибні. Як зазначає Г. Маркузе: "їх задоволення може приносити значну насолоду індивіду, але це не те щастя, яке потрібно оберігати і захищати, оскільки воно приховує розвиток здатності розпізнавати слабкість цілого і віднаходити шляхи його лікування. Як результат – ейфорія в умовах нещастя. Більшість

переважних потреб (розслаблятися, розважатися, споживати і поводити себе відповідно до рекламних візців, любити і ненавидіти те, що люблять і ненавидять інші) належать до категорії хибних потреб" [Маркузе Г. Одномерный человек. – М. : REFL-book, 1994. – С. 6].

Постіндустріальне рабство перетворює людину на специфічну форму товару на ринку праці, позбавляючи її права вибору і є доволі різноплановим за своїм змістом. Хоча й існують нормативні документи, які забороняють рабство у його класичному розумінні (конвенція "Про рабство"), тим не менш воно має місце, поряд із його новітніми формами. Рабство було і залишається економічним феноменом, наслідком існування непримиримого класового антагонізму між соціальними втратами, детермінованим доданою вартістю, дивергенцією між потоком капіталу та потоком праці, потоками фінансування та прибутками тощо. Воно розквітає у всіх можливих формах, деякі з яких, на перший погляд, є невідчутними і певною мірою, навіть приносять задоволення від "поневолення" як виробництвом, так і споживанням. Як стверджують критично налаштовані автори, свою справжню сутність воно відкриває згодом, коли "поневолений" усвідомить, що його бездоганим чином ввели в оману.

**Д. М. Зусько, курсант, ІКВС, Київ**  
*darina.zusko3@mail.ru*

## **ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ ТА ЗАБУТТЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Все частіше у нашому сучасному світі підіймається питання про історичну пам'ять та забуття минулого. Ми волею неволею стаємо свідками забуття важливих та визначних подій державності, та навпаки, ми є тими, в чий пам'яті карбується слід минулого, того самого величного та незабутого. На жаль, на сьогодні про пам'ять говорять лише у позитивному контексті, тим самим забуванню надають лише негативне значення. Ніби то, забувати – означає бути зрадником минулого, невдячним підданим сучасного, а пам'ятати – розважливо міркувати над минулим, поважати пройдені події. Тема політики пам'яті та забування є досить актуальною на даний час, хоча б зважаючи на те, що регіональні ідентичності в Україні формуються під значним впливом різноспрямованих політичних інтересів, і існують разом з відмінностями і завдяки – а не всупереч ним.

Історична пам'ять, здатна об'єднувати суспільство, пропонувати прийнятну для нього систему міфів і символів. Останні виступають у ролі опори національної самосвідомості і маркерів самоідентифікації. Втрата історичної пам'яті або її значна деформація здатна зміщувати сутяльні орієнтири, породжувати масовий песимізм.

Багато вчених цікавилися політикою пам'яті та забуттям минулого. Одні з них визначали, що якщо розбиратись у минулому суспільства, історичних подіях та постатях, то можна певною мірою зіпсувати істинний матеріал і тим самим вносити власні корективи в історію нації. Інші



ж історики вважали, що знання минуло – це шлях до майбутнього, його ствердження та удосконалення.

Наприклад, такі науковці як П. Ситник та А. Дербак стверджують, що історична пам'ять відіграє особливу роль у формуванні національної самосвідомості. Бона вона не лише фіксує величезну кількість подій, а й синтезує, сплітає їх у єдине цілісне мереживо національної історії, де кожен факт, подія займає свою ціннісну нішу. Відбувається своєрідне сортування надбаного досвіду на позитивний, що належить засвоювати і примножувати, і негативний, який слугує застереженням. За цієї умови історична пам'ять виступає не німим свідком минулого, а "живим збудником людської волі" й водночас дороговказом, орієнтиром доцільної активності. Вважається, що актуалізована історична пам'ять, по суті, є основою для історичної свідомості тієї чи іншої спільноти.

На противагу цим поглядам, розглянемо точку зору В. Карлова. Він вважає, що історична пам'ять є соціокультурним феноменом, стрижнем, на якому формується мова, культура, духовність нації, її національна свідомість. Історична пам'ять – це ті фундаментальні історичні цінності, які є консолідуючим чинником націєтворення. Історична пам'ять, зберігаючи кожну сторінку життя, боротьби народу за соціальні, політичні і національні права на всіх етапах його розвитку, виступає надійним фундаментом, на якому успішно формується національна самосвідомість.

Поряд із збереженням у суспільній свідомості певних подій варто розглянути феномен забуття історичних фактів. Ми знаємо своє минуле, проте не переживаємо його в безпосередній причетності. Така історична свідомість є результатом забуття як ключового чинника поєднання людини і цивілізації в єдине ціле.

З погляду на це все створюється парадоксальна ситуація: з однієї сторони – це відмова від усіх традицій та нагадувань минулого, а з іншої – прагнення дослідити різноманітні традиції шляхом пізнання минулого. Людина розривається на дві частини оскільки прагне стати тим, ким вже не є шляхом пізнання та складання як пазлу минулого. У цій ситуації пам'ять виступає своєрідним містком між минулим і теперішнім, вона виступає постійним нагадуванням про забуття минулого [Бондаревська І. Пам'ятати і забувати. Есе про політику пам'яті / І. Бондаревська // Філософська думка. – 2014. – № 6. – С. 54–59].

Проте, дивлячись на сучасний технічний прогрес, сучасну інформаційну глобалізацію, пам'ять, як елемент минулої культури та букету традицій перетворюється на безлику інформацію, яку можна скопіювати, переписувати, переписати або видалити. Ніхто не може це контролювати, оскільки кожен з суспільства може внести свої корективи зі своїх джерел минулого.

Глобальною проблемою політики пам'яті та забуття у сучасному світі є її маніпуляція з політичною метою. У суспільстві можна спровокувати кризу історичної пам'яті, тим самим це потягне за собою докорінні зміни, а саме формування нового типу історичної свідомості. На-

слідком цього стане зміна історичної пам'яті та ментальних форм її збереження [Коник А. "Історична пам'ять" та "політика пам'яті" в епоху медіа культури / А. Коник // Вісн. Львів. ун-ту. Серія журн. – 2009. – Вип. 32. – С. 158–162].

Тож, політика пам'яті – це процес вибудовування співзвучних настроям епохи (і певних політичних сил) образів минулого. Саме у цій інформаційно-символічній сфері відбувається "битва за минуле" із гострим зіткненням інтересів різних суспільних верств і політичних акторів. Певним чином змодельоване минуле є цінним символічним ресурсом і має власний мобілізаційний потенціал, а його інтерпретації у поляризованих соціумах набирають силу ідеологічної зброї. Водночас вони здатні виконувати і функції соціального захисту, мінімізувати травмуючий вплив сучасних реалій.

***Linus Jokubaitis, Vilnius University***

### **CARL SCHMITT: POLITICAL ROMANTICISM AND PHILOSOPHY**

In *Politische Romantik* (1919) Carl Schmitt presents a very original and polemical analysis of the political and philosophic dimensions of Romanticism. His analysis of the Romantic movement begins with the philosophical revolution initiated by Renes Descartes. According to Schmitt, the popular opinion that Romanticism was a movement that opposed the rationalism of the eighteenth century needs to be made more precise. For the purpose of clarification Schmitt distinguishes four types of reaction against modern rationalism: 1) philosophical, 2) religious, 3) traditionalistic, 4) aesthetic – emotional. He argues that Romanticism is not a philosophical, religious-mystical or traditionalistic revolt against rationalism. The essential character of Romanticism is that it is an aesthetic and emotional reaction against the abstract rationalism.

Schmitt proposes a definition of romanticism. According to him, romanticism can be described as "subjectified occasionalism", because the romantic subject treats the whole world as an occasion to express his unlimited productivity. Occasional relationship with reality is essential to Romanticism. Schmitt sees Romanticism as a radical secularization of the traditional occasionalistic philosophy: "instead of God, however, the romantic subject occupies the central position and makes the world and everything that occurs in it into a mere occasion" (Schmitt 1991, 18). The aesthetic, ironic and occasionalistic nature of the romantic and his lack of integrity and consistency makes him unsuitable for philosophy and politics.

Schmitt argues that Romantics did not develop any original philosophical ideas, he denies that they were responsible for the rise of national sentiment and makes it clear that it would be absurd to think that romantics were the founders of objective historical thought. A person who is a romantic lacks the thoroughness and concentration which is indispensable in any intellectual

endeavour. "Subjectified occasionalism" inevitably leads to the absolutization of art and aesthetics. Romantics look at political, social and religious problems from the aesthetic perspective. This standpoint is productive in the sphere of art, but it is completely sterile in the political domain.

Schmitt argues that romantics did not develop any new political ideas, he shows that they were also unimportant political actors. Schmitt denies the popular opinion, according to which, romantics were rebellious individuals who refused to compromise. He shows that the majority of romantics were willing to sell their talents to the highest bidders and were conformists and political opportunists. Ironic aestheticism and occasionalistic attitude is not revolutionary in the political domain – "everything that is romantic is at the disposal of other energies that are unromantic" (Schmitt 1991, 162).

Schmitt draws a sharp contrast between the romantic conception of politics and the counterrevolutionary (legitimist) conception, which is represented by influential statesmen and philosophers – Joseph de Maistre, Edmund Burke and Louis de Bonald. He shows that it would be a huge mistake to consider these eminent politicians and thinkers as political romantics. Despite his convincing arguments, today these three reactionary individuals are often labeled as romantics.

Schmitt's analysis of political romanticism presents an alternative perspective on the Romantic movement. It forces us to rethink the importance of the Romantic movement on modern politics. It might be argued that Schmitt's antiaesthetic position made him blind to the fact that art can play an important role in political struggles. The majority of romantics may have been politically passive aesthetes, but their art inspired many active politicians. Moreover, Schmitt's conception of political romanticism is limited to the Western Europe. It can be argued that in Central and Eastern Europe the Romantic movement was much more political and revolutionary than the one in Germany and France.

***А. М. Іваненко, зав. лаб.,  
П-ХДПУ ім. Г. С. Сковороди, Переяслав-Хмельницький  
ivanenko-a2013@yandex.ua***

## **ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**

Реальний процес глобалізації, з одного боку, та його теоретико-концептуальне осмислення – з іншого знаходяться в певній контроверзі. Викликано це, насамперед, тією обставиною, що об'єктивація глобальних явищ має місце як на різних рівнях, так і напрямках організації світового суспільства, а також тим, що чимало суб'єктів міжнародної спільноти (політичної, культурної, релігійної, фінансово-економічної тощо) не включені або не бажають включитися в глобальну суперсистему. Такі суб'єкти постають своєрідними екстраглобальними ізолятами, яким притаманна, як правило, нейтральна або навіть агресивна позиція щодо глобалізаційних постулатів.

Глобалізація нині є об'єктивною реальністю всесвітньо-історичного процесу. Водночас у сучасному мультикультурному та внутрішньосуперечному світі вона аж ніяк не може і не повинна сприйматися й інтерпретуватися як лінійний процес, оскільки має виразні риси хвилеподібності та нерівномірності розвитку, з глибокими та різноманітними проблемними ситуаціями, а також із різновекторністю та аксіологічною нерівноцінністю різних шляхів і напрямків глобалізаційних процесів.

У духовно-практичному вимірі глобалізм бачиться як змагання і протистояння двох ідентичностей – універсальної, з одного боку, і конкретної етнокультурної – з іншого. У випадку з окремою людиною це проступає як внутрішня колізія двох начал, наслідком якої може стати руйнування душі самої людини, з її непередбачуваним, часто трагічним результатом.

Тому зовсім не випадковим є висновок польського політика К. Жигульського, який стверджував: "Несподіванкою для багатьох спостерігачів, схильних сприймати наслідки глобалізації лише позитивно, став зростаючий протягом останнього року у світі рух суспільного спротиву проти глобалізації та її представницьких установ. Глобалізація – це процес, що вигідний небагатьом, а загрожуючий більшості" [Жигульский К. Проблемы глобализации – интеллектуальный вызов XXI века / Казимир Жигульский // *Діалог цивілізацій: нові принципи організації світу.* – К. : МАУП, 2002. – С. 160]. Власне кажучи, глобалізм упирається в такий феномен, як особистий людський вимір: чи бути людині перетворювачем, "конструктом" світу, чи залишатися самодостатнім індивідом.

Категоріально-поняттєве оформлення феномена глобалізації розпочалося (у сучасному дефініційному визначенні) на початку 60-х років ХХ ст. Так, у середині 60-х років В. Мур вводить у науковий обіг поняття "глобальна соціологія" (1966 р.), практично одночасно М. Макклєн – термін "глобальне село" (1968 р.). Однак справжній розквіт пошуків у сфері теорії глобалізації припадає на 80–90-і роки ХХ ст. Праці А. Аппардурі, М. Аргера, У. Бека, О. Іанні, Р. Робертсона, Л. Склера, Б. Тернера, І. Валлерстайна, М. Уоттера, Ф. Фезерстоуна та інших дослідників засвідчили об'єктивну тенденцію розвитку глобалізаційних процесів, а саме: розуміння глобалізації як дискурсу й реалізації дебатів про сучасність і постсучасність у розумінні соціокультурних змін [Featherston M., Lash S. *Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction* // *Global Modernities* / ed. by M. Featherston, S. Lash, R. Robertson. – London, 1995. – P. 1]. Мова йде про констатацію того очевидного факту, що домінантного значення в соціокультурному розвитку людства почав набувати перехід традиційних форм соціальної організації (локальних культур, з їх диференціацією за статусом цивілізаційного значення та політичного впливу) до нової глобальної соціокультурної та політичної організації, з її тотальною взаємозалежністю, конфліктогенністю та синергетичністю.

Прикметним у цьому контексті є висновок Е. Гідденса щодо розуміння глобалізації як інтенсифікації "загальносвітових соціальних відносин,

які пов'язують окремі локальності таким чином, що локальні події спричиняються подіями, які відбуваються за багато миль від них, і навпаки" [Giddens A. Consequences of Modernity. — Standford, 1990. — P. 64]. Наслідком цього постає намагання глобальної суперсистеми обмежити, а то й ліквідувати автономність існування та реалізації локальних культур та держав з тим, щоб уключити їх існування у функціональні підвалини власного утвердження. Така стратегія здійснюється, насамперед, у чотирьох вимірах: світова економіка, у тому числі фінансовий сектор, система національних держав (із механізмами обмеження їхнього суверенітету), світовий військовий порядок (із правом силового втручання у внутрішні справи окремих держав) та міжнародний поділ праці (з контролем над розподілом прибутків і використанням дешевої робочої сили на користь "золотого мільярда").

Серед виключно важливих глобальних викликів сучасності можна назвати непередбачуваність результатів взаємовідносин, які складаються між різними цивілізаціями та їхніми важко сумісними соціально-гуманістичними цінностями, культурними традиціями, стилем мислення, способом життя тощо. Глобалізована дійсність вимагає звернути особливу увагу на аксіологічні та гуманістичні аспекти соціального пізнання. Адже процеси і явища, які відбуваються в глобалізаційній сфері не завжди можна відобразити лише за допомогою логіки понять, наприклад, такі соціальні феномени, як соціальна спільність, інтерес, потреба, влада, благо, ідеал, гуманізм тощо. На раціональному рівні формулюються загальні поняття, абстракції, принципи, закони, вибудовуються теоретичні моделі й концепції, за допомогою яких дається пояснення світу. Специфіка соціального пізнання головним чином полягає в тому, що суспільство й людина пізнаються, з одного боку, як частина природи, а з іншого — як результат діяльності самого суспільства й самої людини.

***В. Ф. Калуга, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ***  
*kalugav1@ukr.net*

### **ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ СУТІ ФЕНОМЕНІВ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ДОМІНАНТНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙНИХ СИСТЕМ**

Світосприйняттю та світобаченню сучасної людини в цілому притаманна фрагментарність, оскільки в дійсності людина переважно оперує неупорядкованою комбінацією вражень, переконань та припущень, набутих на основі доступу до різних джерел інформації, не особливо замислюючись в т. ч. над природою самих джерел. Зрештою, теоретично вирізняючи три найпотужніші пласти пізнавальної активності, а саме філософсько-науковий, міфологічно-релігійний та езотерично-містичний, в своїй діяльності, тим паче в повсякденному існуванні, людина не тільки не бачить за ними єдиного джерела, але й сутнісно насправді не роз-

різняє специфіку самих пластів, часто наважання ідентифікуючи ту чи іншу інформацію і зведене на її основі враження як наукові, філософські, міфологічні або ж містичні чи езотеричні. Останнє призводить до того, що людина не тільки не має хоча б чіткого стійкого враження про власну ідентичність та самоідентичність, але й постійно перебуває в стані екзистенціальної розгубленості, таким чином стаючи "жертвою" маніпулювання та зводячи своє сутнісне буття до статусу соціально-культурного продукту.

Згаданий процес формалізації людського буття знайшов своє певне відображення в трьох домінантних ракурсах бачення суті феноменів ідентичності і в його контексті самоідентичності, притаманних філософсько-науковому підходу до проблеми в його ретроспективному розвитку. При цьому феномени ідентичності та самоідентичності в цілому сприймаються як взаємопов'язані явища одного порядку, тобто самоідентичність трактується як похідна від ідентичності та визнається нічим іншим як самоактуалізована ідентичність або результат рефлексії. Як наслідок, уникає осмислення дійсне джерело внутрішнього конфлікту, притаманного цивілізований істоті. Останнє тягне за собою формування різноманітних вчень та теорій, котрі висувають власну версію причини згаданого конфлікту від протистояння душі та тіла, свідомого та підсвідомого до перетікання однієї екстрими екзистенції в іншу, зокрема абсурдності індивідуального буття людини в божественне покликання індивіда і навпаки.

Субстанціональний підхід до розуміння суті (само)ідентичності, очевидно, коріниться у витоках філософії. Зокрема, попри нібито певну примітивність у міркуваннях, притаманну досократикам, останні постали перед складним завданням звести глибоко суб'єктивний або суто приватний досвід буття, притаманний кожній людині до статусу інтерсуб'єктивного знання у відповідності до трансформації свідомості людини та розширення ролі соціуму і культури в її бутті. Задля цього відбувалася поступова об'єктивація абстрактного шляхом надання йому логічно вибудованих опису та визначень. Звичайно, цієї процедури зазнали також феномени ідентичності та самоідентичності, що в різних концепціях набули статусу різноманітних онтологічних першоелементів аж до душі, про яку вже згадує Сократ. Відтак субстанціональною основою (само)ідентичності людини в часи досократиків стає не що інше як поняття – такий собі інформаційний "згусток", що несе певне змістовне навантаження зрозуміле відразу для всіх, тоді як ідея "вогню", або що стає "матерією" під поняття, підставою для синхронного наповнення певного поняття ідентичним змістом.

Значний вплив на об'єктивацію, а по факту раціоналізацію людського життя мав процес "театралізації" існування індивіда. В його контексті індивід нібито синхронно проживає два зрізи свого існування: публічний та суто приватний. Публічний пов'язаний з соціальними ролями, які має постійно виконувати актор відповідно до того, яке місце в публічному просторі йому відводить Доля. Приватний опирається на суто індивідуа-

льні переживання, джерелом яких перш за все є тіло (soma). Такий поділ дає підстави говорити про сутнісне розрізнення ідентичності та самоідентичності як двох явно відмінних феноменів без фіксації на цьому уваги. Відповідно, ідентичність – публічний варіант об'єктивації людини, самоідентичність – варіант збереження за людиною суто індивідуального. Способом та механізмом об'єктивації публічного "обличчя" людини стала історія. Відтак історія береться за основу ідентичності людини як щось цілком конкретне, через що проступає Доля як дійсна причина буття і активності актора серед собі подібних. До того ж історія як впорядкована оповідь про себе або про іншого виявилася досить ефективним засобом і щодо збереження ідентичності людини після її фізичної смерті, і щодо певної консолідації публічного та приватного зрізів буття, оскільки певним чином дозволяла об'єктивувати, тобто зробити доступним для сприйняття іншими, суто приватне буття або ж "тілесне" існування.

Подальше поглиблення об'єктивації людського буття призводить до абсолютизації значимості в існуванні людини історії, котра "переросла" в феномени бога та душі, опосередкувавши на певному етапі історію бога та історію душі (поданих в священних писаннях та канонічних вченнях). Відтак для середньовічного мислителя важливим стає публічне, доведене до статусу тотальності в обличчі бога, котрий все знає, все бачить і всім керує в цілому, та душі як його "агента" на рівні індивіда. При цьому приватне, а по суті глибоко індивідуальне цілком приноситься публічному в жертву. Синхронно з цим ідентичність як продукт публічного набуває абсолютної домінанти щодо самоідентичності як чогось огидного і противного богу та нібито несумісного з дійсним призначенням людини. Ця ж таки "жертвовність" у дещо трансформованому вигляді притаманна і епосі розквіту науки та техніки, починаючи з часів Просвітництва. Релігійний бог поступово частково поступається місцем новому раціональному богу – інтелекту (в т. ч. штучному), душа – "Его" – індивідуальному богу, якого плекає в собі соціальний атом, нібито насолоджуючись приватною автономією в контексті лібералізму. Як наслідок, на сцену виходить приватний інтерес як своєрідний стержень індивідуального буття, а отже і дійсна об'єктивна основа ідентичності, але вже явно не сумісна з субстанціональним як дечим трансцендентним, тобто по факту штучно витісненим за межі досяжності людського розуміння. Інтелектуалізація та лібералізація людини у супроводі поступового "вмирання бога", тобто втрати беззаперечної авторитетності та цінності метаісторії як основи всякої ідентичності висунула нові виклики та завдання, в т. ч. і щодо пошуку відповідного новим реаліям змістовного наповнення феномену (само)ідентичності людини. Центром уваги стає індивід як точка фіксації унікального буття – неповторного збігу умов, обставин та якостей, або ж його буття, активність абощо. Відтак на зміну субстанціональному підходу до трактування природи ідентичності приходить соціально-конструктивістський, за якого індивід розглядається як інтегрований продукт соціального впливу та власної активності.

В цілому розщеплення людини з синхронним розщепленням її буття на публічне та приватне (індивідуальне) поклало початок перманентній внутрішній напрузі та конфлікту, що набирає вигляду перманентного протистояння між ідентичністю та самоідентичністю – між тим, якою себе розуміє людини, і якою вона себе почуває. А разом з тим, як відбувається поступове поглинання ідентичністю самоідентичності за посередництва видозмінюваної історії, згаданий конфлікт заганається в глиб людського єства. Він перестає бути усвідомлюваним, хоча його інтенсивність не ослаблюється і дає про себе знати в формі відчуттів втраченості для світу, глибокого екзистенційного розпачу, абсурдності індивідуального існування та виливається в феномен світовідчуждення.

**Д. І. Кірюхін, канд. філос. наук, наук. співроб.,  
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ  
denn\_krn@mail.ru**

### **СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ПРОБЛЕМА ІНТЕГРАЦІЇ ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВ**

Проблеми справедливості та соціальної інтеграції є одними з найгостріших для багатьох посткомуністичних суспільств, хоча й не часто стають предметом спеціального аналізу. Причому справа не тільки і не стільки в тому, що в процесі модернізації на пострадянському просторі сформувалися такі політичні та економічні умови, які багатьма оцінюються як несправедливі – як мінімум, йдеться про порушення принципів соціальної справедливості, тобто про загострення так званого "соціального питання" як результат поступового демонтажу після краху СРСР моделі соціальної держави. Мова йде про особливу значущість проблеми справедливості за умов соціальних трансформацій, викликаних, зокрема, й процесами модернізації. Останнє не випадково, оскільки проблема справедливості як політична і соціальна стала результатом саме реалізації проекту Модерну.

Модерні суспільства відрізняє структурна диференціація, а також високий рівень диференціації інтересів, ціннісних орієнтацій, нормативних структур та концептів справедливості. Праці соціальних психологів підтверджують висновки, до яких приходять і соціологічні дослідження справедливості, про те, що чим складнішим та різноманітнішим є суспільство, тим більше різноманіття в ньому мають й уявлення про справедливість, інтерпретації якої часто-густо конфліктують між собою. Вибір індивіда між цими різними інтерпретаціями здійснюється під істотним впливом контексту і індивідуальних особливостей (соціальна і гендерна ідентичність, відчуття моральної солідарності, ціннісні пріоритети і особисті цілі індивіда). Тому не випадково, що однією з найбільш гострих проблем для модерного суспільства є проблема соціальної інтеграції та пов'язана із нею проблема справедливості.



В особливому ракурсі зазначені проблеми представлені в посткомуністичних суспільствах. Щодо них на сьогоднішній день сформувалося два основних дослідницьких підходи. В рамках першого ці суспільства переважно характеризуються як перехідні від режиму соціалістичного до режиму демократичного. При даному підході увага дослідників зосереджена на характері перетворень, що відбуваються, причому останні оцінюються з погляду відповідності їх досягненню кінцевої мети соціального і політичного розвитку.

Є цілком логічним, що в рамках позначеного підходу модернізація колишніх соціалістичних суспільств розуміється в руслі еволюціоністських теорій – як "модернізація наздогін". Цей підхід надзвичайно популярний, особливо в роботах українських і російських дослідників, і тривалий час залишався, у ряді випадків і продовжує залишатися, домінуючим. В основі теоретичної парадигми "модернізації наздогін" лежать дві базисні передумови. По-перше, розуміння попереднього стану (якщо ми говоримо, наприклад, про сучасне українське суспільство, то це комуністичний період) як стану "випадання" з процесу модернізації або, як мінімум, його істотного уповільнення або навіть демодернізації. А, по-друге, розуміння транзитивного суспільства як суспільства не повною мірою реалізованої західної моделі модернізації, але все ж таки такого, що рухається по шляху реалізації цієї моделі. Тобто фактично в даному випадку ми маємо продовження парсонівської теорії модернізації, в еволюційній схемі якої вищий ступінь займають країни Заходу, що розглядаються як форпост універсального процесу соціальних трансформацій.

Проте розвиваючи еволюціоністський підхід, дана теорія модернізації стикається з тими ж труднощами, з якими зіткнувся свого часу і сам Т. Парсонс, зокремо виникло питання про адекватність понять, що їх використовують для аналізу європейського варіанту Модерну при вивченні інших цивілізацій. Відповіддю на вказане питання став розвиток Ейзенштадтом і його послідовниками теорії "множинності модернів" (multiple modernities), що пропонує відмовитися від використання певної ідеальної норми на користь ідеального прототипу. Зазначений підхід розкриває можливості для розуміння й посткомуністичних суспільств не лише як таких, що "розвиваються наздогін" модернізації. Дійсно, комуністичний проект вже був модернізаційним за своєю спрямованістю, але, разом з тим, ця модернізація реалізовувалася здебільшого авторитарними методами. І такі суспільства, як українське, можна, використовуючи термінологію М. Льові, назвати відносно модерним суспільством, процес трансформації якого зазнає суттєвих впливів усталених соціальних практик, а також тих чинників, що визначають сьогоднішню трансформацію самого проекту Модерну.

Так, соціально-політичні трансформації на пострадянському просторі, що обумовили та супроводжували крах комуністичного проекту, актуалізували етнонаціональні ідентичності, які й визначили особливості посткомуністичного модернізаційного шляху. За такої ситуації виникає проблема

незбігу формальних та соціальних кордонів суспільства, коли останні етнонаціональним дискурсом, що набуває поширення, та, як наслідок, загострюється проблема соціальної інтеграції. Тому, спираючись на Д. Локву-да, можна зробити висновок, що соціальна інтеграція посткомуністичних суспільств здійснюється в конфліктній формі, коли, тут ми слідємо підходу Н. Мазеліса, соціальна інтеграція починає домінувати над системною, сприяючи руйнуванню або трансформації останньої.

Тому не менш значущими, ніж вимоги тієї ж соціальної справедливості, є вимоги справедливих принципів, на основі яких відбувається інтеграція політичної спільноти загалом, адже справедливість також пов'язана із конституюванням соціальних спільностей. На нашу думку, справедливими є такі принципи політичної інтеграції, що поділяються усіма потенційними членами певної політичної спільноти, чи, як мінімум, не сприймаються будь-ким з них як такі, що обмежують їх можливості та свободи порівняно з іншими індивідами, чи, нарешті, якщо й містять певні обмеження для окремих індивідів або груп, то ці обмеження сприймаються ними як менш значні ніж переваги, які вони отримують через належність до певної спільноти. Тож складно назвати справедливою політичну інтеграцію, що здійснюється шляхом внутрішньої колонізації, іншими словами – примусової гомогенізації. Таким шляхом досягнута єдність, як свідчить політична і соціальна історія, буде нестабільною, з високим конфліктним потенціалом. А отже, забезпечення інтеграції без уніфікації постає сьогодні як вимога справедливості.

**М. Г. Кітов, докт. філос. наук, проф., НУХТ, Київ**  
*kitovmg@ukr.net*

### **КАРМІЧНЕ ВИРОДЖЕННЯ РОДОВІДНОЇ РЮРИКОВИЧІВ, ЗАПОЧАТКОВАНОЇ ОЛЬГОЮ**

*"Закон карми вчить:  
все, що відбувається з людиною під час її земного життя,  
є результатом нею ж створеного в попередніх існуваннях,  
є відновлення нею ж порушеної рівноваги або справедливості"*  
**Бумбієрс**

Розбудова української державності передбачає прискіпливий аналіз тих соціально-політичних подій, які виникали впродовж всієї історії розвитку українського народу. Окреслена проблематика багатогранна, тому автор ставить за **метою** проаналізувати лише одну з них, а саме – виродження родовідної Рюриковичів, яку "започатковала" Ольга, адже Святослав це не кровний, а її прийомний син [див.: *Кітов М. Г. Культурно-релігійний контекст таємниці княгині Ольги* / М. Г. Кітов // Вісн. Держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв. – К. : ДАКККіМ, 2002. – № 3. – С. 49–57]. Виродження цієї лінії є глибоко символічним фактом. Історики вважають, що вона завершується на синові І. Грозного –

Федорові. Але до цього відбувалися досить дивні події, які інакше як кармою назвати важко. І. Грозний був одружений сім разів. Перший раз він бере шлюб в 17 років з Анастасією Захар'їною, лагідною, милою дівчиною, котру придворні називали, і напевно небезпідставно, ангелом. Їхня перша дитина (Ганна) померла, не проживши року. Друга – через кілька місяців після народження. Третя (син Дмитрій) також прожила лише декілька місяців. Четверта (син Іван) – вижила. Проте доля сина була трагічною. Незважаючи на три шлюби він залишається бездітним, а І. Грозний в приступі злоби вбиває його. П'ята дитина (Євдокія) прожила лише декілька місяців. Бездітним помирає хворий і слабоумний син Федір (шоста дитина І. Грозного). Наймолодший син І. Грозного від його сьомої жінки, Марії Нагай, царевич Дмитрій, був епілептиком і загинув у віці 8-ми років. Неймовірна жорстокість Ольги при започаткуванні нової родовідної, логічно доповнюється оргіями та звірствами І. Грозного і виродженням цієї лінії. Як і раніше (при Ользі) так і тепер (при І. Грозному) об'єктом царського самоуправства стає слов'янство, точніше – слов'янський корінь у тлі руськості. Воно продовжуватиметься і в подальшому. Ще більш символічніше звучить ця тема, коли взяти небезпідставну версію про те, що рід "Рюриковичів", який започаткувала Ольга, переривається на Василю Івановичу, "батькові" І. Грозного. Московський князь В. Іванович 4-го вересня 1506 р. обвінчався з Соломією, дочкою татаро-монгольського боярина Ю. К. Сабурова. 27 жовтня цього ж року він посідає Московський престол. Горда, красива Соломія. Але впродовж 20 років не може народити наслідника. Митрополит Данило допомагає князю залагодити питання розлучення, посилаючись на слова з Євангелії: *смоківницю, що не дає плодів, зрізують, а на її місце садять іншу*. Безплідну Соломію, як безплідну смоківницю, беруть під караул і відправляють у Покровський монастир Суздаля. Згідно церковних правил, коли дівицю стрижуть у монашки, вона повинна молитися, а горда Соломія заявляє, що вона не винувата. Іван Шигон, котрий супроводжував княгиню від імені князя з Москви в Суздаль, спочатку б'є її, потім насилує і сторожить, щоб вона не втекла з монастиря до Москви. Через півтора місяця після постригу Соломії князь вінчається з Оленою Глинською. Але вже через рік у Москві стає відомо, що "безплідна" Соломія народила сина, назвала його Григорієм, а в Олені дітей немає. Напевно страх бути безплідною смоківницею і попасти під опалу князя, чи інші причини, але Олена не береже шлюбну вірність. Проте 25 серпня 1530 р. вона народила сина і дала йому ім'я Іван. Радо зустрів цю звістку князь, але радість була недовгою – 25 вересня 1533 р. він помирає. Всі дні, після народження дитини, біля княгині постійно перебуває її улюбленець, князь І. Телеп'єв, а сина любить як рідного. Така поведінка Олени засмучувала її близьких. М. М. Карамзін зазначає: *"З смутком бачачи нескромну слабкість Олени до князя Івана Телеп'єва, який володів серцем її і хотів управляти Думою і Державою, Михайло, як пишуть,*

*сміливо і твердо говорив племінниці про сором розпусти, завжди мерзенний, але мерзетніший на троні, де народ шукає доброчестя, яке оправдовує владу самодержця"* [Карамзин Н. М. Предания веков / сост., вступ. ст. Г. П. Макогоненко ; комм. Г. П. Макогоненко и М. В. Иванова ; илл. В. В. Лукашова. – М. : Правда, 1988. – С. 550]. Прислуги ж завжди оправдовували Олену, мовляв, не хотіла бути ув'язненою в монастир, тому рятувала, свою молодість, як могла, та і князю радість принесла – народила наслідника. А від кого? Хіба це важливо? Хто зараз без гріха? Красива, горда, також була і Олена, але по-варварськи жорстока, яка навіть свого дядька М. Глинського замучила. Родоначальником князів Глинських був вихідець із Золотої Орди князь Лексад, якому при вихрещенні дали ім'я Олександр. Перейшовши на службу до Великого князя Литовського Вітовта (1392–1430), отримав від нього в удільне володіння землі Посулля. Саме Лексада відбудував і укріпив містечко Глинськ (нині селище Роменського району, Сумської області). Від назви цього містечка він отримав і своє прізвище, ставши родоначальником князів Глинських. Одним із нащадків Лексади – Михайло Глинський у 1507–1508 роках очолює український національно-визвольний рух, ставлячи за мету створення незалежної від Литви і Польщі держави. Після поразки повстання він переходить на службу до московського князя Василя III, від якого отримав титул боярина і великі земельні володіння. Саме його племінниця – Олена Глинська і стала дружиною Василя III і матір'ю майбутнього царя І. Грозного [Краю наш Роменський. Краєзнавчий нарис. – Суми : Вид-во "Слобожанщина", 2002. – С. 27–28]. Жорстоким був і її коханець І. Телеп'єв. Ним катовані "... деякі померли у муках, інші – у в'язницях, а дітей боярських, котрі взяли сторону Андрія, числом тридцять повісили, як зрадників, на дорозі Новгородській, на великій відстані один від одного" [Там само. – С. 552], – пише М. М. Карамзін. Тому думка, що батьком І. Грозного насправді був І. Телеп'єв не безпідставна. Ймовірно так і було. А відтак ще більш символічним стає факт виродження "Рюриківської" лінії Ольги. Започаткував її прийомний син Ольги і виродилася вона байстрюком. Чи є такий збіг обставин випадковим? Чи не можна його витлумачувати як відновлення порушеної у попередніх поколіннях рівноваги або справедливості? М. Хайдеггер підкреслює. *"Наука історії досліджує тимчасове, філософія ж, навпаки, – позачасове"* [Хайдеггер Мартин. Введение в метафизику. Курс лекций летнего семестра 1935 года // Новый круг. – 1993. – № 1. – С. 127]. Таким позачасовим, що досягається філософською свідомістю, є усвідомлення кармічності людського буття, невідворотної відповідальності за минулі діяння. Якщо "княгині" Ользі на деякий час, за допомогою жорстоких тортур і при підтримці наближених, вдалося обманути кармінний закон буття, то відплата наступила в наступних поколіннях. Окрім розгуглу опричинни І. Грозного, руські переживуть не менш страхотливу епоху самозванства. Руському духу буде завдано страшного удару. Щоб вийти зі стану роздвоєності й розпаду, руським знадобиться ціле століття.

**А. І. Климчук, студ., КНУТШ, Київ**  
*klimc-svetlana@yandex.ru*

**ТЕОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ НЕРІВНОСТІ  
В ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ П. СОРОКІНА І П. БУРД'Є  
(порівняльна характеристика)**

Дослідження процесів розвитку соціальної нерівності – один з найважливіших напрямків соціологічних та філософських досліджень. Високий рівень соціальної поляризації, обумовлений подіями останніх років, став одним з ключових ознак сучасного суспільства. Соціальна нерівність, в широкому сенсі, – таке явище, коли люди живуть в умовах, за яких вони мають нерівний доступ до обмежених ресурсів матеріального і духовного споживання. Більшість мислителів "класики", "модерну" і постмодерністської соціології прямо говорять про фундаментальність і непорушність принципу соціальної нерівності. Видозміни зазнають конкретні форми нерівності, сам принцип проявляється завжди. "І якщо на якусь мить деякі форми стратифікації руйнуються, то вони виникають знову в старому чи модифікованому виді і часто створюються руками самих зрівнювачів" [Сорокін П. А. Человек. Цивилизация. Общество / пер. с англ. С. А. Сидоренко ; под ред. А. Ю. Союмонова. – М. : Политиздат, 1992. – С. 306], – стверджує П. Сорокін.

П. Сорокін був одним з найяскравіших родоначальників теорії соціальної нерівності. Обґрунтувавши основні положення теорії, ввівши в науковий обіг головні поняття (соціальна стратифікація та соціальної мобільність) він сприяв активному включенню її в соціологічний дискурс. Соціальна стратифікація – це диференціація людей на вищі і нижчі шари в соціальному просторі. Основа і сутність стратифікації – у нерівномірному розподілі прав і привілеїв, відповідальності й обов'язку, наявності або відсутності соціальних цінностей, влади і т. д. Основні форми стратифікації: економічна, політична, професійна.

Під соціальною мобільністю він мав на увазі будь-яке переміщення певної людини чи групи з однієї соціальної позиції на іншу. Така мобільність могла бути горизонтальною чи вертикальною. Базуючись на результатах своїх досліджень, Сорокін відмічав той факт, що в історії складно-організованих суспільств у всі історичні епохи зберігалась певна ступінь соціальної мобільності, навіть в кастових суспільствах, таких як Давня Індія, де неможливим був перехід з однієї касты в іншу, існувала ступінь мобільності всередині самих цих каст. З іншого боку в історії людства не існувало такого суспільства, де соціальна мобільність була б повністю необмеженою і неконтрольованою.

Соціальна нерівність, у концепції П. Бурд'є, обумовлена нерівністю різних видів капіталу і габітусу як результату і одночасно інструменту соціалізації індивіда. Клас, за П. Бурд'є, це сукупність агентів, що займають схожу позицію в соціальному просторі, які зобов'язані своєю

структурою нерівномірному розподілу окремих видів капіталу. Він виділяє такі чотири різновиди капіталу: економічний, культурний, соціальний, символічний. Габітус – це певна матриця сприйняття, постановки цілей, вирішення завдань, дій. Він включає в себе оцінювання, мислення, манеру поведінки та мови, естетичний смак... Габітус допомагає агенту орієнтуватися в соціальному просторі і адекватно оцінювати події, ситуації [Бурд'є П. Социология социального пространства / пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.].

Порівнюючи погляди цих дослідників, можна знайти як спільне, так і відмінне. Бурд'є витоки своєї концепції бере з певного базису, який задає Сорокін, але розглядаючи її під своїм власним кутом зору.

1. Обидва вчених розрізняють і не ототожнюють соціальний простір з іншими просторами (географічним, геометричним і т. д.). Для Сорокіна в соціальному просторі первинні індивіди, а для Бурд'є їх відносини, статусні позиції. Так, з точки зору Сорокіна, соціальна група це сукупність індивідів, тоді як для Бурд'є, це статусні позиції індивідів в групі і в цілому групова статусна позиція.

2. П. Сорокін і П. Бурд'є говорять про фундаментальність і непорушність принципу соціальної нерівності і його високу функціональну значимість для організації спільнот.

3. У концепції Сорокіна для того, щоб визначити положення індивіда в соціальному просторі, слід визначити його положення по відношенню до інших людей чи явищ, які будуть розумітися як "точки відліку". У П'єра Бурд'є соціальний простір можна описати як сукупність об'єктивних відносин сил, які нав'язуються всім, хто входить в це поле.

4. П. Сорокін аналізував явище соціальної нерівності виходячи з стратифікаційного підходу. П. Бурд'є пояснював соціальну поляризацію суспільства з боку конструктивістського підходу.

5. Підхід Сорокіна ще можна назвати кількісним, так як соціальний простір являється поділенням на страти, які складаються з індивідів, яким приписані певні статуси. Підхід Бурд'є більш складний, в ньому розглядаються багаторівневі відношення і позиції елементів соціального простору, в тому числі, з точки зору володіння цими елементами різних видів капіталу.

Концепції Сорокіна і Бурд'є доповнюють одна іншу. Сорокін говорить про те, щоб дізнатися позицію індивіда в просторі, слід дізнатися такі його характеристики, як сімейний стан, громадянство, економічне становище, професія, приналежність до певних груп і т. д. – всі ці індикатори так чи інакше, прямо чи опосередковано можна співвіднести до різних видів капіталу у Бурд'є. Економічне становище – економічному капіталу, професія буде належати культурному капіталу, приналежність до груп більшою мірою до соціального і т. д.

Таким чином, Сорокін, як попередник Бурд'є, задає базис теорії соціальної нерівності, певні основні моменти. Бурд'є, у свою чергу, продовжує досліджувати це явище, беручи до уваги напрацювання дослідника, але розглядаючи його під новим кутом зору.

## **МОДЕЛЬ ІНКАПСУЛЬОВАНОЇ ДОВІРИ Р. ХАРДІНА**

Проблематизація довіри, враховуючи системне ускладнення та диференціацію глобалізованого соціуму, стає однією з ключових ознак сучасності, що й стимулює значний науковий інтерес та численні напрацювання в цій сфері. В той же час спостерігається посилення дискусійності щодо визначення природи довіри, її чинників та ролі в сучасному суспільстві, особливо беручи до уваги стійку динаміку падіння рівня інституційної довіри. Поступово в наукових дискусіях щодо значущості довіри відбувається перехід від захоплення та наділення довіри універсальними властивостями як умови нормального функціонування суспільства до усвідомлення необхідності врахування усіх наслідків довіри, встановлення міри довіри та інституалізації недовіри. Надмірне захоплення довірою, особливо в економічній та політичній сферах, може мати досить неочікувані неприємні наслідки. Деякі дослідники (М. Гартман, Р. Хардін, П. Розанваллон та ін.) говорять про небезпеки довіри та необхідність інституалізації недовіри, не заперечуючи соціальні ефекти довіри, а створюючи умови для оптимального співвідношення довіри та недовіри. Окрім того в умовах стрімкого зниження рівня довіри (екзистенційної, споживацької, інституційної, зокрема, до демократії) значне занепокоєння викликає доля сучасних суспільств, держав, демократій.

Серед загальнотеоретичних робіт, присвячених ґрунтовному аналізу проблеми довіри (Н. Луман, Ф. Фукуяма, П. Штомпка, А. Селігмен, Е. Гідденс, Д. Гамбетта та ін.), особливо вирізняються напрацювання відомого американського політолога, професора в галузі соціальних наук та політології Рассела Хардіна, який будує свою модель довіри на методологічних засадах теорії раціонального вибору, досліджуючи роль довіри як когнітивної категорії та її значущість в соціальних та особистих відносинах [*Hardin R. Trust (Key Concepts) / Russell Hardin. – Cambridge : Polity Press, 2006. – 216 p.*]. Концептуалізація довіри як вибору дозволяє розглянути підстави довіри, умови її появи та наслідки, що в цілому може розглядатись з двох позицій – раціонального вибору, дотичної також до концепцій соціального капіталу, та реляційної моделі.

Згідно з основними положеннями теорії раціонального вибору, довіра постає результатом не тільки прогнозування, а й прийняття раціонального рішення в ситуації ризику. Базовим компонентом довіри, трактованої як здійснення раціонального вибору, є інтереси, а точніше, оцінка їх спрямованості в бік максимізації вигоди та мінімізації збитку. Згідно Р. Хардіну, феномен довіри засновується на свого роду модульних інтересах, що взаємопов'язують учасників відносин довіри: той, хто виявляє довіру, спирається на обґрунтовані очікування, що той, кому виявлена довіра, буде піклуватись про його інтереси, причому це входить в схему

його власних інтересів. Таким чином, виявлені очікування стають підкріпленими занепокоєнням та зацікавленістю тих, від кого залежать результати довіри, що по суті постає умовою соціальності взагалі, розуміючи довіру в "сильних сенсах" як підґрунтя кооперативних дій. Таку довіру Р. Хардін називає "інкапсульованою", тобто захищеною "прикріпленими" інтересами, оскільки вона базується на припущенні, що ситуація довіри буде вигідною усім учасникам, а інтереси тих, хто виявляє довіру, будуть відповідати інтересам тих, кому довіра виявлена, виявляючи не просто сумісність інтересів, а готовність до участі в задоволенні цих інтересів. Якщо всі актори довіри знатимуть, що не в їх інтересах зловживати довірою, це слугуватиме потужними підставами для посилення впевненості в інших. Саме цей факт визначає не просто очікування поведінки, а очікування відносин довіри, що передбачає розрахунок врахування інтересів та піклування про інтереси, що сприятиме продовженню взаємовідносин [Hardin R. Trust and trustworthiness / Russell Hardin. – New York : Russell Sage Foundation, 2002. – Р. 3].

Таким чином, інкапсульована довіра постає довірою "в сильному сенсі", тобто є справжньою соціальною довірою, коли інтереси тих, хто довіряє, стають співмірними інтересам тих, кому довіряють. Така морально-соціальна довіра як безумовна впевненість у інших є важливим соціальним досягненням, оскільки в ситуації, коли з'являються підстави та можливість зрадити довіру заради власних активних цілей, інтереси тих, хто виявив довіру, стають переважаючими в соціальному сенсі, формуючи більш високі цілі, які припускають витрату ресурсів задля реалізації цілей та задоволення інтересів інших. Мотивами для підстав вияву такої довіри можуть бути моральні зобов'язання, ситуації взаємозалежності, альтруїстичне прийняття, прагнення зберегти наявні відносини та продовжити їх, формування та підкріплення репутації тощо. Концепт "інкапсульованості" позначає в даному випадку одночасно поєднання (інтересів) та захист (від зловживання довірою), що стає додатковими мотивами підкріплення довіри.

В той же час вчений значно звужує сферу застосування такої "захищеної" довіри як механізму досягнення прихованих зисків, оскільки два її важливі чинники – *знання*, як підстави для довіри в сенсі логіки надійних зобов'язань, та *стимули*, як вмотивованість не зрадити довіру, що відповідає спільним інтересам, можуть бути дієвими тільки в конкретних умовах. При зміні цих умов ризики використання довіри значно зростають, а вигода стає досить сумнівною, тому завжди має бути свого роду приписка "відповідним чином у визначений час". Спираючись на розповсюджену в теоріях довіри тріадичну структуру компонентів довіри: об'єкт довіри, суб'єкт довіри, предмет довіри, Р. Хардін зауважує, що кожен з цих компонентів може варіюватись, що спричинює зміни в надійності ситуацій довіри. Відносини довіри чітко залежать від контексту ситуації, конкретних інтересів і стимулів та особистісних інтерпретацій компонентів довіри, що унеможливорює перенесення та будь-які узагальнення відносно досвіду



довіри, актуалізуючи щоразу необхідність раціоналізації вибору в ситуації довіри [Hardin R. Trust and trustworthiness / Russell Hardin. – New York : Russell Sage Foundation, 2002. – P. 10]. Таким чином, не заперечуючи вагомість загальної атмосфери довіри, вчений зосереджується на аналізі широкої мережі персональних довірчих відносин, що сформовані по відношенню до конкретних "особливих людей".

В цілому модель інкапсульованої довіри Р. Хардіна передбачає розрахунок надійності інших, виходячи з аналізу спрямованості їх інтересів, компетентності та мотивів щодо сприяння реалізації цих інтересів, тому довіра постає специфічним раціонально обґрунтованим очікуванням, базованим на припущеннях про конкретні інтереси суб'єктів довіри, що детермінуються мотивами та ставленням один до одного. Довіра є "тендітним" благом, що сприяє соціальній кооперації, координуючи індивідуальні інтереси та спрямовуючи їх на спільні результати.

**М. А. Козловець, д-р філос. наук, проф., ЖДУ ім. І. Франко, Житомир**

### **СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ЯК ОСМИСЛЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ БУТТЄВОСТІ УКРАЇНЦІВ**

Теза О. Довженка про те, що "ми були єдиним народом в Європі, не знаючи, хто він" [Довженко О. Щоденникові записи. 1939–1956 // Олександр Довженко. – Х. : Фоліо, 2013. – С. 545], найбільш точно визначає основну причину конвульсійного державного становлення України. І того, що вона сьогодні в черговий раз підійшла до історичного роздоріжжя, опинилася у найглибшій системній кризі, перед загрозою дезінтеграції. Використовуючи термін синергетики, можна говорити, що відбулися процеси дисипації, тобто розсіювання енергії, розладу – економічного, політичного, соціального й гуманітарного, дифузії символічного універсуму. При цьому дифузія відбувається не лише на соціальному, а й на індивідуальному, повсякденному рівнях суспільного життя, коли в постійно змінюваних ми-зв'язках стикаються носії різних метасмислових матриць. Має місце й символічний паралелізм, використання одних і тих самих образів в альтернативних універсумах із різним смисловим наповненням. Це стосується як історичних подій, так і персоналій, поняття тощо [Шульга О. Структура і боротьба символічних універсумів // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2014. – № 3. – С. 123–128].

Одна з реальних гуманітарних небезпек в Україні – маргінальність рефлексій на стратегічні теми і смислова девальвація реформаторсько-модернізаційно-інноваційної риторики. Разючі зміни, що відбулися (й відбуваються) в усіх сферах життя суспільства, не знайшли свого раціонального осмислення не лише на рівні повсякденної, а й теоретичної свідомості. Вони радше залишаються у просторі переживань – негативних, якщо новації сприймаються як дискомфорт, привнесений у спосіб життя, як вимушена необхідність пристосуватися до нововведень, відмова від

звичного; або позитивних, якщо розв'язання життєво важливих питань або задоволення потреб полегшується, чи виникають нові можливості для розширення зв'язків зі світом, самореалізації. Має місце й домінування ірраціонального елементу в структурі ідеології та підміні соціально-філософського дискурсу – міфологічно-поетичним, творенням симулякрів. Існує й велика психологічна проблема: україноцентричний дискурс фатально боїться конкурувати з привнесеними в суспільство іншими, насамперед російським. Він не прагне їх перемагати в конкурентний спосіб, а намагається забороняти, не пропонуючи якісної альтернативи.

Реальне забезпечення суверенітету України, якісні перетворення в суспільстві не можливі без системного перезавантаження, ментального переосмислення дотеперішнього національного досвіду, усвідомлення, за висловом І. Дзюби, всієї величі нашої країни та складності й проблемності її соціуму, цивілізаційного дозрівання. Атомізоване, розбурхане українське суспільство потребує чіткої візії та місії національного відродження, детально розробленої програми довготривалого розвитку України у відповідності з постіндустріальними трендами. В Україні й досі немає національного проекту, який би "зшивав" суспільство. Одна з особливостей пострадянської доби полягає у співіснуванні різних "часових поясів": специфічно "радянського" – зі знищеним громадянським суспільством, ретельно виплеканим політичним невіглаством і моральною дезорієнтованістю, та індустріального – з його зародками політичної та національної самосвідомості, соціальною мобільністю й політичними свободами. Але спроб соціально-філософського осмислення буття українців надзвичайно мало. Крім того, у вітчизняному дискурсі про мову, традиції, історію, культуру тощо панує Подія, тобто хаотичність, випадковість, буденність, поверховість, тактика, а не стратегія. Суспільний дискурс перебуває у своєрідному прикметному протиріччі: з одного боку, над ним домінують евфемізми політичної абстрактності, оскільки дискусії майже не ведуться навколо екзистенційних проблем нашого буття, а з другого, – на публічний дискусії лежить відбиток бажання розважитися й отримати задоволення від скандалу. Хоча телевізійники й намагаються позиціонувати політичні ток-шоу як серйозну дискусію, але це своєрідне вбивство думки, руйнування здатності до рефлексії, створення помилкових надій й очікувань, спонука до бездіяльності. Значною мірою це чужі проекти, які прагнуть світоглядно розчленувати український народ у національному вимірі. Основна біда в тому, що майже всі перестали цікавитись істиною і правдою, все оцінюється винятково з погляду користі й вигоди. На цьому тлі формуються найвищі очікування і найглибші прогнози, виявляється ефектність нашого буття. Із цього, врешті-решт, народжуються думки і мрії на завтра, наступні роки, а відтак і десятиліття.

Рациональність, логічність, практичність, відсторонений від емоцій дискурс – поки нам це не вдавалося. І не тільки зовнішні вороги є причиною того. Пожинаємо наслідки домінування форми над змістом, підміни істини бутафорною підробкою. Свого часу відомий інтелектуал Ре-

жіс Дебре поставив діагноз такому стану соціуму –медіократія. Найтемнішим місцем сучасного суспільства він назвав блакитний екран. Інтелектуальна дискусія катастрофічно примітивізувалася, перемістившись на майданчики телевізійних ток-шоу. Інтелектуальну розслабленість якщо хто й може собі дозволити, то лише нації з тривалою та усвідомленою інтелектуальною традицією, а не українці, котрі, звільнившись від колоніального та ідеологічного пресингу, що тривав століттями, одразу потрапили на пануючий в усьому світі тріумф медіократизму, де форма, за висловом Р. Дебре, глумиться над змістом, подія панує над історією.

У цьому сенсі українці потерпають значно більше за багатьох своїх сусідів. У них Подія нехай і витісняє на периферію Історію, однак її пласти уже встигли утрамбуватися ґрунтовним базисом, тоді як у нас – ні. Звісно, це не означає, що наше минуле – то чистий аркуш. Навпаки, українці пройшли крізь колосальні метаморфози перемог і трагедій. І що найголовніше, підтвердили свою ідентичність, окреслили свою інакшість. Попри потужний тиск метрополій, ми все ж постали у своєрідному реєстрі європейських націй разом з іншими народами. Хоча наша "офіційна" історія розроблялася, писалася й фабрикувалася за межами нашої держави. Ще Г. Гадамер зазначав, що основним у пізнанні історії є її "розуміння", пошук істини між тим, як все відбувалося насправді, й тим, як це було занотовано сучасниками. У цьому сенсі українці – нація герменевтичного провалля. Допоки нашу історію писали за нас інші, ми були позбавлені повноцінної можливості пошуку Істини у власній історії, а відтак і формування сенсу свого майбутнього. Розмаїта буттєва емпірика наших предків, пережиті ними здобутки й втрати не перетворювалися на досвід для їхніх нащадків. Українці були позбавлені змоги осмислювати, як це робили інші. Саме це і можемо вважати втраченою інтелектуальною традицією. Україна ніяк не почне розказувати власну історію: розповідати і про минуле, і про сьогодення, і про майбутнє [Басараб М. Нація загубленого дискурсу // День. – 2013. – 7 листопада. – С. 5]. Неосмислене, неподолане минуле "інтоксидує" суспільство, позбавляє його прагнення до вищих, національних та загальнолюдських цінностей, перетворює його на "атомізовану" сукупність дезорієнтованих істот, якими дуже легко маніпулювати. Великий баласт неперетравленого досвіду витісняє національний дискурс на периферію, маргінес. Більше того, часто-густо в українському медійному просторі можна зустріти аж ніяк не спроби сприяти національній консолідації на основі гуманізму, а сумнозвісний потяг до постійного наголошування на "совковості" й "безнадійності" певних регіонів і соціальних груп.

Українці сьогодні мають гостру потребу в надолуженні втраченого соціально-філософського дискурсу як практики постійної інтеріоризації, осмислення національного буття: буття минулого, сьогоденнього і завтрашнього. Саме дискурсу, а не дискусії, як слушно зазначає М. Басараб, бо вона є лише однією його складовою. Дискурс – це практика постійної інтеріоризації, відтворення спільного колективного досвіду. Обмі-

рковуючи свою екзистенцію та постійно відтворюючи спільний національний досвід у мові, звичаях, оцінках, вчинках або цілепокладанні, ми увесь час наповнюємо нашу спільноту сенсом [Басараб М. Нація загубленого дискурсу // День. – 2013. – 14 листопада. – С. 5].

В Україні сьогодні відбувається імітація національного інтелектуального дискурсу, йому бракує структурованості, масштабу, глибини. А правильна постановка проблеми, як стверджував Анрі Бергсон, – це майже її вирішення. Процеси українського націє- і державотворення потребують свого Просвітництва. Українській інтелектуальній еліті варто, врешті-решт, вийти із усамітненості, замкнених комірчин духовних рефлексій, припинити вдовольнятися діогенівським аскетизмом. Наша системна криза в тому й полягає, що продуктивних розмов у нас було занадто мало. У час, коли іншим була доступною розкіш філософування, ми займалися чим завгодно, але не цим. Хоча роздуми чи то філософування далеко не завжди наштовхують на точний рецепт порятунку, однак удосконалюють наше світосприйняття, нас, наші дії.

Як тут не згадати французькі "декади Понтінь" у першій половині ХХ століття, в яких тогочасні інтелектуали формували порядок денний для мислячої частини людей не лише Франції, а й Європи. Українські "декади Понтінь", такий собі інтелектуальний Давос, також мають бути такими ж інтелектуальними, камерними і контргламурними. Семантичні асоціації, інтуїція та сума інших чинників підказують, що такий дискусійний майданчик надихатиме до пошуку української національної Істини. Саме тут має формуватися порядок денний для національного дискурсу, правильно формулюватися проблеми, а відтак і варіанти їх вирішення. Гадаємо, що саме таке середовище може висунути нового національного лідера, нову політичну й інтелектуальну еліту. Щось бажане мало втілитися в ініціативній групі "Першого Грудня", але все вийшло якось дуже сором'язливо й під надто разючим світлом софітів. Щоправда, національне інтелектуальне середовище останнім часом формується, увиразнюється, спостерігається повернення, за А. Камю, інтелектуала – "людини бунтівної".

Україна не має й історії формування та функціонування національної інтелектуальної еліти, за Р. Дебре, "інтелектуального тіла країни", яке філософ називає "душею цивілізації" [Дебре Режіс. Інтелектуальна влада у Франції. – К. : ДУХ і ЛІТЕРА, 2008. – С. 57]. Інтелігенція, яка традиційно продукує критичне ставлення до влади і за природою своєї ментальності є критичною субстанцією, духовним провідником народу, сповідником свободи, добра і справедливості, не справляє ефективного впливу на суспільство, культуру й державну політику. Нинішня влада традиційно дивиться на неї, за висловом Ф. Ніцше, як на "жуйних тварин вищої освіти", як на "верблюдів культури". Навіть ролі медіатора та посередника між суспільством і владою цій соціальній категорії не пропонують, хоча ніхто вголос не заперечує особливої ролі інтелігенції як значущого морально-етичного явища духовної культури [Жулинський М.

Із когорти "незгідних", або Чи можлива в Україні влада інтелектуалів? // День. – 2015. – 23–24 січня. – С. 8].

Вагомим чинником громадського й особистісного самовизначення, публічного дискурсу та міжкультурної комунікації, розмаїтих гуманітарних практик є філософія. Однак маргінальність інтелектуальної та суспільної ролі філософії, узурпація суспільної ніші філософії численними телевізійними псевдоекспертами, які, по суті, створюють у масовій свідомості лише ілюзію інтелектуального дискурсу, є великою загрозою не лише для розвитку вітчизняної філософії, а й для українського суспільства, що постало перед новими моральними, культурними та геополітичними викликами [До читачів // Філософська думка. – 2014. – № 4. – С. 4].

На сучасному етапі історії українське суспільство як ментальне і культурно-історичне розмаїття покликане, найімовірніше, стати нацією внутрішнього демократичного діалогу і взаємообміну, а не перетворитися на нудний марш уніфікованих під ту чи іншу національну парадигму людей, що прямують у дусі самообману до чергового "світлого майбутнього", будь-то "жити по-новому" чи "жити по-європейські". Потрібен діалог у всьому, зокрема і про нашу ідентичність, і про єдність країни, і про реформи, і про мови, і про те, що таке українська культура. І як після трагічних подій, що сталися, разом жити в одній країні. Потрібно відкрито й відповідально обговорювати, вийти на шлях критичного діалогу, спираючись на ідеї толерантного ставлення до думок інших. Головне – шукати спільно вихід із ситуації, яка склалася, здійснити консолідацію всіх творчих і позитивних сил на цьому шляху. Саме завдяки філософствуючим і рефлексуючим спільнотам, які мають інший досвід, відкриється можливість впливу на громадську думку і витіснення трешевих безкінечних розмов.

Отже, соціально-філософський дискурс має виняткове значення для осмислення екзистенційного буття українців, формування консолідаційної парадигми модернізації країни. Українці сьогодні переживають складний час творення власного ментального мислення, усвідомлення себе як нації. На часі – формування якісного національного україноцентричного гуманітарного простру, спільних ідеалів, ціннісних стратегій і змістів національно-культурної ідентичності. Працюючи на випередження, ми маємо продукувати енергійний оптимізм, а не занепадницькі, негативні настрої. Нам потрібно витворити власну візію своєї держави і світу, заявити нові смисли і цінності епохи, що розпочалася.

**О. В. Колісник, д-р філос. наук, доц., проф., КНУКіМ, Київ**  
*Olesya\_Kolesnik@yahoo.com*

## **КОНТЕНТ ГРИ У СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ СЬОГОДЕННЯ**

Різноманітні моделі соціального життя людини доповнюють одна одну, вступають у суперечність, утворюючи певну єдність життєвого світу як сукупності усіх дійсних і можливих варіантів досвіду суспільного існу-

вання людини. Спілкування, як вагома характеристика соціально-інформаційного співіснування, у якості своєї передумови, передбачає всебічну, колективну предметно-практичну діяльність, в процесі якої здобуваються як засоби для існування, так і формуються способи життєдіяльності та думок. Однією із таких моделей соціального світу спілкування постає гра, яка є у соціокультурному просторі одним із головних феноменів буття людини. Отже, спробуємо простір можливих виборів чи реальних варіантів соціального повсякдення розглянути з позиції гри. Контент гри розглядається нами як елемент творчого пошуку, який допомагає звільнити свідомість від суспільних штампів й комплексів, а також, як спонтанний самовираз індивіда у повсякденні й можливість вийти за межі одноманітності. У стані гри людина отримує унікальну можливість перебувати у чарівному просторі на межі дійсності та уяви, реальності й можливості.

Сам феномен гри набуває нових ознак на різних етапах просторово-часового соціокультурного виміру. У сучасному філософському дискурсі, і в теоретичному, і у практичному плані, гра займає почесне місце. В центрі роздумів вона була і серед таких визначних авторів ХХ ст., як Й. Хейзінга, Г. Гессе, Е. Фінк, Х. Ортега-і-Гассет та багатьох інших.

Отже, гра, інтерпретується переважно як відкрита для спрямування дія, що визначається ролями, правилами, стратегіями, цінностями, мовою, яка вільна від трансформації цілепокладання та локалізована у просторі й часі. Слід також додати, що співвідношення "гра-серйозне" в усі часи було нестійким. Гра може легко перейти у серйозне, а серйозне перейти у гри, і це такий стан існування людини, що тісно перетинається з іншими способами комунікації та іншими видами людської присутності у соціумі. Перенесення поділу на гру та серйозне, тобто власно вже не гру, у світ суспільного буття дозволяє не обмежуватись формальними ознаками гри чи іншого виду людської діяльності при визначенні що є чим. Мова йде про те, що тільки сама особа може оцінити будь-яку свою дію як гру чи навпаки, як її повну відсутність у даному випадку, не звертаючи при цьому увагу на присутність чи відсутність формальних ознак гри. Крім того, слід також враховувати, що гра може повністю оволодіти волею людини, перетворившись у залежність, у вид западіння, тобто у хворобу. Проте, такі випадки яскраво свідчать, що коли втрачаються сутнісні складові гри, а саме: свобода вибору та можливість припинити гру за бажанням будь-коли, гра перестає бути грою.

Якщо подивитись на сучасні форми комунікації, не важко помітити, що гра стає категорією, яка визначає існування людини, й постає принципом здійснення соціальних практик, пояснюючи саму основу суспільного повсякдення. Так і у суспільстві, особи обирають собі ролі (або їм владно допомагають це зробити), витрачаючи весь свій життєвий час на гру за чужими, нав'язаними правилами. Питання про те, чи є гра основою сучасного суспільного життя не залежить від того граємо ми постійно, чи тільки іноді. Домінуючим феноменам зовсім не обов'язково виявляться в усіх випадках. Це не є необхідністю. Так, наприклад те, що ви-

значає людину як істоту тимчасову в своїй основі, не означає, що події із цим пов'язані мають відбуватись у кожний момент її життя. Такі екзистенційні феномени як гра, захоплюють людину в цілому.

Чисто емпіричне дослідження особи та способів її буття виявляє багаточисленні прояви відкритої та замаскованої гри у різних сферах соціальної реальності, виявляючи дуже цікаві зразки ігрової поведінки у простих та складних формах, на всіх ступенях культури. Всі вікові категорії вдаються до гри. Зокрема, у дорослих ігри доволі різноманітні: грають в успішність, інші у непорозуміння та незадоволення світом, що є одним з найгірших варіантів, в якому особа повністю вичерпує себе. Хтось грає у начальника, хтось у підлеглого, комусь підійшла роль кумира, чи батька народів й т. ін. Тобто мова йде про те, що гра у сьогоденнішому соціумі обумовлена і опосередкована ставленням до неї гравця. Наприклад, те, що в суспільстві прийнято називати "корупцією", є тільки новою формою соціальної реальності економічних відносин, а відтак гри, яка впорядкована у певному сенсі та зрозуміла тим, хто занурений у даний вид такої повсякденності. Кожний з сучасних представників соціуму має уяву про гру залежно від власного бачення реальності й інформації про форми ігрової поведінки близьких і суспільні ігри. Ролі у грі можна легко міняти, на ті, що приносять радість душі, не граючи за правилами, які не подобаються. Через цей критерій можуть бути оцінені ролі, як справжні та важливі, для конкретно взятої особи, проте людині часто здається за рахунок власного самообмеження ілюзіями, що можна вибрати тільки один варіант і в жодному разі не інший.

Таким чином, пройшовши довгий шлях в історії філософії, концепт гри поступово із суто естетичної категорії перетворюється на категорію соціального буття сьогодення. Кінець XX ст. з його глобальною комп'ютеризацією надав грі нове поле, на якому концептуальні розробки, утопії й антиутопії соціальності, одержали можливість свого втілення в життя. Реальність гри стає повсякденною реальністю. Нові ігрові практики, що ввійшли в життя індивіда в процесі віртуалізації, формують новий тип соціального суб'єкта і лежать в основі самої реальності. Зокрема, мова йде про те, що у віртуальному просторі присутня тільки гра, без будь-якої відповідальності. Так, популярним є видавання себе "трошки" іншим ніж ти є насправді, наприклад, підліток видає себе за людину з багатим життєвим досвідом, політик за суцільно добру і позитивну людину, яка мовляв тільки і опікується проблемами своїх виборців й т. ін. Всі, хто грає, знають, що це для них тільки роль, а не серйозне життя, проте нібито це все "насправді". З однієї сторони, гравець аж ніяк не є прив'язаний до цієї ігрової ситуації й може покинути її у будь-який зручний для нього час, однак є і інша сторона – це стає постійним супроводженням, способом спілкування у соціумі, що урізноманітнює, прикрашає, доповнює й поступово стає вкрай необхідним. Таким чином, гра перетворюючись на реальність, стає відчутною кожному. Проте, існує думка сучасних дослідників даного феномену, що світ який перетворюється на су-

цільну гру, є деконструктивним. Гра безперешкодно стає домінантною в усіх сферах буття через релятивізм моралі, замінюючи собою всі інші принципи відношення до життєвих ситуацій.

Підводячи підсумок сказаному, зазначимо, що контент гри містить у собі конструктивно-позитивний спосіб зміни соціальних реалій, спосіб виходу у світ творчості і свободи (як гру варіантів розвитку), лишаючись відкритим для сучасного соціо-філософського дискурсу.

**Р. Ю. Коперльос, асп., КНУТШ, Київ**  
*salvatorelvira@mail.ru*

## **ІДЕЯ "СКЛАДНОСТІ" В ЛУМАНІВСЬКІЙ ТЕОРІЇ СИСТЕМ**

Пошук адекватних форм управління соціальними процесами на всіх етапах історичного розвитку призвів до визнання безсилля системотехнічних підходів до управління. Самоорганізуючийся характер людських колективів привів до аналізу синергетичних моделей порядку з хаосу і до біологічної теорії автопоезіса. Досліджувана в роботах Н. Лумана самореферентність, тобто самозвернення, самовідношення соціальних систем виходить з теорії автопоезіса та слідує за складністю.

Поруч з цим, дослідник вважає загальносистемною якістю складності комплексність, оскільки, системи, що саморозвиваються володіють особливою організацією, що несе інформацію про конкретну систему. Наприклад, у випадку біологічних організмів це генетичний код, в суспільстві це культура (котра є своєрідним соціокодом). Інформація служить не тільки засобом зв'язку, їй можна відводити роль свого роду середовища, існування якого підтримується окремими відповідними елементами системи.

"... суспільство залишається єдиною глобальною системою і не терпить в собі або біля себе, ще якихось простих суспільств. Еволюція сама по собі не потребує ніяких орієнтуючих тенденцій. Вона не представляє собою цілеутворюючий процес" [Луман Н. Общество общества. Часть I. Общество как социальная система. – М. : Логос, 2004].

Саме тому К. Фукс звертається до ідей Лумана щодо розуміння самоорганізації соціальних систем, котрий вважав, що система може оперувати тільки тими структурами, які вона сама створила. Вона не може імпортувати структури. Самоорганізація будується на теоремі оперативної закритості, тобто підставою для них служить не тільки диференціалістське, але і принципово оперативне поняття системи. Це знову-таки означає, що в розпорядженні у системи знаходяться тільки її власні операції. У системі немає нічого, крім її власних операцій, які служать двом різним цілям. По-перше, вони необхідні для формування власних структур системи: структури операціонально-закритої системи повинні бути побудовані за рахунок її ж операцій. Інакше кажучи, не буває імпорту структур. Це називається самоорганізацією.



По-друге, система може використовувати тільки свої власні операції для того, щоб визначити історичний стан або даний час, з якого має виходити все наступне. Стосовно системи теперішній час визначається її власними операціями. Тут маємо два аспекти: по-перше, самоорганізація, у значенні створення структури за рахунок своїх власних операцій і, по-друге, автопоезіс у значенні детермінації стану, виходячи з якого можливі наступні операції, і який визначається операціями тієї ж системи. У даній теорії структури релевантні тільки в теперішній момент. Вони можуть бути використані тільки коли система оперує, а все, що колись відбулося або коли-небудь ще станеться, – це або минуле, або майбутнє, але не теперішнє. Система повинна знаходитися в процесі оперування, щоб вона могла використовувати структури.

"Соціальну самоорганізацію слід розглядати як взаємне виробництво учасників і структур, соціальні структури виробництва людини як соціальної істоти, як людина виробляє соціальні структури як необхідна умова для її суспільного буття, людина є творцем і результатом творіння суспільства. Я прагну показати, що ця ідея також може бути застосована до науки як системи" [*Fuchs C. Science as a Self-Organizing. Meta-Information System // Science of Self-organization and Self-organization of Science / ed. by I. Dobronravova and W. Hofkirchner. – Kyiv : Abris, 2004. – P. 130–131*].

Але, якщо суспільство є складною системою, котра включає в себе людину як принципово складно-відносну систему, котра перебуває в постійному діалозі з собою та навколишнім оточенням, котра, в свою чергу, містить в собі одне з найбільш складних явищ – мозок, що розглядається як багатоклітинна система. Виникнення ментальних станів (наприклад, розпізнавання зображень, відчуття, думки) пояснюється еволюцією (макроскопічних) параметрів порядку церебральних ансамблів, обумовленої нелінійними (мікроскопічними) взаємодіями нейронів в стратегіях навчання далеко від теплового рівноваги. Клітинні ансамблі з ментальними станами інтерпретуються як атрактори (нерухомі точки, періодичні, квазіперіодичні або хаотичні режими) фазових переходів. Якщо мозок розглядати як складну систему нейронів, то його динаміку можна описати за допомогою нелінійної математики нейронних мереж. Наприклад, розпізнавання зображень інтерпретується як свого роду фазовий перехід за аналогією з еволюційними рівняннями, використовуваними для описів виникнення патернів у фізиці, хімії та біології [*Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 48–62*]. Тому, теорія нелінійних складних систем стала успішним підходом до вирішення проблем у природничих науках – від фізики лазерів і твердого тіла, хімії та метеорології до моделей біологічного, нейронного та екологічного розвитку. У всіх цих випадках самоорганізація означає чітко визначений фазовий перехід, що відбувається далеко від теплової рівноваги. Основні проблеми людства також відрізняються глобальністю, складністю і нелінійністю.

**КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ  
В КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
РАЗЛИЧИЕ ПОДХОДОВ**

В истории философской мысли категория свободы понимается достаточно неоднозначно. Учитывая характерные для той или иной эпохи ценности, менялось и отношение к исследуемой категории. Точно так же можно говорить и о разных подходах к ее трактовке в классической и неклассической философской традициях.

В классической философской парадигме свобода, как правило, рассматривается в рамках одной философской системы (как, например, у Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля и др.), в которой можно выделить несколько аспектов: индивидуальный (связанный с возможностью реализации индивидуальной воли субъекта в соответствии с его личными интересами и устремлениями); межличностный (характеризующийся взаимоотношениями индивида с окружающими); политический (сосредоточенный на отношениях индивида с государственными институтами, призванными гарантировать, обеспечивать или, наоборот, сводить на нет свободу как конкретного индивида, так и общества в целом). Для неклассической философии характерно существование множества различных школ и течений, специализированных на исследовании конкретной проблемы. В свою очередь, свобода, находясь в их поле зрения, рассматривается в контексте ее взаимоотношения с другими категориями.

Тем не менее, если говорить о экзистенциализме, следует отметить, что представители этого философского направления рассматривают свободу не только как категорию социальной философии, но и наделяют ее онтологическим статусом. В частности, Ж.-П. Сартр обосновывает последний через характеристику трех видов бытия: бытия-в-себе (абсолютно неподвижного, непроницаемого для сознания предметного бытия); бытия-для-себя (бытия человеческого сознания, отождествляемого с ничто); бытия-для-других (характеризующегося способностью проявлять индивидуальное Я, которая, в свою очередь, влечет за собой взаимответственность каждого за самого себя как за других). При этом свобода является той субстанцией, без которой невозможно ни бытие-для-себя, ни бытие-для-других, поскольку их существование возможно лишь в меру проявления. В этом плане концепцию французского экзистенциалиста можно сравнить со спинозовским пониманием свободы как необходимости. У Ж.-П. Сартра свобода – сущность человеческой природы, ее "необходимость". Поэтому, человек "обречен на свободу и не может перестать быть свободным" [*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии.* – М. : Республика, 2000. – С. 493].

Второй отличительной чертой рассмотрения категории свободы в классической и неклассической философской парадигмах является неоднозначное отношение к разуму. Если у философов Нового времени разум (истинное знание, наука) способен обеспечить человеку власть над природой путем познания ее законов, то с конца XIX в. усиливается тенденция разочарования в возможности дальнейшего прогресса рационально-организованного общества. В частности, по мнению Г. Маркузе, господство над природой в конце-концов приведет к установлению господства над человеком. Философ настаивает на том, что современная наука, вопреки ее непосредственной связи с прогрессом человечества, превращается в инструмент государственной гегемонии, что свидетельствуют о превращении технологической рациональности в политическую. Основным недостатком последней является унификация и инструментализация жизни индивида и сводит его к состоянию вещи [Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М. : АСТ, 2003, – 528 с.]. По мнению, Э. Фромма, свобода в современном обществе становится бременем, поскольку современная индустриальная цивилизация вместе с независимостью от природных сил и рациональностью существования изолировала человека, сделала его бессильным и неуверенным в себе [Фромм Э. Бегство от свободы. – М. : Прогресс, 1990. – 271 с.].

С целью преодоления негативных тенденций технологизированного общества предлагается несколько вариантов. Одним из них, по мнению Э. Фромма, является "бегство от свободы", которое может быть реализовано путем передачи своей свободы диктатору, восстания против существующего порядка или конформизма. Однако, на наш взгляд, предложенные меры оказываются не очень действенными и могут завести в глухой угол. Более рациональной в этом плане выглядит программа Г. Маркузе, который для реорганизации "одномерного" общества предлагает: во-первых, предоставить человеку экономическую свободу путем избавления индивида от необходимости борьбы за существование и отчужденного труда с целью заработка, а не получения удовольствия; во-вторых, освободить индивидов от политики, которую они реально контролировать не могут; в-третьих, путем возрождения свободы мысли и слова, поглощенной негативным влиянием СМИ [Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М. : АСТ, 2003. – 528 с.]. Как видим, предложенные меры направлены на обеспечение базовых свобод, которые одним из наиболее влиятельных течений – либерализмом – провозглашаются нерушимыми и должны быть гарантированы на государственном уровне.

Критика разума и его обвинение во всех социальных проблемах представителями иррациональных концепций приводит к формированию доктрин власти, господства и подчинения. В действительности же, ошибка состоит не в структурах институтов рационально-организованного общества, а в способах реорганизации этих структур. В связи с этим, в противовес историцистскому подходу (основанному на центра-

лизированном реформировании всех общественных структур одновременно) К. Поппер предлагает принцип "социальной инженерии". Преимущество последнего состоит в том, что он основан на постепенном осуществлении социальных преобразований без использования насилия. Именно этот принцип характерен для обществ "открытого" типа, основной целью которых, в первую очередь, является защита свободы [Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. – М. : Феникс, 1992. – 528 с.].

Обобщая, следует отметить, что можно выделить несколько основных отличий классической и неклассической философских парадигм в контексте рассмотрения свободы. Во-первых, с конца XIX в. эта категория рассматривается не в рамках одной философской системы, а как одна из ключевых проблем того или иного узкоспециализированного направления. Во-вторых, для философии конца XIX – начала XXI вв. характерно неоднозначное отношение к Разуму, которому классическая философская традиция приписывала возможность организации такой социальной системы, которая бы была основана на принципах справедливости и обеспечивала свободу и равенство всех граждан.

***Е. В. Крыжна, студ, ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса***  
*Cathy\_S@ukr.net*

## **ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ В МИРОВОЙ МЫСЛИ**

Должно быть, представление о свободе присуще человеку с момента появления способности мыслить, осознавать и оценивать своё положение в окружающем мире. Свобода как ценность, как идеал, как понятие, как категория и т. д. рассматривалась, рассматривается и, несомненно, будет рассматриваться мыслителями всех без исключения времен и эпох, в любом уголке земного шара.

Свободным быть жаждет каждый человек, вне зависимости от возраста, пола, расы или политических воззрений. Само это понятие прочно укоренилось в лексике любого социализированного индивида и является одним из приоритетных факторов гармоничного сосуществования с окружающим миром. "Освобождение" не раз становилось краеугольным камнем значимых событий мировой истории, равно как и безотказным рычагом манипуляции сознанием народных масс. Но чем является сама свобода для человека, какие уровни смысла в ней заложены? Корень вопроса уходит гораздо глубже расхожих общественных штампов.

Изначально проблема свободы была поставлена и разрабатывалась в философии; именно при помощи ее методов и в рамках ее категориального аппарата формировались такие диалектические дихотомии как "свобода и необходимость", свобода "внутренняя и внешняя", "конкретная и абстрактная", "относительная и абсолютная", "свобода и ответственность". Отделившаяся в конце XIX в. от "материнского лона"

психология продолжила разрабатывать проблему свободы в научном, психологическом понимании, однако ее определения и поныне сохраняют философскую глубину, включая в себя характеристики свободы не только отдельных конкретных действий, но и жизнедеятельности в целом, бытия человека в мире.

Многогранность и разнообразие различных подходов и интерпретаций понятия свободы на первый взгляд кажутся необъятными. Проблема свободы неизменно поднималась и рассматривалась, более или менее обширно, в каждой без исключения философской и религиозной системе. В истории человеческого общества понятие свободы прошло длительную эволюцию, и на разных ее этапах, в различных социальных условиях обретало свою специфику. Оно связывалось с иными понятиями: необходимости, зависимости, независимости, отчуждения, ответственности, воли. Оно сопоставлялось с произволом, анархией, равенством, справедливостью. Взгляд на него менялся вместе с ходом истории мировой философии и зависел непосредственно от доминирующей мировоззренческой позиции того или иного периода.

Тем не менее, вплоть до XX в. проблема свободы только включалась как необходимая к рассмотрению в ту или иную философскую систему. В начале века представление о ней стало центральной проблематикой экзистенциализма, в ряде работ С. Кьеркегора, Л. Шестова, Ж. П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса, А. Камю. Помимо рефлексивной и действенной сторон, детально раскрытых философами Нового времени, экзистенциалистами заявлена и рассматривается чувственная сторона свободы. Состояния тревоги, страха, отчаяния, погружение в пограничную ситуацию открывают человеку новые возможности, подводят его к осознанию противоречия, выступающего источником активности личности, действий, направленных на преодоление границ возможностей.

Параллельно с расцветом экзистенциализма в XX в. получила масштабный толчок к развитию психология, переняв в свою область проблемное рассмотрение понятия свободы, но уже в личностно-психологическом аспекте; свобода стала рассматриваться как феномен развивающейся личности, неразрывно связанной с ответственностью, поиском смысла, взаимодействием человека с миром.

"Являясь по логике своего становления философской категорией, «свобода» на определенных этапах истории человечества обретала социальный статус и выступала в качестве экономических и политических требований – свободы слова, печати, совести, частной собственности и т. п. Для психологов важно сохранить в качестве предмета исследования целостный феномен свободы, не подменить ее сущность частными проявлениями. Все это создает реальные предпосылки проявления психологического содержания свободы" [Кузьмина Е. И. Психология свободы. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. – 195 с.].

Для человека индустриального общества свобода, в первую очередь, актуальна в экономическом и юридическом аспектах, так как позволяет

ему самостоятельно распоряжаться своими деятельными силами, владеть средствами жизни и иметь возможность их приумножать. В XX веке, в усложнившихся условиях многомерного социального бытия, свобода становится способностью человека найти адекватный вариант поведения, который находился бы в соразмерности с самостоятельностью индивида и действием социальных, культурных, технологических форм жизни.

На данный момент, специфика проблемы свободы состоит в том, что она лишена не только четко определенной и зафиксированной дефиниции, системы и т. д., но и не определено ее место среди иных философских категорий. Рассмотрение проблемы свободы стало прерогативой психологических и социальных наук, а философские статьи посвящены в основном сопоставлению и анализу взглядов на нее конкретных мыслителей прежних эпох. Впрочем, вполне возможно, что в будущем появление новых философских школ и течений откроет дорогу и для нового философского понимания свободы.

**О. В. Лелека, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ**  
*lelekaolga@mail.ru*

### **РЕЦЕПЦІЯ КОНЦЕПТУ РОЗШИРЕНОГО МИСЛЕННЯ У ДОРОБКУ Г. АРЕНДТ**

Тема концепту розширеного мислення розглядається Г. Арендт не лише наприкінці її "Лекцій з філософії І. Канта", але навіть у ранній роботі "Істина та політика", де представлена спроба реабілітації значення гадки для сфери політичного життя, адже саме взаємообмін останніми у суспільно-політичному вимірі й уможливорює функціонування концепту розширеного мислення як умови можливості правомірного судження.

Проте застосування даного концепту у його традиційному Кантівському розумінні у теорії політичних суджень породжує ряд проблематичних моментів. Тому актуальним буде не просто вказати на певні недоречності, але й запропонувати дещо доповнену інтерпретацію даного концепту у рамках політичної теорії Г. Арендт.

Концепт розширеного мислення є спробою обґрунтування можливості переходу від вузького суб'єктивного погляду до соціально-об'єктивного та обґрунованого. Проте врахування можливих точок зору не обумовлює ґрунтового переходу від одиначної думки до більш об'єктивної. "Коли ми намагаємося уявити множину поглядів, то в результаті отримуємо певний набір думок інших з даної тематики, а не висновуємо на їх основі якісно новий погляд щодо даного стану справ. Уявляючи усі можливі точки зору, ми не маємо тієї основної, щодо якої інші можуть бути кваліфіковані як ймовірні" [*Young I. M. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder and enlarged thought // Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt / ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky. – Rowman & Littlefield, 2001. – P. 223*].

Наступний суперечливий момент полягає у тому, що ідея врахування можливих точок зору інших, у певному розумінні передбачає можливість взаємного ототожнення індивідів, тобто ймовірність їх взаємного заміщення. Ця ідея заміщення є передумовою руйнування відмінностей між суб'єктами. Показовим результатом уможливлення подібної заміни індивідів один одним є судовий процес над Адольфом Ейхманом, для якого людська сутність ініціювання нового втратила значення та цінність.

Як наслідок, інструменталізація ним євреїв призвела й до інструменталізації самого себе. Функціонування нацистської машини вбило здатність людини як "новачка" до спонтанності, до здатності мислити та рахуватися з точкою зору інших індивідів. Як наслідок втрата змоги мислити призвела до страшних злочинів XX сторіччя. Тому, враховуючи множинність різних ймовірних поглядів як підґрунття формування концепту розширеного мислення, ідея взаємозаміщення підриває основу функціонування концепту.

У розумінні Г. Арендт публічність видається можливою лише за умови збереження наявності множини різних перспектив, людських проєкцій як її передумови. Індивіди, що контактують один з одним у рамках процесу публічної комунікації, мають певну власну проєкцію не лише у зовнішній світ, але й щодо один одного. Тому публічний світ "між нами" є продуктом творчого діалогу множини людських перспектив та проєкцій у ньому, але володіючий об'єктивним характером відносин між індивідами. "Спільний світ є об'єднуючою основою для всіх тих, хто є його частиною, займаючи власну індивідуальну позицію. Індивідуальність же останньої полягає у неможливості її співпадіння з будь-якою іншою" [Arendt H. *The Human condition*. – Chicago, 1958. – P. 57].

Враховуючи зазначені суперечності, видається доречним доповнити концепт розширеного мислення врахуванням не лише можливих позицій, але й соціального простору, що знаходиться між індивідами, здійснюючи різноманітний вплив на хід процесу формування їхнього судження. "Ми виносимо наші моральні та політичні судження з врахуванням не лише ймовірних позицій, але й звертаючи увагу на соціальні відносини, що мають місце між нами...Я вважаю подібне розуміння кращою інтерпретацією концепту розширеного мислення" [Young I. M. *Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder and enlarged thought // Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt* / ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky. – Rowman & Littlefield, 2001. – P. 224].

Дане розуміння є дійсно інноваційним поряд з іншими інтерпретаціями. Так, Ліза Діч, дотримується інтерпретації концепту розширеного мислення як конституюючого процесу, в якому індивід уявляє як виглядатиме світ з точки зору сторонніх індивідів. Тотожної точки зору дотримується й Рональд Бейнер як один з основних дослідників творчого доробку науковці.

Подібне розуміння відповідає Кантівській інтерпретації, на яку й покладається Ганна Арендт. Юрген Габермас взагалі не вважає концепт

розширеного мислення раціональною основою для досягнення консенсусу, стверджуючи, що у Ганни Арендт було "застаріле розуміння теоретичного знання, що ґрунтується на остаточних доказах...і вона утримувалася від того, щоб уявити собі можливість досягнення згоди щодо політичних питань раціональним шляхом на основі консенсусу" [*Habermas J. Hannah Arendt on the concept of power // Philosophical political profiles. – Cambridge, 1985. – P. 186*].

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

### **ІДЕНТИЧНІСТЬ МАРГІНАЛЬНОГО ІНДИВІДА В КОНТЕКСТІ ЙОГО СОЦІАЛІЗАЦІЇ**

Більшість теоретичних наукових підходів стверджують, що людина йде шляхом досягнення максимальної внутрішньої злагоди та гармонії. Суперечливість уявлень, почуттів чи ідей стимулює ситуацію психологічного дискомфорту й дисгармонійності особистості, які досить часто призводять до маргінального стану. Випробовуючи на собі тиск потреби в досягненні внутрішнього балансу, маргінальний індивід готовий удатися до різних дій, які б сприяли відновленню втраченої рівноваги. На думку Лекі, людина – це цілісна система, перед якою стоїть завдання досягнути не тільки гармонії з довкіллям, але й з самим собою [Психология самосознания : хрестоматия. – Самара : Бахрах-М, 2000. – С. 342].

Основна функція ідентичності маргінального індивіда – це його соціалізація. Одне із загальноприйнятих визначень соціалізації (від лат. *socialis* – суспільний) – процес засвоєння індивідом соціального досвіду, системи соціальних зв'язків і відносин, тобто це засвоєння людським індивідом знань та цінностей конкретного суспільства, які є значущими і для особистості, і для суспільства, тому що дозволяють людині стати повноправним членом цього суспільства. Бути соціалізованим – означає бути залученим до норм і цінностей суспільства. У більш вузькому розумінні – це вміння досягати особистих цілей без неусвідомленого нанесення шкоди іншим людям. Соціалізована людина "бачить" навколишній світ так, як його "бачать" інші. Вона здатна зрозуміти суспільну значущість власних учинків. У процесі соціалізації маргінал набуває переконань, громадсько схвалювальних форм поведінки, необхідних йому для нормального життя в суспільстві" [Психологический словарь / под ред. В. П. Зинченко. – М. : Педагогика-Пресс, 1999. – С. 364]. Під "нормальним життям у суспільстві" маємо на увазі насамперед його гармонійне включення в систему соціальних інституцій, унаслідок чого він має можливість сформувати й задовольнити потреби на базі засвоєних моральних, соціальних, правових регламентів.

Структура механізму соціалізації – ідентичність з іншими, а також закріплення ідентичності. Обов'язковою умовою соціалізації маргінала



виступає включення індивідом у свій внутрішній світ поглядів оточуючих. Складовими механізму соціалізації є ідентичність маргінального індивіда з "іншими" й закріплення ідентичності певними символами. Це дає можливість адаптуватися в соціокультурному середовищі та сформувати уявлення про своє місце у світі, побудувати світ, де маргінал знайде відчуття власної необхідності й упевненості в собі.

Соціалізація маргінального індивіда набуває вигляду нестандартної ситуації. Як зазначає український науковець А. Лантух, "маргінал – це особистість, яка знаходиться «на околиці», на «узбіччі» або просто за рамками характерних для певного суспільства основних соціальних груп або пануючих соціокультурних норм, традицій" [Лантух А. П. Маргінальна людина в системі координат українського суспільства / А. П. Лантух // Сб. трудов Харьков. нац. ун-та им. В. Каразина. – Харьков, 2002. – С. 275]. Маргінал утрачає стабільні соціальні пріоритети, знаходячись у стані пошуку та вибору. Постає питання про те, які ціннісні орієнтири вибрати, яку життєву стратегію визначити для себе як пріоритетну, і, нарешті, відповісти на запитання "Хто я?". Лише ефективний механізм соціалізації, який містить у собі проєкцію почуттів і бажань людини на об'єкт інтересу, ідентифікацію з ним та закріплення ідентичності, забезпечує маргіналу можливість адаптуватися до існуючого соціокультурного середовища шляхом адаптації до політичної, правової, етичної, естетичної, наукової, філософської, релігійної культури. Унаслідок взаємодії з цим середовищем маргінальний індивід отримує можливість сформувати уявлення про своє місце в світі, побудувати світ реальності, де він знайде відчуття внутрішньої впевненості та соціальної необхідності.

У процесі соціалізації маргінальний індивід готується відповідати вимогам та очікуванням інших членів суспільства в широкому діапазоні можливих життєвих ситуацій. Соціалізація містить набір агентів і механізмів, завдяки яким забезпечується соціально схвалювальна поведінка та норми моралі.

Зміни в соціальній структурі, які зараз відбуваються, настільки великі, інтенсивні, що на сьогодні необхідні масштабні методологічні системи, для того щоб зафіксувати всю глибинність трансформацій. Процеси глобалізації відбувалися в історії людства й раніше, проте темпи змін пришвидшилися, впливаючи на щоденне життя не тільки звичайної людини, але й маргінальної, яка намагається подолати цей стан.

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

## **ТРАНСФОРМАЦІЯ АКАДЕМІЧНОЇ МУЗИКИ В УМОВАХ ЦИФРОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ**

Науково-технічний прогрес другої половини ХХ – початку ХХІ ст., зумовив інтенсивне формування інформаційно-комунікаційного середо-

вища, впливаючи на всі сфери людської діяльності, зокрема й культурну. Результати технологічного розвитку не оминули впливом і музичний світ. У цій роботі пропонується аналіз фундаментальних трансформацій, які охопили соціальне функціонування академічної музики в результаті технологічного прориву останніх десятиліть.

Хоч певні суперечності накопичувалися у музичній культурі ще до цифрової революції, але в той час вони не могли привести до соціального вибуху, адже музична індустрія кінця XX ст. являла собою чітку та жорстку ієрархічну систему. Вертикаль влади в музичному бізнесі була досить сильною. На початку ж XXI ст. відповідно до загального вектору соціального розвитку відбулося послаблення цієї вертикалі у анти-ієрархічному мережевому просторі, що пробуджує активність аудиторії та створює умови для реалізації будь-яких її інтенцій та бажань.

Суперечності, що існують у сучасній музичній культурі внаслідок співіснування вертикальних ієрархічних зв'язків індустрії академічної музики та горизонтальних мережевих на рівні усього суспільства, вирішуються за рахунок ствердження останніх. Саме за допомогою технічних засобів, що надає інформаційне суспільство, публіка і виконавець вибудовують стосунки, засновані на мережевій взаємодії.

На думку Ю. Страковича, такий шлях є рятівним для музичної культури, адже поразка ієрархічного тиску музичного бізнесу виявляє себе у кризовому стані соціальних інститутів академічної музики [Стракович Ю. В. Музыкальная культура в цифровую эпоху: трансформация социального функционирования : автореф. дис. ... канд. культурологии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dissercat.com/content/muzykalnaya-kultura-v-tsifrovuyu-epokhu-transformatsiya-sotsialnogo-funktsionirovaniya>]. За рахунок же добровільного мережевого контакту слухачі самі мають змогу підтримувати розвиток академічної музики, незалежно від спроможностей оркестрів платити величезні гонорари за виступ оперної зірки, вимог корпорацій, вказівок супремеджерів.

Мережеву комунікацію і єднання публіки та виконавця забезпечує інтернет-простір. Так, специфічні властивості інтернет-медіа (пронизаність горизонтальними зв'язками, можливість швидкого розповсюдження інформації) не лише створюють умови для безпосередньої соціальної та економічної взаємодії музиканта з аудиторією, але і виявляють широкі можливості для того, аби новий виконавець зміг знайти своїх прихильників, свою публіку. Так, практично кожна людина на планеті, що має комп'ютер, який підключений до інтернету, отримала необмежений та абсолютно безкоштовний доступ до основної маси будь-коли раніше записаної музики.

Крім того, комп'ютер та інтернет дають кожному можливість стати автором. Медійний простір створює світове товариство творчих людей, де кожен може комунікувати з іншим. Сучасні тенденції дозволяють кожному створювати власні зразки, вільно використовуючи вже створені. Такий вільний взаємообмін авторів та аудиторії уможлиблює реалізацію

економіки дарування (*gift economy*), що превалювала до комерціалізації інтернету та його редукування до "маркетингової платформи" [Rushkoff D. Open Source Democracy. How online communication is changing offline politics [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.demos.co.uk/files/OpenSourceDemocracy.pdf>]. На думку Ю. Стракович, економіка дарування у музичній сфері сьогодні стає культурною нормою, адже така стратегія не намагається здолати існуючі культурні тенденції, а приймає нову реальність, додаючи до існуючих норм добровільну плату за використання музичного матеріалу як підтримку слухачами митців. Безпосередня взаємодія аудиторії та виконавця також розв'язала суперечності, що існували внаслідок ієрархічної музичної індустрії. Так, підстави плати за музику стали позірними. Музика ж повернула в очак слухачів свою нематеріальну цінність, адже мережева політика багатьох музикантів є протилежною комерційній корпоративній [Стракович Ю. В. Музыкальная культура в цифровую эпоху: трансформация социального функционирования : автореф. дис. ... канд. культурологии [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dissercat.com/content/muzykalnaya-kultura-v-tsifrovuyu-epokhu-transformatsiya-sotsialnogo-funktsionirovaniya>]. Окрім можливостей, створених інтернетом, виникає також багато спеціалізованих комп'ютерних програм для роботи з музичним матеріалом. Вони продовжують стратегію демократизації, що також впливає на зміну соціокомунікативних засад академічної музики: медіа контент стає досить гнучким, дозволяючи користувачам робити з ним все, що вони хочуть: копіювати, трансформувати його зміст, об'єднувати з іншим контентом тощо. Технологія змінює уявлення людини про участь у подіях – активну чи пасивну, – пропонуючи нові варіанти інтерактивності. Запрошуючи людину до участі, вона стимулює творчість. Кожна людина може зіпніти нові культурні форми з будь-якого музичного матеріалу, переведеного у цифровий формат. Водночас варто зазначити, що серед сучасних медіа-митців далеко не всі є професійними музикантами. Цифрова революція відкрила шлях до мистецтва пересічним користувачам інтернету, які, активно співпрацюючи, створюють значну кількість аматорського контенту.

Таким чином, хоча високі досягнення у технологічній сфері сприяють розвитку демократичних процесів у суспільстві, що стверджують культ незалежної особистості, вільної у виборі діяльності, очевидним є значне ослаблення музичного професіоналізму, що знижує і ціннісну якість музики. Зважаючи на це, не всі дослідники та митці наголошують лише на позитивному вимірі можливостей використання технологій в академічній музиці. Так, О. Хакслі, В. Бенямін та Е. Шарп вбачають у аматорстві, індустріалізації мистецтва та споживачькій культурі загрозу справжній художній творчості й таланту.

Таким чином, і потенційні загрози, і можливості, що обумовлюються та репрезентуються новими технологіями, мають визнаватися, ретельно досліджуватися. Лише так суспільство має змогу свідомо та розумно керувати процесами трансформації, що відбуваються у царині академі-

чної музики, аби вони ставали евристичною, а не руйнівною силою у розвитку культури. В іншому випадку, ситуація може розвиватися у руслі невизнання технологічного впливу на різні сфери суспільного життя, що гальмуватиме розвиток суспільства у зв'язку з лобюванням необхідності повернутися у минуле до суспільної організації з вертикальною ієрархією влади. Такий шлях є шляхом спротиву. Другий можливий сценарій подальшого розвитку суспільства полягає у дезінтеграції, зважаючи на те, що інтеграційні тенденції завжди супроводжуються, доповнюються, змінюються дезінтеграційними. Третій, і на нашу думку, найбільш прогресивний, шлях полягає у збереженні досягнень сучасної епохи, а саме мережевої свободи та формування стосунків усвідомленої взаємної відповідальності між учасниками музичного життя.

Отже, хоч сьогодні в музиці з'явилися нові технології, з'явилися синтезатори, магнітофони, комп'ютери, але "тими самими залишилися наші вуха, старі гармонічні структури в головах, ми як і раніше народжуємося в до-ре-мі" [Шеффер П. Я потратив свою жизнь впустую... [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://theremin.ru/articles/schaeffer.htm>]. Тож ми маємо приймати нові умови нашого існування, адже вони є лише новими способами, за допомогою яких ми намагаємося висловити себе та знайти свою аудиторію.

**Л. А. Лім, канд. філос. наук., доц., КУП НАНУ, Київ**  
*spynka@gmail.com*

### **ОСНОВНІ ЗАВДАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ З ПОЗИЦІЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ**

При всій різноманітності соціальних програм тих чи інших політичних сил їх об'єднує те, що вони зорієнтовані саме на людину. Але є суттєві розбіжності в цих програмах: одні із них є просто рекламою і ніколи не ставитиметься за мету їхнє втілення, другі – просто теорією без можливості реального застосування, треті – змодельовані з процесу їх практичної реалізації і т. д. В нашому дослідженні ставиться завдання розглянути особливості соціальної політики з позиції християнської церкви.

Згідно християнської соціальної традиції людська праця вважається так чи інакше участю в постійній роботі Творця. Дана ситуація обумовлює інший спосіб відношення до результатів трудової діяльності. Той, що побудований в межах жорстких ринково-економічних відносин є занадто матеріалізованим. Він спирається на цілераціональну схему, яку відображує стратегічна дія, що втілює інструментальний розум. Метою є не досягнення взаєморозуміння, а переслідування інтересу, який веде до системи маніпуляції або спотвореної взаємодії. Стратегічна дія є соціальним виміром цілераціональної дії, яка орієнтується на результат, а в аспекті застосування раціонального вибору вона будується з урахуванням рішення раціонально діючого партнера, який виступає, однак, як

об'єкт. Тому "стратегічну дію можна визначити як соціальну форму ціле-раціональної дії, що керується схемою "мета-засіб-результат" [Хабер-мас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб. : Наука, 2000. – С. 66]. Нерідко відносини будуються згідно макіавеллівського принципу, що мета виправдовує засоби. В даній ситуації доречно буде взяти до уваги точку зору християнської церкви щодо соціальної політики.

В межах ринково-економічних відносин, згідно християнської соціальної традиції, втрачається духовний аспект. На особистісному рівні праця є моральною і духовною діяльністю, бо вона змінює не тільки щось, але і того хто здійснює цю діяльність. Соціальна політика повинна проводитися із врахуванням особистісного аспекту. Прибуток не має бути визначальним, важливі також умови праці, належна оцінка результатів трудової діяльності.

З точки зору християнської церкви принцип справедливості варто покласти за основу. Він повинен враховуватися навіть при визначенні розміру заробітної плати, адже оплата має бути достатньою для задоволення основних потреб і відповідати пропорційно тим зусиллям, що затрачені робітником. Згідно християнської традиції принцип справедливості в компенсаційній політиці визначається як основний, оскільки він охоплює потреби, вклад і порядок.

На сьогоднішній день недоліком ринково-економічних відносин є здатність створювати можливості щодо накопичення фінансів і, навпаки, нездатність розподіляти їх справедливо. Одним із завдань соціальної політики є сприяти більш ефективному розподілу, щоб зменшити розрив між самими багатими і рештою жителів. В даній ситуації постає питання і про цілісність суспільства, найбільш ефективним для його розвитку буде прийняття спільної ідеї загального блага.

В системі ринково-економічних відносин джерелами доходу є праця і капітал. При наявності доступу тільки до одного із них – праці – обмежаться можливості отримувати прибуток в порівнянні із тими, хто має доступ до обох. В християнській традиції для більш повного розуміння даної системи розглядають поняття праця і власність. При цьому їх пов'язують із Творцем, адже для чого слугує власність і для кого людина працює.

Розуміння поняття власності з позиції християнської церкви полягає в тому, що вона є Божим даром для всіх людей. Особистісне сприйняття власності занадто обмежене і, таким чином, заперечує таку її характеристику як бути даром. Серед завдань соціальної політики постає необхідність забезпечити рівні можливості для користування правом власності. Але слід не забувати про те, що ми можемо тільки тимчасово володіти чимось, адже ні з чим ти в цей світ прийшов, ні з чим ти його і покинеш. Крім того, згідно з християнською традицією, ми будемо відповідати за користування власністю.

Результати нашої діяльності та створені блага, як і власність, є доступними для всіх людей в однаковій мірі. "В саму структуру корисних благ вписано їх "універсальне призначення": вони призначені для всіх в

однаковій мірі і таким чином, щоб всі люди могли отримати користь від того, що створив Господь" [Нотон М., Алффорд Х. Менеджмент, когда вера имеет значение. Христианские социальные принципы в управлении современной организацией. — Киев : Кайрос, 2003. — С. 225].

Християнська традиція пропонує ідею загальних благ, які розподіляє на фундаментальні і вищі. Соціальна політика має в першу чергу задовольняти потреби в досягненні фундаментальних благ, оскільки вони становлять основу для подальшої діяльності і досягнення інших благ. В цю групу відносять більшість матеріальних благ. Досягнення вищих благ неможливе без них. Але ті потреби, які найбільше впливають на людей не є головними.

Успішно функціонуючим вважається те суспільство, де взаємопов'язані всі форми життя та не існує жодного аспекту в розвитку людини, який не був би поза чияюсь увагою. В будь-якій людській дії ми формуємо себе та інших, таким чином впливаючи на результати суспільного розвитку. Тому навіть маючи окремі цілі людина все одно залучається до загального, оскільки вона, як особистість, є елементом соціуму і не може перебувати поза ним. Досягнути приватних благ без використання загальних є просто нереальним.

В межах традиції християнської церкви обстоюється позиція, що кожен має прийняти на себе відповідальність перед суспільством і Творцем, а для цього потрібно поважати і сприяти досягненню загального блага. Приватні цілі включені до формування загальних орієнтирів, тому модель загального блага базується на позиції, згідно до якої, людині потрібно прагнути до досконалості. Найбільш "правильне" ведення соціальної політики є таким, що сприяє покращенню взаємовідносин і впровадженню на всіх рівнях принципу справедливості.

Отже, основними завданнями соціальної політики з позиції християнської церкви є втілення принципів помірності і справедливості, побудова соціальних відносин, які б обов'язково включали цінності моральної і духовної діяльності особистісного аспекту при оцінюванні результатів трудової діяльності.

**Ю. Г. Малинка, канд. філос. наук, викл.,  
П-ХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький**  
*Y\_Malynka@ukr.net*

## **ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК СПОСІБ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ І АКТУАЛЬНА ЦІННІСТЬ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ**

Національне відродження, яке переживає Україна на нинішньому, напруженому і дуже відповідальному етапі розвитку своєї історії, активізувало діяльність різних конфесій. Процеси становлення державності, демократизації, економічні та соціально-політичні реформи, які мають виявити активність у формуванні атмосфери взаємної довіри й толерантності, вимагають активної національно-політичної реакції.

Засади української толерантності знаходяться в історії України, у тих "євангельських правилах" терпимості, які були сприйняті українським народом із християнською вірою [Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: матеріали засідання "круглого столу" від 29 травня 2007 р. / відп. ред. П. Ю. Саух. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2007. – С. 63]. Глобалізація сучасного світу та трансформація українського суспільства поставили на порядок денний перехід до нового, толерантного типу соціальних стосунків. Для його здійснення необхідно формування та масове відтворення такого типу особистості, що має високий рівень культурної толерантності.

Феномен толерантності посідає особливе місце в суспільному житті, у системі людських відносин. Він постає не просто як "абстрактний ідеал", а як універсальна загальнолюдська цінність, від реалізації якої значною мірою залежить подальший поступ людства, "практична умова його виживання". Не випадково один із відомих дослідників проблем толерантності американський учений М. Уолцер стверджує, що толерантність є "основою самого буття людей, суспільства, у якому ми живемо, підґрунтям, умовою розбудови людських взаємин різного рівня й форм... Толерантність стосовно інших і толерантність щодо себе – усе це трішки схоже на те, як у Арістотеля співвідносяться керуючий і керований: це дія всіх демократичних громадян. Не думаю, що це легка або незначна дія. Толерантність сама собою часто недооцінюється, оскільки вона – найменше з того, що ми можемо зробити для наших співбратів, їхнє найменшальніше право на існування. Фактично толерантність (як позиція, ставлення) часто набуває досить різних форм, як і, у свою чергу, толерантність (як практична дія), що може бути також організована по-різному. Навіть найбільш примітивні й хиткі форми організації толерантності – це вже добре, оскільки вони маловживані в історії людства, а тому потребують не лише практичної, а й теоретичної оцінки. Толерантність – мирне співіснування різних груп людей із різними історіями, культурами й індивідуальностями, тобто саме те, що толерантність робить можливим. Я розпочинаю з передумови, що мирне співіснування (мирне до певної міри: я не збираюся писати тут про співіснування рабів та їхніх гнобителів) – це завжди добре. Не тому, що люди взагалі завжди оцінюють мирне співіснування, вочевидь, що це часто не так. Головний показник – люди завжди схильні зізнаватися, що вони його цінують: не можуть виправдати себе перед собою чи іншими без того, щоб не підкреслювати всієї цінності мирного співіснування, а також життя й свободи, яким вони слугують. Особливо це помітно щодо моралі, принаймні, у вузькому розумінні, коли тиск аргументів падає на тих, хто в принципі мав би відверто спростовувати подібні цінності. Йдеться про людей, котрі практикують переслідування з релігійних мотивів, насильницьку асиміляцію, заклик до хрестових походів чи "етнічних чисток" і виправдовують себе здебільшого не методом захисту, а запереченням того, що вони роблять" [*Уолцер Майкл. Про толерантність / Майкл Уолцер ; [пер. з англ. М. Лупішко]. – Х.: Видавнича група "РА-Каравела", 2003. – С. 9, 14].*

Отже, М. Уолцер зі своєї точки зору закликає не просто цінувати мир-не співіснування, а й намагатися проявляти толерантність до кожного, хто нас оточує, для того щоб підтримувати мир між різними групами та спільнотами.

В аспекті розуміння необхідності формування в Україні розвиненого громадянського суспільства актуальним є питання про важливість впливу толерантності на цей процес, а також, відповідно, і необхідність зворотного впливу інститутів громадянського суспільства на зміцнення основ толерантності, підвищення в соціумі авторитету національних та загальнолюдських цінностей, що, безумовно, матиме позитивний вплив на стабільність, консолідованість, моральний дух, моральне здоров'я суспільства в цілому. У цьому контексті інститути громадянського суспільства повинні якнайбільше сприяти індивідуальному моральному розвитку громадян, утвердженню в суспільстві принципів толерантності, які включають настанови й вимоги, спрямовані на підтримання бодай мінімально необхідної єдності, стабільності, цілісності людства, з метою забезпечення його самозбереження, виживання, самовідтворення.

Толерантність починає сприйматися в якості невід'ємного елемента сучасного розуміння свободи, що є найвищою людською цінністю. Вона не усвідомлюється важливою частиною структури творчої взаємодії та творчості взагалі. Але це, у першу чергу, означає, що принцип толерантності повинен творчо застосовуватися в усіх соціальних стосунках.

Усе вищевказане свідчить про велике значення толерантності в процесі формування громадянського суспільства в Україні. Усвідомлення цього факту необхідне для здійснення цілеспрямованого правового захисту толерантності, що у свою чергу, сприятиме свідомому й раціональному впливові на процес подальшого формування й активного розвитку українського громадянського суспільства, а отже, і розвитку сучасної української нації й держави в цілому.

***К. С. Малофєєнко, магістр, НаУКМА, Київ***  
*k.malofeenko@gmail.com*

## **МОРАЛЬ У "ВІЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ" Ф. ГАЄКА**

Вільне суспільство (цивілізація) постає специфічним способом побудови соціального простору у відповідності до стану взаємин між людьми, коли примус одних супроти інших є мінімальним. Іншими словами, способом побудови суспільного життя є потреба враховувати вимоги до вимоги індивідуальної свободи. Для громадянина суспільства такого ґатунку бути вільним означає бути "об'єктом тих же законів, що і усі його співгромадяни", недоторканим стосовно свавільного позбавлення свободи і вільним щодо вибору своєї роботи, могли володіти власністю та набувати її [Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Фрідріх фон Гаєк. – Львів : Літопис, 2002. – С. 26].



Рівність усіх громадян перед законом є головною метою боротьби за свободу. Суттю вимоги про рівність є те, що до всіх "учасників" суспільства необхідно ставитися однаково, незважаючи на їхні очевидні відмінності. Не всі "рівності" сприяють розвитку свободи; єдиним її видом, що дозволяє гарантувати індивідуально свободу є рівність загальних прав законності та поведінки.

Рівність перед законом та рівність матеріальна не є тотожними, більше того, вони несумісні – першої вимагає свобода, унаслідок чого виникає друга. Окрім того "держава реально може лише незначною мірою впливати на обставини, котрі забезпечують всім рівні можливості" [Гаєк Ф. Рівність, цінність і чесноти / Фрідріх А. Гаєк // Сучасна політична філософія. – К. : ОСНОВИ, 1998. – С. 122] "Перелік" можливостей визначається багатьма факторами, зокрема сім'єю, успадкуванням майна, освітою, регіональними та місцевими відмінностями у традиціях моралі та культури.

Першим і фактичним єдиним рівнем соціальної абстракції для Ф. Гаєка є сім'я як соціальний інститут. Саме у її межах відбувається передача традицій та певних моральних настанов, якими у подальшому – у процесі досягнення власних цілей – буде керуватися індивід.

Традиція постає не як щось абсолютно стале та навіть догматичне, для нього вона постає як сукупність "адаптацій до минулого досвіду, що сформувалися відбірково усушенням непридатної поведінки" [Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Фрідріх фон Гаєк. – Львів : Літопис, 2002. – С. 34] Завдяки сім'ї можливе подальші транслявання та трансформація певних моральних норм.

Чітко сформульовані моральні цінності виступають як такі, що мають досить обмежену сферу функціонування: індивідуальна діяльність та взаємодія з їх трансляторами (сім'єю). Суспільство, в якому позиція особистості має узгоджуватися з суспільними поняттями про моральні чесноти, визначається як прямо протилежне вільному стану, оскільки необхідним проголошується усвідомлення того, що кожна особа має свою систему цінностей, яку необхідно поважати, незважаючи на те, що ми, в принципі, можемо її не визнавати.

Концепція "вільного суспільства" має практичне (прагматичне) спрямування, адже наявність індивідуальної свободи дозволяє збільшити варіативність та творчий потенціал суспільства в цілому. Метою вважається збільшення загального добробуту.

Суспільство, що створене вільними індивідами, може продукувати, змінюючи соціальну дійсність, покращуючи рівень життя кожного окремо та всіх загалом. Однак схема формування моральних норм та сфера їх функціонування не дозволяють віднаходити шляхи вирішення глобальних проблем та пропонувати загальнозначущі цінності.

В умовах глобального інформаційного простору системи цінностей, так само як і цілі, формуються поза межами сім'ї, виникають певні складнощі, які можна подолати лише трансформувавши індивідуальну від-

повідальність у спільну, відповідно створивши загальнозначущі моральні норми, що дозволяють реалізацію подібної настанови.

Вільне суспільство описане Ф. Гаском може стати адекватним базисом для створення етичного дискурсу, котрий змінить та доповнить правове поле, лише через посередництво котрого можлива рівність.

**В. В. Мацьків, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса**  
*al\_lisina@inbox.ru*

## **СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНА ОДИНОЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА**

Феномен Одиночества в философском наследии Бердяева мало изучен, но он является ключом к раскрытию таких понятий как "Я", общество и личность.

Для нас фундирующим пунктом, из которого мы будем следовать в раскрытии социально-философского аспекта феномена одиночества в философии Бердяева, является следующее положение: "Я изначально и первично. Сознание ему лишь присуще, как и бессознательное" [*Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения.* – Париж : Ymca-Press, 1934. – С. 81].

Сознание появляется после "вброшенности" Я в мир, оно результат соприкосновения с "падшим миром", с миром объектов, вещей. Мир в целом делится на субъекты и объекты. Именно здесь сознание ощущает "чуждость" этого мира и порождает острое ощущение одиночества. Е. В. Рыжакова пишет: "По мнению Н. А. Бердяева, одиночество – «плод» сознания. Именно сознание может вводить человека в состояние одиночества, но также оно способно и вывести его из этого состояния. Человек одинок в том случае, если в своих мыслях он ощущает себя никому не нужным, покинутым, лишним" [*Рыжакова Е. В. Одиночество как философская проблема // ВНУ им. Н. И. Лобачевского. – 2011. – № 1. – С. 139*]. И эта покинутость ощущается, прежде всего, в социальной жизни.

По моему глубокому убеждению, Бердяев это связывал с постоянным прогрессом, ведь на более ранних этапах развития общества оно было лишено тотальной тирании над человеком, который чувствовал себя комфортно в таком мире, но современный научный прогресс расширяет пустоту, делает бесконечным мир, который поедает людей, погружая их в состояние одиночества. Это погружение происходит в силу того, что Я находится в мире объектов, которые не способны дать Я коммуникацию, в которой оно нуждается. Оно ищет выход, трансцендируется.

Но Бердяев рассматривает это состояние как бунт Я против социума, как духовный рост Я на пути к личности. Ведь "Личность есть качественное достижение [*Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской автобиографии.* – СПб. : Азбука, 2012. – С. 231]. Этот качественный прыжок к личности возможен исключительно через одиночество. "Через

момент одиночества рождається людина, самосвідомість людина. Але вихід людини з родового буття супроводжується почуттям самотності. Я самотній і в цьому гострому і мучительному почутті переживаю свою людину, свою особливість, неповторність" [Бердяєв Н. А. Я і світ об'єктів. Свідчення філософії самотності і спілкування. – Париж : YMCA-Press, 1934. – С. 84–85].

Реалізуючи себе як людину, людина не може повністю дистанціюватися від соціального життя, так як тривале перебування в стані самотності "знищує" Я, якому необхідні Інші (Ти, Бог), які реалізують подолання самотності через любов, дружбу, спілкування. Людина з необхідністю повертається в суспільне життя [Бердяєв Н. А. Дух і реальність. Основи богочоловічої духовності. – Париж : YMCA-Press, 1937. – С. 98–112].

Збирається відчуття замкнутого кола, чи не так? Виходить, що прорив до людини через бунт проти роду і переживання самотності позбавлені значення. Але це не так.

Я вважаю, що Бердяєв робить швидше не коло, а спіраль з висхідними і висхідними. Значення цієї спіралі в тому, що Я, потрапивши в "падлий світ", відчуває свою подвійність і усвідомлює своє недосконалість перед досконалим істотом – Богом. Таке розташування провокує Я через бунт проти суспільства, через самотність як рухливу силу, висхідну до людини як більш досконалої, якісної стану Я. Людина так же усвідомлює своє недосконалість перед Богом і звертається до світу в пошуку спілкування, пізнання, тобто нового знання, отримавши це, вона знову висхідна над соціальною життям. В цьому і реалізується спіраль, яка супроводжує всю нашу земну життя.

Благодаря самотності і Богу в філософії Бердяєва людина має можливість нескінченного розвитку.

**В. М. Мельник, студ., КНУТШ, Київ**  
*melnyk\_science@mail.ru*

### **АНТРОПОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА В ІСТОРІОСОФІЇ В. О. КЛЮЧЕВСЬКОГО (на прикладі "Курсу російської історії")**

В. О. Ключевський зміг синтезувати у своєму "Курсе русской истории" [Ключевский В. О. Сочинения : в 9 т. Том 1. – М., 1987] головні методологічні принципи Карамзіна (публіцистичну сторону), Соловйова (соціологічно-фактографічну сторону), а також інших представників історіографії Російської Імперії, зокрема такого видатного українського історика, як М. Костомаров. Від європейської науки Василь Ключевський перейняв позитивістські концепції О. Конта (цілком характерне для періоду життя та творчості Ключевського запозичення), а також "інтелектуально-громадське" (тяжіюче до інтелектуального фундаменталізму)

мислення І. Канта і Г.-В.-Ф. Гегеля. Таким чином, В. О. Ключевський в російській історіографії заслуговує право посідати місце аналогічне тому, яке займає М. С. Грушевський у історіографії українській. На жаль, у цьому контексті представники російської академічної науки схильні до більшої ідеалізації праць Карамзіна або Соловйова, які містять у собі найбільшу частку сумнозвісного "примесу лжи" [Білінський В. Країна Моксель або Московія. – К., 2008. – Т. 1].

У перших вступних лекціях свого "Курсу", Ключевський дав головні методологічні вказівки для вивчення історії Російської Імперії з точки зору пануючих наприкінці ХІХ століття соціології та позитивізму. Тут варто проаналізувати ці вказівки з позицій *сучасної соціокультурної антропології*. На початку свого викладення, В. О. Ключевський пише: "починаючи особливий курс російської історії, можна поставити таке питання: яку наукову мету має спеціальне вивчення історії якоїсь однієї країни, якогось окремого народу? *Ця мета повинна бути виведена із загальних завдань історичного дослідження, тобто із завдань вивчення загальної історії людства*". Отож, вже у цьому позитивістському узагальненні бачимо тези для обґрунтування основ такого антропологічного методу, як "мікроісторичний підхід" (не в традиційному побутовому, а в етногеографічному значенні) [Мельник В. М. Нариси з теорії соціокультурної антропології. – Вінниця, 2013]. Відносно ж самого *історичного процесу*, як явища загальної історії, Ключевський зазначає: "Змістом історії, як окремої науки, спеціальної галузі наукового знання слугує *історичний процес, тобто хід, умови та успіхи людського співжиття або життя людства в його розвитку і результатах*". Людське співжиття – такий самий *факт світового буття*, як і життя оточуючої нас природи, і наукове пізнання цього факту – така ж непереборна потреба людського розуму, як і вивчення життя цієї природи. *Людське співжиття виражається у різноманітних людських союзах, котрі можуть бути названі історичними тілами і котрі виникають, ростуть і розмножуються*". Така концентрована і обширна характеристика історичного процесу закінчується висновком: "*Виникнення, ріст і зміна цих союзів із усіма умовами та наслідками їх життя і є тим, що ми називаємо історичним процесом*". Разом із тим, суть історичного процесу В. Ключевський вбачає у "двох предметах історичного дослідження". Він пише, що "накопичення досвіду, знання, потреб, звичок, життєвих зручностей, покращуючих з одного боку приватне особисте життя окремої людини, а з іншого – удосконалюючих суспільні відносини між людьми, – словом *вироблення людини і людського співжиття* – перший такий предмет історичного вивчення". Другим предметом таких досліджень є природа та вплив історичних сил на розвиток суспільства. Торкаючись цієї ж проблематики, автор "Курсу" пише: "*Історичне вивчення будови суспільства, організації людських союзів, розвитку і відправлень їхніх окремих органів – словом, вивчення якості та дії сил, створюючих і направляючих людське співжиття, складає завдання особливої галузі історичного знання, нау-*

ки про суспільство, яку також можна виділити із загального історичного вивчення під назвою «історична соціологія». Суттєва її відмінність від історії цивілізації у тому, що зміст останньої формують результати історичного процесу, а у першій дослідженню підлягають сили і можливості його досягнення, так би мовити, його *кінетика*".

Так Ключевський виводить доволі чітку формулу побудови "*історичної соціології*", обґрунтованої ним на основі позитивістського розуміння різновидів історичного процесу. Звертаючи на це увагу, він же відзначав, що "вивчення місцевої історії ("*мікроісторії*" – В. М.) дає готовий і найбільший матеріал для історичної соціології". Важливою з соціально-антропологічних позицій є думка Ключевського про те, що *кожен дослідник місцевої історії ("мікроісторії") має бути "здебільшого соціологом"*. Варто вказати, що розуміння історичного процесу, як історико-соціологічного синтезу у майбутньому стало однією із методологічних засад *історичної антропології*. У цьому контексті Ключевського слід нарівні з М. Драгомановим вважати одним із перших "першопрохідців" у справі поширення *історико-соціологічної* та *історико-антропологічної* думки у Східній Європі. В. Ключевський підкреслює перевагу соціологічної концепції при осмисленні "мікроісторії", а також відзначає необхідність *практичного обґрунтування теорії соціології* (у його розумінні: "*науки про загальні закони буття людських спільнот, які застосовуються незалежно від перемінних місцевих умов*") в історії.

В якості головної "сили", людського співжиття ("*общезития*"), Ключевський розуміє таку антропологічну категорію, як *людська особистість*, що регулюється не менш соціо-антропологічними поняттями *народного темпераменту* (психологічна структура етнічної ментальності та етики) і природи країни (чіткий прообраз сучасної антропологічної природно-географічної концепції). Він пише: "*Я розумію суспільство як історичну силу не в сенсі якогось спеціального людського союзу, а просто як факт, що люди проживають разом і у цьому спільному житті взаємодіють один з одним*". Цікавим для нас є і таке узагальнення: "*суспільство складається з особистостей; однак особистості, утворюючи суспільство, самі по собі – далеко не те, що вони всі разом собою представляють у суспільстві*". Загалом же варто особливо підкреслити "*індивідуальне*" акцентування частини першої "*Курсу*", відображене у постійному відтворенні первинної тези про психо-ментальні відмінності між людиною в соціумі та "людиною поза соціумом".

Осмислюючи наведені твердження, В. О. Ключевський вирізняв "три основні історичні сили, які будують людське співжиття", а саме: *людську особистість, історичний людський союз* (суспільство), *природу країни*. Що ж стосується кожної окремої людини, то *головними її елементами* в історичному процесі, на думку Василя Осиповича, є *фізіологічні* (вік, рід, стать), *економічні* (капітал, майно, праця), *політико-юридичні* (закон, право, обов'язок, влада), *духовні* (культура, наука, релігія, мораль, мистецтво, етика, самосвідомість).

Схематично окреслюючи соціально-історичний процес, Ключевський вказує на *розум і волю, підкріплені спілкуванням, спадковістю, вихованням*, як головні умови *формування об'єкту досліджень – історичного типу (історичної особистості)*. Особливо варто виділити також генетичну і родинну спадковість, які у тій чи іншій мірі сприяють *еволюції підсвідомості та самосвідомості людини до певних вчинків або певного виду діяльності*.

**Т. М. Мінцева, курсантка, ІКВС, Київ,  
В. Ю. Леськів, курсантка, ІКВС, Київ**  
*mintseva.tanya@mail.ru*

## **ЩО Є СВОБОДА ДЛЯ КОЖНОГО І СВОБОДА ВЗАГАЛІ?**

Поняття "свобода" несе глибинний етико-філософський зміст. В житті ми залежні від усього, що нас оточує. Фізична недосконалість людини змушує її турбуватися про житло, вбрання та створювати інші блага задля свого матеріального забезпечення. Та найбільше людина відчуває залежність від суспільства. Задача людини в суспільних відносинах – уміти співжити із собі подібними, що є досить складним завданням, оскільки кожен має власні потреби, інтереси, бажання, цінності тощо.

В зв'язку з цим, цілком зрозумілі прагнення людей об'єднуватися у громадські та державні структури, де діють регулюючі норми співіснування. Це допомагає захистити себе від зовнішніх посягань. Проте, на жаль, у системі відносин таких структур, ступінь свободи зменшується. Одна з причин цього є те, що до влади часто приходять бездуховні особи з меркантильними інтересами. Інакше бути їм не може, тому що засобами влади вони найкраще можуть пристосувати оточуючих до своїх потреб. Зрозуміло, що духовні люди програють їм боротьбу за владу, не маючи такого нестерпного тягіння до влади, та й моральні принципи не дозволяють їм використовувати брудні методи, які використовують у боротьбі за владу, так звані, матеріальні істоти.

Поняття "свободи" досліджувалося в працях багатьох філософів. В древній філософії, зокрема у Сократа і Платона, мова йшла, перш за все, про свободу в долі (приреченні). Для Аристотеля та Епікура свобода розглядалася в контексті незалежності від політичного деспотизму. Також в Епікура, стоїків та неоплатоніків найвищим сенсом свободи визнавалася безбідність людського існування. У Середні віки у християнських вченнях цінність свободи виявлялася в позбавленні від гріха та прокляття церкви. Надзвичайно складною проблемою середньовічних філософських вчень було подолання розладу між морально необхідною свободою людини та всемогутністю Бога. В епоху Відродження і в наступні часи під свободою розуміли безперешкодний усесторонній розвиток людської особистості.

Проблемою свободи цікавилися і вітчизняні вчені, філософи. Відомий філософ XVII ст. Мелетій Смотрицький про свободу сказав так: "Солодкою, неймовірно солодкою є свобода, бо за неї, буває, легко віддають не тільки багатство, не тільки здоров'я, а навіть саме життя".

Сучасний український вчений О. М. Костенко запропонував так звану соціально-натуралістичну концепцію свободи, виходячи з принципу соціального натуралізму. Відповідно до цього принципу "основне питання філософії" має наступний вигляд: "Яка роль волі і свідомості Людини у світі, що існує за законами Природи?". Він дав наступну відповідь на це питання: воля і свідомість дані Людині для того, щоб пізнавати закони Природи і жити у злагоді з цими законами. З цього випливає, що свобода – це можливість Людини жити у злагоді із законами Природи. Така концепція свободи є основою для так званого соціально-натуралістичного лібералізму.

А що є свобода для звичайних людей? Мною було проведено соціологічне дослідження курсантів ІКВС методом опитування щодо розуміння поняття свободи, в результаті якого були отримані наступні відповіді.

1. Для мене особисто свобода дуже багато означає: робити те, що хочеш; їздити, куди хочеш; говорити те, що хочеш. Свобода – це і свобода духу, свобода слова. Питати, що таке свобода, – це те саме, що питати, що таке щастя, що таке любов. Це – як повітря. Відчуття свободи зараз є, і я думаю, що багато хто зі мною погодиться. Я відчуваю себе вільною.

2. Свобода: робити те, що вважаєш за потрібне, але не перешкоджаючи іншим. У межах своєї компетенції я почуваюся вільним. Свобода – це розумний баланс між тим, що можеш, і тим, що хочеш. Може, я хочу мати хмарочос, але я цього не можу.

3. На мою думку, свобода – це все: свобода слова, дій, на виконання якоїсь конкретної мети, задачі. Щоби ніхто не встромляв "палки в колеса", аби сторонні сили не заважали. Я не зовсім відчуваю себе свободним. Замучило безгрошів'я. Це не дає змоги виконувати всі свої задуми.

4. Відчуття свободи засвоюється, в першу чергу, в сім'ї, коли там є довіра і кохання. Можна погодитися з висловом: "Міцна сім'я – міцна держава". Адже якщо немає свободи в сім'ї – то вона і не існує в суспільстві. Відчувати себе свободним можна також і на роботі, навіть коли людина обтяжена функціональними обов'язками. Цей стан вдовольняється тоді, коли рішеннями не нехтують, не скасовують їх. Коли ж редагують кожен пункт – це вже не свобода.

5. Свобода – це чітке виконання всіх законів і біблійних істин. Тоді себе людина вільно почуває й не ущемляє прав інших. Я себе, напевно, не відчуваю свободним, бо є певні обов'язки, які треба виконувати. Людина є вільною, коли повністю забезпечена всім, що необхідне їй, – нормальними умовами життя, відпочинку, роботи, почувається безпечно. Коли людина не хвилюється, що в тебе поцуплять гаманець, а коли буде на роботі – пограбують її помешкання. Поки є суспільні проблеми – люди не можуть відчувати себе повністю вільними.

Скільки на світі існує людей, стільки й розумінь про те, що таке для нас є свобода і як вона виражається. Але якщо підсумувати то:

Свобода – це надприродна, безмежна, безперервна сила, яка звільняє людину від залежності та рабства. Свобода є освітленням та активізацією людської конструктивної, життєвої сутності справжньої особистості.

Можна з впевненістю стверджувати, що одвічним є прагнення людства до свободи, але донині це недосяжна мрія для більшості. Лише окремі індивіди, які досягли високої духовності знаходять шляхи до свободи...

**О. В. Мішалова, канд. філос. наук, доц., КрПІ ДВНЗ "КрНУ," Кривий ріг**  
*elen-mishalova@yandex.ru*

## **ІСТОРИЧНА ДІЙСНІСТЬ ТА ФАКТ У СВІТЛІ ІДЕЙ Л. ВІТГЕНШТЕЙНА**

Твердження, що світ є сукупністю фактів, а не речей, має особливу методологічну цінність для історичної науки, оскільки як в онтологічному, так і в гносеологічному сенсі історична дійсність ("історичний світ") складається із фактів. Історична дійсність як така – це сукупність історичних подій (фактів), тобто це все те, що відбулося, що мало місце у минулому. В гносеологічному плані історична дійсність також виступає сукупністю фактів, однак фактів, зафіксованих в текстах або залишках матеріальної культури. Таким чином, онтологічна і гносеологічна площини історії для історика співпадають.

Відповідно до концепції Л. Вітгенштейна, достовірним підґрунтям такої ситуації є відношення взаємного відображення між світом та мовою [Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. By Ludwig Wittgenstein. First published by Kegan Paul (London), 1922. – Р. 33. (§ 4.014)]. Важливо, що Л. Вітгенштейн розрізняє поняття "світу" як сукупності усіх існуючих фактів (дійсних станів справ) [Ibid. – Р. 15. (§ 2.04)] і "дійсності" як сукупності існуючих та неіснуючих, але потенційно можливих, станів справ, представлених картинами дійсності (факт як твердження про існуючий або можливий стан справ) [Ibid. – Р. 18. (§ 2.201, 2.202)]. Отже, поняття дійсності є більш широким і включає в себе як дійсне, так і потенційно можливе.

У філософії історії проблема дійсного та можливого є питанням інтерпретації. На відміну від події у природі, історична подія є більш складною за своєю будовою, являє собою дію – єдність зовнішньої і внутрішньої сторін події (зовнішня сторона події є важливою для історика у зв'язку з її внутрішньою стороною) [Коллінгвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Робин Джордж Коллингвуд ; пер. с англ. Ю. А. Асеева. – М. : Наука, 1980. – С. 203]. Продовжуючи цю думку, можна стверджувати, що історична дійсність в цілому за своєю структурою є більш складною – подвійною: має об'єктивний (фізичний) і суб'єктивний (ментальний) виміри. Подвійній структурі історичної дійсності як процесу відповідає більш складна будова історичних текстів (наративів), в якій можна вирізнити фактологіч-



ний та ціннісно-нормативний виміри (останній включає в себе як ціннісні судження, так і теоретичні твердження, які часто є взаємопов'язаними).

Історики в основному сперечаються щодо інтерпретативної ціннісно-нормативної складової історичного знання. На наш погляд, причиною непримиренних спорів істориків, окрім не пов'язаного з наукою усвідомленого ідеологічного протистояння, є некоректний підхід до аналізу ціннісно-нормативного виміру історичного знання. Некоректний підхід полягає у використанні традиційних критеріїв істинності фактологічних висловлювань до ціннісно-нормативних суджень, що є "загальним місцем" як для істориків, так і для філософів-методологів історії. Такий підхід неминуче викликає конфлікт інтерпретацій, оскільки зводить історичну ситуацію (подію) до єдиної точки зору на неї в той час, як історична подія (ситуація або явище), як правило, має декілька сторін її учасників. Історичну подію можна назвати дуальною за своєю природою. Принципово важливо, щоб у відповідній історичній праці було об'єктивно висвітлено розуміння цієї історичної події з усіх сторін її учасників. Запорукою об'єктивності соціальних наук повинно виступати не свідоме вилучення ціннісної складовою об'єкта вивчення або нівелювання невід'ємної суб'єктивності дослідника, а раціональна дискусія щодо спірних цінностей або, навіть, ідеологій [Филатов В. П. Социальное познание и ценности / Владимир Петрович Филатов // Эпистемология и философия науки. – 2007. – № 2. – С. 16]. У відношенні ціннісно-нормативних і теоретичних суджень, які відображають значимість та оцінку тієї чи іншої події (ситуації або явища), адекватним критерієм повинна бути констатація і аналіз цієї значимості, а не перевірка на істинність. Значимість та оцінка тієї чи іншої події (ситуації або явища) однією із сторін учасників може правомірно не співпадати з її значимістю для іншої сторони, хоча фактологічний вимір історичної ситуації може бути повністю ідентичним.

Наявність двох (чи більше відповідно до кількості учасників) точок зору на історичну подію не означає наявності двох історичних дійсностей, а лише говорить про дві правомірно можливі (потенційні) картини її відображення згідно концепції Л. Вітгенштейна.

**Е. В. Музика, асп., ЗНТУ, Запоріжжя**  
*MEV86.86@mail.ru*

### **ОСНОВНІ ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ НОВОГО ОБРАЗУ ФЕНОМЕНУ БАГАТСТВА У СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ**

В сучасних умовах утвердження суспільства постмодерну і розповсюдження ідеології споживання феномен багатства набув певних змін. На нашу думку, до основних чинників варто включити такі соціальні інститути як культура, освіта та релігія.

У суспільстві споживання за допомогою реклами, моди, ЗМІ та інших засобів маніпулювання людина отримує замість культури сурогат – масову культуру. Масова культура – специфічний продукт сучасного індустріального урбанізованого суспільства, це культура мас, культура, призначена для споживання народом; це свідомість не народу, а комерційної індустрії культури. Глобалізація та інформатизація культури змінили звичні індустріальному суспільству принципи, впроваджуючи у життя людей цінність знання, як передумову досягнення "багатства". Ідеологія споживання через такі механізми, як ЗМІ, реклама, Інтернет, кіно формує особливий міфопростір, в якому основною детермінантою виступає консюмеризм. Ця обставина дає підставу стверджувати, що багатство як феномен сучасного суспільства визначає стиль життя та може виступати одним з модусів буття постлюдини у комунікаційному середовищі.

Культура споживання охопила в тому числі і систему освіти, яка втрачає свою автономність та перетворюється із соціального служіння у сегмент ринкових послуг. "Ринок освітніх послуг". Це формулювання, позичене із сфери економіки та маркетингу, знищує гуманітарно – ціннісний зміст освіти. Перетворившись у сучасному суспільстві на послугу, освіта втрачає свою колишню цілісність і монолітність [Ильин В. И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность / В. И. Ильин // Мир России. – 2005. – Т. 14. – № 2. – С. 3–40].

Згідно Е. Тоффлера, суспільство сьогодення переживає третю хвилю багатства, основу якої вказаний автор бачить у знанні [Тоффлер Э. Революционное богатство / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. – С. 176]. Отже знання проголошується символом "багатства". В свою чергу, споживач освітніх послуг наївно прагне "спожити" якомога більше, отримуючи дві або більше вищих освіт, вбачаючи в них ресурс отримання "багатства".

Наступний момент, на який треба звернути увагу, це декларована ринком ідеологія цілей освіти. Для чого отримувати освіту? Для того, щоб стати більш ефективним та конкурентоспроможним на ринку. Варто відмітити, що в нашому суспільстві дедалі більше кількість людей, яка для власної ідентифікації в суспільстві використовує демонстрацію своїх можливостей, здійснює презентацію свого стилю життя завдяки споживанню певних освітніх послуг, статус яких розглядається як ознака "багатства".

Споживча ідеологія руйнує або модернізує і такий соціальний інститут як релігія. Всім добре відомі слова Христа про те, що легше верблюдові пройти через вушко голки, ніж багатому потрапити в рай. Але як же все-таки сталося, що християнство, яке, зародившись, було, насамперед, релігією пригноблених, стало благословляти споживацтво. І чому під потужним натиском консюмеризму християнство, яке починало з проповіді некористоловства, перетворилося, по суті, в релігію суспільства споживання. Відповіддю на це було виникнення такої форми християнства як протестантизм. Сформований на потребу буржуазного способу виробництва, він суттєво змінив світоглядно – ідеологічні засади християнського

віровчення відповідно до потреб нового, капіталістичного суспільства. Капіталізму потрібен був такий світ, де користь була б добродесна, а торговець був би угодний Богу. Людина повинна була вірити, що вона не тільки має право, але і зобов'язана здобувати якомога більше грошей (матеріальних цінностей). З точки зору базових ціннісних передумов можна виділити те, що наприкінці XIX ст. називалося "смертю Бога" – переважające відчуття однократності людського життя. Новим в цьому процесі згасання релігійного чинника є відсторонення від будь-якого Абсолюту, Ідеалу або Норми. На зміну йому приходять "людинобог" – лідер, багата людина, життя якої вдалося завдяки "багатству". Еріх Фромм навіть вводить поняття "індустріальної релігії", для якої власність, прибуток та багатство священні [Фромм Е. Иметь или быть? / Эрих Фромм. – Луганск : Биг-Пресс, 2012. – С. 131]. Впровадження цього терміну ще раз наголошує на символізмі багатства, яке сповідує сучасна релігійна ідеологія.

Формування оновленого феномену багатства детермінується як об'єктивними умовами життя сучасного суспільства, так і суб'єктивними факторами. У сучасному світі феномен багатства відображає конкретно-історичну ситуацію, пронизану консюмеризмом, і на відміну від древніх епох, його формування відрізняється штучністю, оскільки в якості механізмів в масовій свідомості використовуються ЗМІ, реклама, Інтернет, в цілому екранна культура. Феномен багатства в масовій свідомості сучасного суспільства потребує забезпечення, що досягається активністю ідеології споживання, яка підпорядковує собі соціальні інститути. Таким чином, оновлений образ феномену багатства в епоху суспільства споживання демонструє свою сугестивну та символічну природу.

**О. Г. Найдьонов, канд. філос. наук, доц., докторант,  
ІВО НАПНУ, Київ**

*alexander.naydonov@yahoo.com.ua*

## **ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ЯКОСТІ СУСПІЛЬСТВА ЯК СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

Суспільство є головним об'єктом соціальної філософії, яка прагне розібратися в його філософській суті в якій однією з важливих сторін виступає філософська інтерпретація соціальної реальності. При всій своїй очевидності, тлумачення філософського смислу соціальної реальності не є банальним завданням, як це може здатися з першого погляду [Гусак Н. Є. Соціальна реальність: фантазії та знання / Наталія Гусак // Соціологічна культура: числа і смисли : матеріали [IV] Міжнар. соціолог. читань пам'яті Н. В. Паніної / [за наук. ред. Є. І. Головахи та О. Г. Стегнія] ; Ін-т соціології НАН України. – К. : [Ін-т соціології НАН України], 2011. – С. 108–114]. Так, Ю. Малишена пропонує розуміти соціальну реальність як повсякденність [Малишена Ю. О. Соціальна реальність як повсякденність: А. Шюц / Ю. Малишена // Дні науки філософсь-

кого факультету – 2011 : міжнар. наук. конф. (20–21 квіт. 2011 р.) : матеріали доп. та виступів / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка ; [редкол.: А. Є. Конверський (голова) та ін.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Ч. 3. – С. 171–173]. Для В. Фомічової соціальна реальність виступає як єдність соціальних уявлень та соціальних репрезентацій [Фомічова В. Соціальна реальність як єдність соціальних уявлень та соціальних репрезентацій / В. Фомічова // Вісн. Київ. нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. – 2011. – С. 49–53]. З нашої точки зору, соціальна реальність – різновид живої матерії у якій взаємопов'язані процеси протікають на різних рівнях, переважно в духовній сфері і нею ж визначаються. Констатуючи складність філософської суті соціальної реальності і не претендуючи на її остаточне визначення, у дослідженні будемо керуватися розумінням соціальної реальності, яке запропонував класик французької соціологічної школи Е. Дюркгайм. Він розуміє соціальну реальність як соціальні факти.

Соціальним фактом Е. Дюркгайм називає "... всякий спосіб дій, різко визначений чи ні, але здатний чинити на індивіда зовнішній вплив, або інакше: притаманний всьому даному суспільству, але такий, що має своє власне існування, незалежне від його індивідуальних проявів" [Дюркгайм Э. Социология: Её предмет, метод, предназначение / Эмиль Дюркгайм. – М. : Канон, 1995. – 352 с.]. Дюркгайм поділяв соціальні факти на морфологічні (матеріальний субстрат суспільства, "тіло" суспільства) і функціональні або фізіологічні (колективні морально-культурні уявлення). Соціальна морфологія вивчає демографічні, географічні, економічні, соціоструктурні фактори суспільства: географічне місцезнаходження, форми кордонів, територію, чисельність та густоту населення, розміри сіл, міст, районів, областей, характер комунікацій тощо. Соціальна фізіологія досліджує факти колективної свідомості та способи колективних дій: мову, релігію, народні легенди і традиції, політичні ідеї, правові та моральні норми, мотивацію економічної діяльності. Як підкреслює Е. Дюркгайм, у центрі його наукових інтересів є "душа", а не "тіло" суспільного життя. Однак міркувати про соціальні факти, на думку французького вченого, потрібно як про предмети, залишаючи осторонь розглядання їх філософської природи. Це типовий приклад позитивістського підходу до дослідження суспільства, що склався у філософії внаслідок впливу класичної науки, що виникла в епоху Відродження і за свою основу мала механіко-природознавчий зразок науковості знань: математику і фізичний експеримент. Характерною рисою класичної науки були емпіричні кількісні методи дослідження, які переключували у соціологію. У сучасній соціології є якісні методи, але специфічні, а філософська інтерпретація соціальної реальності практично відсутня. Особливо це стосується української соціології. В ній тим паче не існує чітких уявлень про якість суспільства. А потреба в її усвідомленні нагальна.

Що ж тоді є якістю суспільства? І чи можливо її виміряти? Щоб розібратися у цьому і прояснити суть питання, вважаємо за доречне порівняти людину і суспільство. Кількісними параметрами людини є вага, зріст, ко-

лір волосся і очей тощо. Якість людини це стан її здоров'я: фізичного, емоційного, психологічного, розумового, морального. Деякі аспекти якості людини можна виміряти, наприклад, температуру її тіла. Отже, якість суспільства це стан фізичного здоров'я громадян, наявність позитивного соціального самопочуття, що обумовлений соціальними можливостями для самовираження і самоствердження сутності людини, умови для самоорганізаційної діяльності людей та моральний стан суспільства. Якість суспільства – це рівень фізичного, емоційного, інтелектуального, морального стану людей, який в сукупності дає певну соціальну реальність.

Якість суспільства визначають такі соціальні факти: фізичне здоров'я, відсутність самогубств, розлучень, самотніх, дітей сиріт при живих батьках, кількість абортів, корупція, хабарництво, кількість порушених кримінальних справ і винесених вироків по ним тощо. Поглянемо з точки зору якості на українське суспільство. Фахівці вважають стан здоров'я українців як кризовий [Генофонд і здоров'я: вроджені вади розвитку серед новонароджених / [Сердюк А. М. та ін.] ; за заг. ред. А. М. Сердюка та О. І. Тимченко ; ДУ "Ін-т гігієни та мед. екології ім. О. М. Марзєєва НАМН України". – К. : МВЦ "Медінформ", 2012. – 569 с.]. Україна – в десятці країн-лідерів з самогубств. За кількістю абортів Україна посідає перше місце в Європі. Маємо 90 тис. дітей-сиріт, що кинуті у пологових будинках їх батьками. Тільки 10 % кримінальних справ від кількості порушених доходять до суду. Про яке позитивне соціальне самопочуття українців, які за цим всім спостерігають, може йти мова?

За даними Transparency International наша держава займає 142 місце серед 175 країн світу за рівнем сприйняття корупції – це дуже кепська позиція. В минулому році у рейтингу глобальної конкурентоспроможності Україна втратила 11 позицій, з 73 до 84. За індексом конкурентоспроможності найгірші показники в українському суспільстві належать впливу бюрократії, корупції та податкової політики на розвиток бізнесу та залучення інвестицій, довіри до політиків, роботи правоохоронних органів та незалежності судів, якості доріг, стійкості банків, захисту матеріальних та інтелектуальних прав власності. Спостерігається постійний відтік високоосвічених кадрів та молодих кваліфікованих спеціалістів. На батьківщині багато з них не задіяні й причини цього явища не вивчаються. У рейтингу здатності України на втримання талантів, ми посіли 140 місце з 148! При цьому значна частина українських програмістів працює на умовах аутсорсингу. Чи використаємо свій шанс на утримання українських інтелектуалів, які можуть допомогти нашій країні подолати труднощі сьогодення і в майбутньому?

Недооцінка важливості врахування якості суспільства свідчить про обмеженість й позитивістську суть української соціології (ї певною мірою соціальної філософії), її орієнтацію на виключно кількісну інтерпретацію соціальної реальності, що обертається втратами для українського суспільства. Проведений аналіз свідчить, що виміряти можна також і якість суспільства – вирішальну характеристику соціуму. У подальшому важливо скласти повний перелік показників якості суспільства та заходи з її поліпшення.

## **ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Однією з найбільш актуальних проблем сучасної людини є проблема пошуку та визначення власної ідентичності, оскільки у процесі суспільного розвитку зростає увага до пошуку індивідом свого місця у всіх соціальних інститутах. Боротьба за свою ідентичність викликана глобалізаційними тенденціями, кроскультурними впливами, трансформацією соціокультурного середовища сучасного суспільства. Як стверджує Беляєв В. А. у роботі "Антропология техногенной цивилизации на перекрестке позиций": ідентичність полягає у відстоюванні своєї нетотожності з будь-якими формами соціального існування зі збереженням себе в якості субстанційної одиниці буття [див.: *Беляев В. А. Антропология техногенной цивилизации на перекрестке позиций* / Вадим Алексеевич Беляев. – М. : ЛКИ, 2007. – 413 с.]

Бурхливий розвиток інформаційних технологій за останні роки став передумовою появи та активного розвитку сучасного інформаційного суспільства. Значна частина філософів схиляється до думки про визнання інформаційного суспільства новим якісним етапом суспільного розвитку, основу якого становить використання інформаційних ресурсів в усіх системах життєзабезпечення суспільства, що поширюються за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій у світовому масштабі. Це обумовило появу наступних особливостей і проблем: зниження чіткості меж між людиною та машиною, поглиблення протиріч між глобалізацією світу й ідентичністю конкретної людини, а також наявність не тільки позитивних, а й негативних впливів нових інформаційних технологій на особистість людини. З одного боку, інформаційні технології сприяють розвитку творчих начал особистості, надають широкі можливості для підвищення інтелектуального потенціалу, дозволяють конструювати самостійно віртуальний простір і віртуальні образи. Проте, з іншого боку, мислення стає технократичним, відбувається відчуження людини від суспільства, збільшується розрив між поколіннями, особистістю і природою, і, як наслідок, зміст цілісності особистості збіднюється.

Формування сучасної людини відбувається у насиченому інформаційному середовищі, у якому будь-які соціальні зміни нерозривно пов'язані з інтенсивним інформаційним обміном, що впливає на її моральнісну цілісність, духовно-етичні установки, змінює тип світосприйняття і світорозуміння. У процесі розвитку інформаційного суспільства поглиблюється тенденція до його атомізації, що узгоджується з постмодерністської парадигмою та відображає сучасний стан радикальної плюральності. Ситуація посилення атомізації суспільства, еkleктичності буття дез-

орієнтує людину і, відповідно, мотивує її до пошуку ідентичності, яка є частиною самосвідомості та об'єктивації індивідуальності [див.: Сага-товський В. Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения). Антропология (Человек и мир: укоренена ли Вселенная в Человеке?). – СПб. : Петрополис, 1999. – Ч. 3. – С. 10–15]. Загальне інформаційне насичення може призводити до протиріччя зовнішніх і внутрішніх факторів існування та реалізації людини, породжувати парадокси та посилювати їх негативний вплив на особу. До таких парадоксів відносяться наступні: зниження мотивації до генерування нового знання в силу загальної інформаційної доступності, небажання засвоєння знання через прогресуюче зростання його обсягів, складність прийняття рішень як результат збільшення числа альтернатив, відторгнення традиційного способу соціалізації внаслідок її віртуалізації.

Прояв кризи пошуку ідентичності виражається у різних формах, таких як: апатія, спроби віддалення від реального світу, безпорадність, віртуальна залежність. Подібна тенденція є причиною дезінтеграції, відсутності та втрати життєвих планів. Проте, відчуття єдності з інформаційною спільнотою дає можливість осмислювати значущість свого особистісного буття і зберігати цілісність існування. Сучасне інформаційне суспільство спрямовує вектор розвитку в сторону технологічної та інформаційної супер-ідентичності майбутнього, для якої не мають значення звичні расові, релігійні, культурні та економічні бар'єри між людьми.

Особливе значення в інформаційному суспільстві має національна ідентичність. Завдяки масовому поширенню електронних мереж стають незначними або навіть зникають національні і культурні відмінності. Подібне стирання національно-культурних відмінностей створює небезпеку для уніфікації національних культур. Людина, потрапляючи у віртуальне середовище, набуває віртуальної ідентичності, яку вона може самостійно змінювати та моделювати, при цьому культурні чи національні відмінності не обов'язково будуть присутніми. Складові елементи такої ідентичності залежать від умов інформаційного середовища, чим породжується "змішана" ідентичність, яка не є постійною та залежить від умов комунікативних відносин.

Необхідно відмітити, що для сучасної людини, як для члена віртуального суспільства, характерною особливістю є усвідомлення себе багатообразною, полівекторною. Їй притаманне відчуття недостовірності власного буття, однак така невпевненість у реальності та самому собі є підставою для того, щоб через відмову від стабільності, заперечення константного "Я" здобути свободу самоідентифікації, свободу у виборі самообразу [див.: Мазур Л. Самоідентичність особистості за умов глобалізації // Вісн. Нац. ун-ту "Львівська політехніка". – Л. : Львівська політехніка, 2012. С. 11–16]. Ускладнюючим фактором виступає можлива відмінність реальної і віртуальної ідентичності. Їх протиріччя призводять до невпевненості, викликають відчуття нестабільності у людини та мотивують людину до вироблення стратегії пошуку ідентичності.

У швидкоплинному інформаційному потоці пошук людиною своєї ідентичності є досить складним та неоднозначним. Сучасна людина втрачає такі атрибути особистості, як однозначна стала самоідентифікація та визначений соціальний статус, а натомість формує розмити, мінливу, конфігуративну ідентичність. Стратегія пошуку ідентичності в епоху інформатизації полягає у поєднанні реального та віртуального способів ідентифікації [див.: *Писчиков В. С., Холін М. М. Идентичность личности как проблема современного общества // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. праць / ред.: Я. В. Шрамко. – Кривий Ріг, 2009. – Вип. 10. – С. 41–50*]. Основу такої реально-віртуальної стратегії складає принцип синтезу. Усвідомлення та реалізація синтезу реального та віртуального способів ідентифікації забезпечує прагнення індивідуальності до максимальної об'єктивності сприйняття себе. Наявна криза ідентичності виступає абсолютно нормальним закономірним явищем у сучасному світі, оскільки динамічні соціальні процеси змушують індивіда постійно корегувати самообраз.

Нестійкий характер ідентифікації допомагає людині залишатися відкритою, гнучко підстроюватися під різні ситуації у мінливому середовищі, дає можливість трансформування ідентичності зі сталої на самостійно знайдену та обрану.

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

### **МЕДІАЦЕНТРОВАНА ДЕМОКРАТІЯ ЯК ФЕНОМЕН ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Рівень культури суспільства визначається функціонуванням політичної системи, яка б сприяла розкриттю та реалізації творчого потенціалу громадян. Для нормального функціонування політичної системи суспільства важливою є діяльність такої її складової, як засоби масової інформації, які виконують функції передачі політичних поглядів усіх груп у країні та сліdkують за тим, щоб політичні діячі відповідали за свої дії. Держава є виразником суспільного інтересу, але ступінь вираження цього інтересу є різною залежно від того, демократичним чи тоталітарним є її політичний режим. Інтереси громадян можуть впливати на політику держави тільки в умовах демократії, коли є механізми почути будь-які голоси: етнічних, національних, соціальних груп, окремих громадян. Світовий досвід доводить, що тільки незалежні мас-медіа можуть забезпечити для індивідів або груп відкрите, без попереднього дозволу чи ліцензії, поширення інформації, критику уряду, офіційних осіб чи політичних партій. Діяльність мас-медіа в демократичних суспільствах регулюється за допомогою правових норм і існуючих інститутів. Демократична держава забезпечує громадянському суспільству можливість відображати різні точки зору на існуючі проблеми.



У тоталітарних та авторитарних суспільствах мас-медіа перебувають під диктатом держави, яка контролює їхню діяльність, не допускаючи критики домінуючих політичних і моральних цінностей. Функціонування засобів масової інформації в таких суспільствах не може вестися з метою підризу пануючого режиму чи порушення встановленого порядку. Тоталітарні уряди та однопартійні диктатури часто вдаються до фальшування справжньої історії суспільства. Інструментом, який визначає відносини держави і засобів масової інформації в тоталітарних суспільствах стає цензура, яка є, насамперед, засобом пропаганди. Це унеможливує свободу слова, яка репрезентується переважно саме через мас-медіа. І держава, і певні партії, соціальні та національні групи зацікавлені в тому, щоб у мас-медіа виражалися, насамперед, їхні інтереси, щоб журналісти інтерпретували події так, як їм це вигідно. Тому при побудові медіаполітики як опозиційних сил, так і державних інститутів відповідні політичні сили ставлять завдання завоювання симпатій більшості людей, долучення їх до своїх програм, подолання апатії громадян, існуючої у них недовіри до рішень державного апарату.

Мас-медіа в усі часи відігравали важливу роль у поширенні політичних поглядів, інформації і знань. Т. Мор ще в XV столітті використав книгодрукування для розповсюдження брошури із закликом боротися з нерівністю в Англії. В арсеналі сучасних політиків з'явилися нові технології для політичної комунікації. Кожні вибори супроводжуються поширенням листівок, використанням газет, радіо, телебачення, мереж Інтернету для впливу на масову аудиторію. Поява електронних мас-медіа, масштаб їхнього впливу на суспільство дає підстави характеризувати політику сучасних держав як медіацентризovanу (термін введений Д. Свонсоном). Для означення впливу сучасних медіа на політику в демократичних країнах Д. Ліллєкер використовує поняття "медіацентрована демократія", яким характеризує політичну систему, "в якій основна маса політичної активності здійснюється за допомогою ЗМІ, а громадськість отримує основну кількість інформації зі створюваних ними репортажів" [Ліллєкер Д. Политическая коммуникация. Ключевые концепты / Д. Ліллєкер ; пер. с англ. С. И. Остнек. – Х. : Гуманитарный Центр, 2010. – С. 153]. Поняття "медіацентрована демократія" є маркером нових видів владних ресурсів в демократичному суспільстві, що базуються на ідеологічному впливі влади через засоби масової інформації, які створюють політичну медіареальність. Провладні мас-медіа стають потужним ресурсом, що дозволяє налагодити політичний медіадискурс, який виробляє віртуальну політичну продукцію. Віртуальна картина політичної реальності, сконструйована мас-медіа, здійснює суттєвий вплив на свідомість громадян, витісняючи справжню політичну реальність. Медійна репрезентація події, представлення її соціальної значимості часто мають на формування громадської думки більше значення, ніж сама реальність. Наявність незалежних від державного контролю каналів телебачення створює умови певним політичним силам переда-

вати аудиторії новини в певних підбірках та з певними коментарями, що сприяє конструюванню "реальності", отриманню потрібного висвітлення в ЗМІ. Редактори випусків новин вибирають відповідні репортажі, визначають, які політичні сили будуть представлені аудиторії.

Медіацентрована демократія дозволяє за допомогою мас-медіа організувати передвиборні кампанії, створити імідж відповідних політиків. Навички роботи зі ЗМІ стають важливими для роботи партійного лідера, а медіа-менеджмент стає головною особливістю проведення політичної кампанії партії. Знаючи важливість впливу мас-медіа на електорат, політики визначають, що стане головною новиною дня і що буде розміщено на перших сторінках газет чи висвітленням яких подій розпочнуться новини. ЗМІ, здійснюючи планування новин, мають можливість впливати на аудиторію у певний спосіб подаючи ці новини. За допомогою вироблення і трансляції певних образів і сенсів, міфологем, ідеологічних установок мас-медіа формують певну політичну картину світу. Така медіатизація політики посилює процес переходу політичних уявлень і сенсів з галузі реальної політичної практики в сферу віртуальної політики.

Особливістю взаємодії мас-медіа і держави в інформаційну еру стає перехід ідеологічної функції від держави та політичних партій до засобів масової інформації, що вимагає нових способів налагодження діалогу між владою та громадянським суспільством. Доступ громадян до політичної сфери забезпечується, насамперед, через медіадискурс, який дозволяє, по-перше, налагодити інформування уряду і політичних партій про існуючі в суспільстві проблеми і протиріччя; по-друге, здійснювати інформування суспільства про рішення уряду і партійних інститутів; по-третє, політичний медіадискурс стає інструментом, що дозволяє організувати інформаційні змагання між конкуруючими між собою способами інтерпретації подій в засобах масової інформації. У результаті посилення ідеологічного впливу та ролі мас-медіа в забезпеченні політичного медіадискурсу між владними політичними інститутами та громадськістю, в налагодженні обміну ідеями між різними політичними суб'єктами та інститутами, формується особливий тип демократії – медіа-центрована демократія.

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

## **ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В РАБОТАХ АЛЕКСАНДРА ГРИНА ПЕТЕРБУРГСКОГО ПЕРИОДА ЕГО ЖИЗНИ**

Известный русский писатель Александр Степанович Грин (настоящая фамилия Гриневский) (1880–1932) жил и работал в городе на Неве с перерывами (тюрьма, ссылки, служба в армии) с декабря 1905 г. по май 1924 г. Здесь он начал свой путь в литературе и сформировался как автор, занявший со временем собственное место в ней. Петербург-

ский период его творчества довольно продуктивный – увидели свет несколько сборников рассказов, широко известная повесть "Алые паруса", роман "Блистающий мир". В 1909 г. был опубликован рассказ "Остров Рено", определивший романтическую направленность большинство последующих работ автора. В произведениях, написанных А. Грином в Петербурге, явно присутствует философская проблематика. Обозначу лишь некоторые из этих проблем.

1. Взаимоотношение человека и мира. Для философии означенная тема является базовой, центральной. В ранних работах писателя (рассказы "Заслуга рядового Пантелеева", "Кирпич и музыка", "Колония Ланфиер", "Трагедия плоскогорья Суан" и др.) действительность, в первую очередь ее социальная составляющая, проявляет себя по отношению к человеку неприветливо, во многих случаях грозно, сулит ему не радость и счастье, а огорчения, нередко беду. Индивиду приходится прикладывать множество усилий, чтобы добиться даже незначительного успеха. Мир и человек здесь не партнеры, не коллеги, а силы, противостоящие друг другу. Писатель показывает, как объективные обстоятельства давят на личность, ограничивают ее свободу, нередко заставляют конфликтовать с законом. "Мы – арестанты жизни", – утверждает один из героев рассказа "Дьявол Оранжевых Вод" [Грин А. С. Дьявол Оранжевых Вод // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. – М. : Правда, 1980. – С. 393]. Во второй половине петербургского периода творчества А. Грина все больше интересует внутренний мир его героев, а окружающая действительность изображается с использованием не только серых, но и теплых, пастельных тонов. Последние связаны, в первую очередь, с положительными качествами гриновских персонажей. Особенно это чувствуется в повести "Алые паруса" и романе "Блистающий мир". Резко возрастает доля того, что называется воображением, фантазией. Придуманное и реальное в их взаимосвязи становятся неотъемлемой составляющей произведений автора. По нарастающей усиливается их романтическая направленность.

2. Проблема смысла жизни. Ею озабочены многие персонажи гриновских сочинений (рассказы "Рай", "Третий этаж", "Карантин", роман "Блистающий мир" и др.). Размышляя о достигнутом, они пытаются понять, как жить дальше, каким ценностям отдавать предпочтение – продолжать следовать устоявшимся стереотипам, действуя в первую очередь в собственных интересах, или попытаться помочь также другим людям, тем, кто не в состоянии решить свои проблемы сам. У каждого свой ответ на этот крайне сложный вопрос. Ответы не просто разные, нередко они имеют противоположную направленность. В одних – четкое видение своего будущего и уверенность в достижении задуманного, в других – отсутствие каких-либо планов и надежда на везение, в третьих – желание сохранить имеющееся и боязнь каких-либо изменений. И это не удивительно, ведь "всякий живет по-своему" [Грин А. С. Колония Ланфиер // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. – М. : Правда, 1980. – С. 306]. При этом А. Грин акценти-

рует внимание на важность правильного выбора человеком того пути в жизни, который приведет к успеху. Он умело подчеркивает непрекращающуюся изменчивость действительности и постоянную новизну задач, которые приходится решать людям. Одновременно говорит о непреходящем значении базовых ценностей человеческого бытия – самой жизни, труда, любви, добра, честности и др. Не случайно главный герой рассказа "Колония Ланфиер" смотрит на себя со стороны как на "... маленькую человеческую точку, с огромным, заключенным внутри миром, – точку, окрашивающую своим настроением все, схваченное сознанием" [Грин А. С. Колония Ланфиер // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. – М. : Правда, 1980. – С. 293].

3. Взаимосвязь необходимости и случайности в жизнедеятельности человека. Случай у А. Грина – не метафизическое отрицание необходимости, а ее продолжение и дополнение. Если тщательно проанализировать произведения автора, станет очевидно, что каждое случайное событие в жизни его героев в большей или меньшей мере предопределено конкретными причинами – имеющимися у них знаниями, накопленным опытом, сложившимися объективными обстоятельствами, субъективными желаниями, логикой сюжета и др. К этой интересной и весьма неоднозначной стороне бытия мира и человека он обращался в течение всего творчества. В повести "Алые паруса" отец рассказывает дочери разные истории о жизни и людях, в которых "... случайностям, случаю вообще, – диковинным, поразительным и необыкновенным событиям отводилось главное место" [Грин А. С. Алые паруса // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 3. – М. : Правда, 1980. – С. 9–10]. "Я понял, что единственная истина теперь – случайность...", – утверждает один из героев рассказа "Земля и вода" [Грин А. С. Земля и вода // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 3. – М. : Правда, 1980. – С. 256]. Интересен в этом плане рассказ "Случай". Более развернутая интерпретация взаимосвязи необходимости и случайности представлена в последнем романе писателя "Дорога никуда".

4. Жизнь и смерть как стороны бытия. Первую он рассматривает как объективную данность, в которой светлое и темное, радостное и грустное органически переплетены. Гриновские персонажи находятся в постоянном поиске своего места в жизни, но далеко не всем его удается найти. Много внимания автор уделил феномену смерти (рассказы "Случай", "Окно в лесу", "Происшествие на улице Пса", "Остров Рено", "История одного убийства", "Третий этаж" и др.). По замыслу писателя, смерть настигает его героев, как правило, тогда, когда они ее совершенно не ожидают. В самом ее приходе много случайного, но он здесь выступает как продолжение необходимости. Смерть прерывает жизнь многих гриновских персонажей в те моменты, когда они заняты решением важных, для себя или своих близких, вопросов. Она проявляется как метафизическое отрицание, разрушающее плавный, устоявшийся ход жизни людей. Одни принимают смерть с достоинством, с гордо по-

днятой головой, другие – с недоумением, третьи – как трагедию, как крушение своих планов и надежд. "...Как сделать, чтобы жить, не умирая, всегда?" [Грин А. С. Третий этаж // Грин А. С. Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. – М. : Правда, 1980. – С. 279], – вопрошает персонаж рассказа "Третий этаж", хорошо понимая, что минуты его земного бытия сочтены. При этом пытается понять, правильно ли жил. Писатель талантливо оттеняет контраст жизни и смерти, противоречие уходящего и рождающегося, старого и нового.

**Ю. В. Павлов, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ**  
*Pavlov\_yuri@mail.ru*

### **ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОГО ВІДЧУЖЕННЯ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ**

Сучасний етап розвитку українського суспільства актуалізує комплекс питань і проблем, що мають не лише теоретичне, а й глибоко практичне значення. Однією з найважливіших серед них є виявлення умов і механізмів самоідентифікації та самореалізації особистості в структурах суспільного буття, розкриття творчої природи людини, її внутрішнього духовного потенціалу в різноманітних формах і проявах індивідуальної та колективної практики. Реалізація цього завдання неможлива поза аналізом специфіки функціонування індивіда у соціумі, окреслення характерних рис і особливостей власне людського існування у соціальному просторі і часі та тих негативних, деструктивних форм індивідуальної і суспільної життєдіяльності, що обмежують чи навіть нівелюють людські потреби, бажання, прагнення, призводять до виникнення протиріч між особистістю і суспільством. Деструктивність подібних форм та репресивний характер їх реалізації знаходять своє відображення в понятійно-категоріальному апараті філософського і наукового знання, передусім у рамках категорії "відчуження". Європейська філософська традиція має певний досвід дослідження феномену відчуження, причин його виникнення, форм та механізмів прояву в структурах особистісного і колективного буття. Напрацьовано широкий спектр теоретичних підходів та концептуальних схем аналізу даного феномену в різних площинах життєдіяльності людського соціуму. Разом з тим залишається майже нерозкритим аспект його практичного функціонування та втілення в особистісні практики в рамках нових соціокультурних реалій. Одночасно з цим у вітчизняному філософському просторі нагальною є потреба в дослідженнях специфічного характеру існування феномена відчуження саме в контексті життєдіяльності сучасного українського суспільства.

Сучасний український соціум об'єктивно інтегрований в систему взаємозв'язків та взаємодій світового співтовариства. Разом з тим, соціальне відчуження в українському соціокультурному просторі має свою специфіку. Значною мірою вона детермінується економічними, політич-

ними, соціальними, культурними факторами. Водночас фундаментальні, базові причини цього явища, з нашої точки зору, лежать у площині духовній і пов'язані вони з формуванням нової системи життєвих цінностей та ідеалів, норм і правил поведінки. Наше суспільство за досить короткий період існування незалежної української держави було змушене пристосовуватись до нових соціально-економічних реалій, напрацьовувати механізми власного функціонування у новому геополітичному просторі. Цей процес є достатньо складний і болісний. Значна частина населення і сьогодні не адаптувалася до реалій, що кардинально змінилися. Український соціум нині не має чітко окреслених орієнтирів внутрішньої і зовнішньої політики, ефективних схем та моделей виходу з економічної кризи, стратегій подолання бідності, корупції, злочинності, розвитку свого наукового та інтелектуального потенціалу. Країна поки що не має власної державницької ідеології, яка б об'єднувала всіх представників українського народу в єдину спільноту. Така ситуація призводить до посилення негативних процесів у соціумі – підвищення рівня соціальної конфліктності, відчуження значної частини населення від політичного життя, зневіри людей у спроможність влади вирішити їх проблеми тощо.

Даний процес має місце в усіх сферах суспільного життя. У сфері політичних відносин спостерігаються посилення розриву між владою і суспільством, неналежне виконання владними інституціями своїх функцій, волюнтаризм та непрофесійність в прийнятті управлінських рішень, популізм в декларуванні цілей та завдань, недотримання передвиборчих обіцянок та ін. Це сприяє зростанню суспільного розчарування, зниженню авторитету влади в очах громадськості, втраті довіри громадян до владних інституцій, призводить до зростання соціальної апатії, відчуження громадян від управління державою.

В економічній сфері процеси соціального відчуження набули значною мірою незворотного характеру. Яскравими проявами цього є поглиблення безробіття, низький рівень матеріального забезпечення значної долі населення, перманентні затримки з виплатою заробітної плати, тощо. За всі роки незалежності країна практично не має позитивної динаміки зростання реального сектору економіки. Матеріальні і людські ресурси в переважній більшості випадків використовуються неефективно, процвітає корупція, зростає кількість злочинів в економічній сфері. Все це та багато іншого посилює соціальну напругу, відчуження людини праці як від власної діяльності, так і від її результатів, призводить до зuboжіння великої кількості співгромадян.

Найбільш складна ситуація в соціальній сфері. Велика частина населення живе за межею бідності, фактично змушена виживати. Рівень мінімальних зарплат і пенсій реально не відповідає прожитковому мінімуму, що розраховується за показниками, далекими від об'єктивного стану людських потреб. Система соціального захисту працює вкрай погано, все більше і більше наших співгромадян поповнюють лави маргінальних соціальних груп, відчужуються від соціуму, залишаючись сам

на сам із власними проблемами. В українському суспільстві виникають нові, невідомі раніше форми соціального відчуження. Так, в останній час загострюються негативні тенденції в сфері міжнаціональних та етнокультурних відносин. Все частіше виникають конфлікти на ґрунті расової нетерпимості, що є достатньо небезпечним. Прояви ксенофобії, не властиві раніше українському народу, стають, на жаль, все частішими.

Достатньо непроста ситуація в сфері релігійного життя. Негативні тенденції, що мають місце нині в цій царині – міжконфесійні чвари (передусім в рамках протистояння віруючих православної церкви Київського і Московського патріархатів), суперечки за культові споруди та майно, посилення деструктивного впливу на віруючих релігійних сект та культів, втручання церковних ієрархів у політичні процеси – все це конкретні прояви відчуження за релігійною ознакою. Політика держави в цій сфері відзначається непослідовністю, упередженістю та непрофесіоналізмом.

Всі вищезазначені проблеми так чи інакше пов'язані із загальною духовною кризою українського соціуму. Ті сфери суспільного життя, що в усі часи забезпечували формування світоглядних ідеалів та цінностей, трансляцію здобутків культури між поколіннями, гармонійний розвиток особистості, – освіта, культура, наука – нині не спроможні формувати ефективну стратегію протидії негативним суспільним явищам, стратегію подолання соціального відчуження. У суспільстві присутня чітко артикульована і окреслена потреба в нових світоглядних цінностях та ідеалах, які б відповідали потребам сьогодення, сприяли подоланню духовного занепаду суспільства. Разом з тим, процес продукування нової системи ціннісних орієнтацій йде дуже повільно, що негативно впливає на динаміку суспільних процесів.

***В. В. Пагурець, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса***

*valery-box@bk.ru*

## **ФИЛОСОФИЯ КОНФЛИКТА И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ВОЙНЫ В РАБОТЕ Э. ТОФФЛЕРА "ВОЙНА И АНТИВОЙНА"**

Конфликт – наиболее деструктивный способ развития и завершения значимых противоречий, возникающих в процессе социального взаимодействия, а также борьба подструктур личности. В философии конфликт – понятие, отражающее стадию развития категории "противоречие", когда существующие противоположности доходят до своей крайности. В современном рассмотрении конфликтов многие исследователи придерживаются старых взглядов на этот феномен. Так как конфликт с каждой эпохой развивается и приобретает свое особенное значение, это понятие требует нового рассмотрения в современных гуманитарных науках.

Совершенно новое виденье конфликта, выражающегося в таком его проявлении как война, дают в своей работе "Война и антивоина" Тоффлер Э. и Тоффлер Х. Их особенное понимание современных концеп-

ций ведения войны построено на личных наработках по теории социального развития общества. А так же на том неоченимом опыте, который они приобрели в процессе общения и взаимодействия с главами аналитических центров военного командования и тактического планирования армии США.

У авторов Элвина и Хайди Тоффлер сформировано особенное видение истории как таковой. Их концепция основывается на представлении того, что мир формируется своеобразными волнами социального развития. Техника обуславливает тип общества и культуры, а ее влияние имеет волнообразный характер. В контексте этого и раскрывается понимание логики "трех волн". Первую волну авторы называют "сельскохозяйственной цивилизацией". Эта волна объединяет многие внешне различные цивилизации, обладающие, между тем, общими фундаментальными чертами. Приблизительно триста лет назад по земле прокатывается промышленная революция, разрушая древние общества и порождая совершенно новый тип цивилизаций. Вторая волна, воцарившаяся в государствах, изменила институты прошлого и образ жизни миллионов людей. Каждая цивилизация по-своему обуславливает и воспитывает человечество, давая ему особенное понимание времени и пространства, законов природы и структуры мира. Особенностью Второй волны стала индустриализация и стандартизация. Индустриальные общества в основе своей нацелены на производство миллионов одинаковых продуктов. Еще один принцип этой цивилизации – специализация, различия в сфере труда и разнообразие в сфере узких специальностей. Вторая волна, прокатившись по планете, изменила все: от обычного человеческого быта до устройства управления странами. Техника так же стала совершенно новым феноменом в жизни людей, внося изменения во все сферы их существования и взаимодействия. Появились зрительные образы, не существовавшие ранее – съемки земной поверхности, сделанные с самолета, сюрреалистический монтаж в кинематографе, биологические организмы, обнаруженные с помощью микроскопа. Аромат ночной земли вытеснили запах бензина и зловоние карболки. Изменился вкус мяса и овощей. Стало иным восприятие ландшафта в целом. Все это, несомненно, сказалось на рекламе, на ее содержании и исторических судьбах. Изменения прошли во всех сферах без исключения.

Однако всевластие Второй волны было недолгим, потому как вслед за ней на мир начала накатываться Третья волна, несущая с собой новые институты, отношения и ценности. Своим приходом она ознаменовала повторные глобальные изменения во всем, до чего только могла достать. В первую очередь удар был нанесен по основной особенности индустриальной жизни – стандартизации. Появился запрос на новую технологию, массовость во всех сферах изменилась на индивидуальность, а ведущая роль машин была вытеснена господством информации.

В книге "Война и антивоина" авторы рассматривают с позиции влияния волн социального развития такую сферу человеческого существо-



вания как война. Они замечают, что на сегодняшний день воюют не только государства или классы. Конфликты возникают между народами, социальными, конфессиональными и другими группами. Но главный конфликт современности, по мнению супругов Тоффлер, это противостояние различных "волн". Ведь когда сталкиваются эти волны истории, происходит смертельная схватка разных типов цивилизаций. Авторы объясняют написание этой книги тем, что понимание современных концепций войны и ее определение давно устарело. Авторы пытаются донести до читателя свое понимание современной ситуации, замечая, что вместе с устаревшими представлениями о войне устарели так же и способы ее предотвращения. Тоффлер говорят, что война и борьба с ней – это не взаимоисключающие понятия. Борьба с войной происходит не только с помощью речей, молитв, демонстраций, маршей и пикетов. Чаще политики и сами военные создают условия, устраняющие или уменьшающие масштабы войны. Сегодня, в новый век, стремительно отходящий от промышленной эпохи, наше знание о войне и борьбе против нее до опасного устарело. Возникает новая революционная экономика, основанная на знании, а не на обычном сырье и физическом труде. Это изменение приводит к революции и в военном деле.

Тоффлер рассказывают о своем участии в разработке нового взгляда на современные концепции войны, которые производили военные силы США. Они должны были создать концепцию войны в рамках "Третьей волны" и тех изменений, которые она несет. В разделенном на трое мире сектор Первой волны поставляет сельскохозяйственные и минеральные ресурсы, сектор Второй волны дает дешевый труд и массовое производство, а сектор Третьей волны восходит к доминированию, основанному на новых способах, которыми создается и используется знание. Ключевым ресурсом цивилизации Третьей волны становится информация, высокоиндивидуализированные изделия заменяют массовое производство, услуги вытесняют товары. Меняется структура общества в целом, его однородность заменяется разнородностью. Одновременно растет темп изменений технологии, коммерческих операций и повседневной жизни. Такие перемены грозят вспышками новых конфликтов, которые могут породить неизбежные столкновения цивилизаций Второй и Третьей волны. Поэтому Тоффлер и говорят о создании новых концепций ведения войн, которые будут отвечать изменениям цивилизаций Третьей волны.

Сложности в изменении американской армии состояли в том, что она по сути так же была институтом Второй волны. Вместе с попытками реформаций самой армии и подхода к обучению будущих солдат, американские военные разработали новую концепцию воздушно-наземного боя, объединив две силовые структуры для совместного ведения боевых действий. С помощью концепции "Трех волн" и объяснения их воздействия на все основные сферы жизни и функционирования человека, Тоффлер выстраивают особенности ведения войны государствами

Третьей волны, отмечая превосходство их стратегий ведения боя по сравнению с цивилизациями Второй волны.

В этой работе можно проследить мысль о причинах и необходимости формирования нового взгляда как на современные концепции войны, так и на изменения общества в целом. Поэтому книга "Война и анти-война" является отличным источником для заимствования основных идей относительно реорганизации военной сферы согласно новому образцу, что позволит более эффективно проводить не только военные операции, но и грамотно предотвращать современные конфликты.

**Н. В. Пашова, асп., НУХТ, Київ**  
*pashova@ukr.net*

## **РОЛЬ ІСТОРИЧНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ТВОРЧОСТІ ЛЮДЕЙ В РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА**

Суспільство, на відміну від природи, функціонує, розвивається, здійснює свій поступ та характеризується соціально-творчою діяльністю людей, здатних як пізнавати закони суспільного розвитку так і свідомо, повсякденно їх використовувати. Саме завдяки соціально-творчій діяльності людей суспільство формується не стихійно, а як результат свідомої і цілеспрямованої діяльності народних мас. Ця діяльність, маючи єдиний зміст, постійно урізноманітнюється оскільки спрямована на постановку та розв'язання базисних соціальних завдань шляхом організації колективних зусиль, розвитку здібностей, ініціативи, творчих зусиль кожної людини. Загалом історична соціальна творчість може відбуватися в стихійній і свідомій формах. Для розуміння особливостей суспільного розвитку дуже важливо розрізнати дані форми історичної соціальної творчості. Стихійна – це об'єктивний вплив людини чи групи людей на історію, при якому вони навіть можуть не усвідомлювати себе творцями. Свідомо – це історична творчість, в якій люди беруть участь, оскільки свідомо вирішують і ставлять перед собою певні суспільні завдання. Така класифікація історичної творчості набуває особливо важливого методологічного значення при дослідженні соціального устрою суспільства.

Володіючи науковими знаннями об'єктивних законів поступу суспільства і застосовуючи їх у практичній діяльності, суб'єкт свідомої соціальної творчості виступає вже не як сліпе знаряддя об'єктивної необхідності, а як її господар. Тільки коли суб'єкт володіє науковими знаннями про суспільство, свідомо застосовує їх у своїй діяльності, тільки тоді він є справжнім творцем суспільної історії, оскільки підпорядковує процес розвитку суспільства своїм інтересам, своїй волі. А знання об'єктивних законів розвитку суспільства і на їх основі передбачення соціальних наслідків діяльності людей дають можливість контролювати не тільки найближчі соціальні наслідки діяльності, що є характерною ознакою будь-якої доцільної людської діяльності, а й більш віддалені. При цьому,

природно, свідомо соціальна творчість не тільки не звільняє людей від необхідності рахуватися з об'єктивними законами, а навпаки, вимагає більш повного та більш точного їх врахування. Однією з важливіших особливостей свідомої історичної творчості, таким чином, є те, що її суб'єкт, володіючи науковими знаннями про суспільство, творчо застосовує їх до конкретних умов суспільного розвитку, для задоволення своїх потреб та інтересів. Другою характерною особливістю свідомої творчості є наукове управління соціальною діяльністю людей, поєднання різноманітних творчих зусиль усіх людей в одному, бажаному напрямі. Рівень та спосіб поєднання стихійності і свідомості у розв'язанні суспільних завдань залежить від рівня розвитку продуктивних сил суспільства; рівня розвитку наукового пізнання; типу суспільних, перш за все, економічних відносин у суспільстві; рівня соціальної активності людей; ступеня ефективності управління у царині суспільних процесів. Такі умови стають категорично необхідними, коли йдеться про розвиток всього суспільства, а не тільки окремих його сфер. Весь парадокс історичного процесу саме й полягав у тому, що прогрес здійснювався внаслідок діяльності людини, яка не усвідомлювала наслідків своєї діяльності.

Кризи, що систематично потрясають світ, переконливо підтверджують стихійний характер суспільного розвитку. Отже, наукове управління, яке притаманне діяльності людей в нинішньому суспільстві, є обмеженим. Його можна порівняти з управлінням підприємством, концерном, монополією. Тобто, воно діє лише в рамках певного приватного інтересу, а саме: в режимі "ким" – "чим". Таке управління є неефективним, заангажованим, адже зв'язок між окремими керованими суспільними інституціями встановлюється стихійно, внаслідок чого всі нововведення у кінцевому результаті призводять до непередбачених наслідків.

Отже, свідомо прискорюючи розвиток науково-технічного прогресу, єдиною метою якого стає збільшення прибутку, людство, всупереч своїм бажанням, постійно породжує кризи. Суспільна практика доводить, що лише наукове управління у сфері соціальної творчості в усіх її видах дасть змогу поєднати, узгодити ініціативу народних мас з об'єктивним ходом суспільного розвитку, зробити науково-керованим увесь процес розвитку суспільства. Натомість, Україна протягом третього десятиліття поспіль переживає глибоку соціальну кризу, яка негативно позначається на економічному, культурному розвитку населення, характеризується небаченим поглибленням масштабів розриву між бідними та багатими верствами населення, падінням якості життя до мінімального рівня. Наслідки так званих "демократичних реформ" призвели до національного колапсу, усвідомлення вкрай суперечливого та хаотичного характеру соціальних змін, що свідчить про нагальну необхідність науково бездоганного теоретичного обґрунтування докорінних змін у нинішній системі управління соціумом, необхідності відродження з руїн системи вітчизняної освіти, адже лише інвестиції у "розум нації" можуть сприяти впевненості у завтрашньому дні.

На сьогодні феномен творчості є не просто предметом наукових суперечок, адже вона нерозривно пов'язана з життям як окремої людини, так і всього суспільства, а це в свою чергу потребує переосмислення даного феномену в контексті філософії освіти. Натомість, наша система освіти, перш за все, переймається питанням націленості на інформаційно-накопичувальну прагматику, а не освітньо-розвиваючу творчий потенціал людини. Причому, творчо діюча особистість, від природи наділена невгамованим прагненням до досконалості, гармонії і краси зникає з освітнього горизонту, поступившись місцем жадібному до багатства і шукаючому користі суб'єкту. Професіонал-фахівець і професіонал-творець – це зовсім різні результати освітніх систем.

Саме у цьому і полягає основний зміст творчості – у теоретичному та практичному конструюванні майбутнього з метою усуспільнення самої людини та гуманізації суспільства. Творчість – найбільш адекватна форма розвитку соціальної матерії. Як невичерпна творчість, так невичерпний її суб'єкт, а в цьому сенсі вона – невизначувана, адже не може бути обмежена жодними умовними рамками. Саме освітянство, як авангард суспільства, як суб'єкт підготовки суб'єктів управління майбутнього (управління, яке ґрунтуватиметься не на засадах впливу на об'єкт, а на принципах загальнолюдської взаємодії), своєю творчістю має підготувати зміни у соціальній реальності. У перспективі процес розвитку людства має сприяти забезпеченню того, щоб майбутнє суспільство дійсного гуманізму тотально складалося з гармонійно розвинених освічених людей, людей-творців.

**М. Ю. Предеина, канд. филос. наук, доц.,  
ЮУрГУ, Челябинск, Россия  
predeina\_maria@mail.ru**

## **СВОБОДА И ЕЕ ОПРЕДЕМЕЧИВАНИЕ (ПРОБЛЕМА ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ)**

*Кембль:* Що хочеш, думай – а коритись мусиш.

*Річард:* Бо якщо ми не думку боронили, то я не знаю, за що ми боролись.

**Леся Українка "У пущі", І**

**Постановка проблеми.** В истории немало победивших восстаний, но мало – принесших свободу: воля к свободе – всеобщая воля – опредмечивается в институтах несвободы – в диктатуре партии, вождя. Это опредмечивание (как разрыв ожидания с действительностью) осознается во Французской революции и получает оправдание (как неизбежность) в тезисе: "всеобщая воля есть действительная воля только в некоторой самости, которая есть «одно»" [Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. – М., 2000. – С. 301]. Или: всеобщая воля для того чтобы действовать *должна* воплотиться в "самости" и перестать быть всеобщей. Но это – гибель свободы. Отсюда свобода существует, *пока* всеобщая

воля действует как всеобщая. Т. е. сохранение свободы есть опредмечивание всеобщей воли в институтах, через которые она (воля) будет действовать как всеобщая.

**Исторический очерк.** Начинать историю – по К. Марксу – следует с "первичной клеточки", а – по Т. Манну – со всегда условной "отправной точки". То или иное, наверняка, будет выполнено, если начать с европейского средневековья.

Европейское средневековье, как показывает М. М. Бахтин, знает выражение народной свободы в смехе – в "народно-праздничных смеховых формах", "абсолютно неофициальных, но легализованных" [Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. Т. 4. – М., 2008. – С. 82, 87]. Их (форм) сущностная не-официальность, не-деловитость, не-серьезность дает каждому право на участие: "Все – храбрец ты или трус, олух или гений – принимаются в союз [вагантов] без ограничений" [Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. – М., 1975. – С. 426]. Такая всеобщность и "снижает" – неважно, олух или гений – и "возвышает" – в любом видят человека: "От монарха самого до бездомной голи – люди мы и оттого все достойны воли, сострадания и тепла с целью ненасильственной, а чтоб в мире жизнь была истинно прекрасной" [Там же. – С. 428].

Всеобщая воля достаточно сильна, чтобы быть признанной – праздник легален, имеет свое время и место – и не-достаточно сильна, чтобы влиять на власть, изменять жизнь – городской плебс свободен *только* на карнавале, школяр *только* в трактире. Т. е. всеобщая воля "у себя" в институтах – праздник, рекреация – которые не просто неофициальны, но *потусторонни* к миру официального и потому лишены влияния на него.

Конечно, существуют исключения, когда общая воля выражает себя в институтах – принципиально иных (отличных от официальных) и действующих – такова *Козацька Січ*: "У Києві на Подолі Братерська наша воля Без холопа і без пана, Сама собі у жупані..." [Шевченко Т. Зібрання творів : у 6 т. Т. 2. – К., 2003. – С. 49]. Но это действие *случайно* по отношению к официальному миру – нарушает его покой, но не изменяет порядок – и сами участники, так или иначе, вернутся в оставленный *на время* официальный мир.

Преобразование институтов свободы в *необходимые* (а не случайные) требует участников, способных *связать* два мира – неофициальный и официальный – или: участников, которые бы использовали неофициальный мир для успехов в официальном – т. е. частных собственников. Тут общая воля распадается на "самости" и находит *будничные* формы своего выражения – "через кофейни, салоны или товарищества она (воля) – по Ю. Хабермасу – если и не реализует, то, по крайней мере, превращает себя в *действующее* требование" [Хабермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – Львів, 2000. – С. 81]. Поскольку это требование подкреплено *деловитостью*, оно переходит из мира кофейен в мир правительства – официальный мир трансформируется: правительство начинает отчитываться.

**Некоторые вопросы современности.** Ю. Хабермас различает плебейскую и либеральную открытости [Там само. – С. 43]. Нами они поняты как конкретно-исторические формы открытости: плебейская открытость – *для всех*, но *без системного* результата; либеральная – *только для собственников* (только собственник – человек), но с *системным* результатом. (Вспомним Гегеля: случайность признания – признания человека человеком – в борьбе снимается в обмене, в отношении собственников [Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. – М., 1970. – С. 327].) Тут плебейская открытость "снимается" либеральной, но последняя *тоже* преходяща – сегодня мы не считаем: *только* собственник – человек. Т. е. начинается поиск *новой* открытости – *действующей* и для всех (каждого).

Леся Українка в "У пуці" набрасывает две модели – точнее, два тупика – *якобы* "новой" открытости: "громадська влада – то есть божья влада, і всяка думка хай мовчить при ній" – или: масса, как потом скажут, в *тоталитарном* движении – и "прийшли по волі й живете по волі", но "мрія тільки бавить" [<http://www.l-ukrainka.name>] – или: масса в *сытом* молчании. В этих тупиках исчезает мысль, талант, мечта – или: *личностное* в человеке – рождается диктат *массы* и закрытость.

В диктате массы всеобщность существует в обезличенности: "Единица! Кому она нужна?!" [Маяковский В. В. Избр. соч. : в 2 т. Т. 2. – М., 1982. – С. 227] – тут, как в смехе Рабле, не смеяться нельзя. Но *теперь* личность уже известна, поэтому *такая* всеобщность – уже ложная.

Поэтому новая (не иллюзорная) открытость должна быть не просто для всех, но для *каждого*. Или: *и* для всех – как доступ для любого (в т. ч. не собственника) – *и* для каждого – как право на мнение (в т. ч. иное). Это – *проблема* теории и практики: решение существует *пока* в набросках. В теории Ю. Хабермас вводит понятие *перманентной дискуссии*, как взаимодействия официальной власти и неофициальной общественности (не массы!) с *действительным* результатом – изменением (неизменность запрещена!) [Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995. – С. 39–41]. В практике Украина осуществляет революцию *без* вождя, но с самоорганизующейся общественностью – точнее, общественность осуществляет революцию, творит новое – проблема в институциональном закреплении нового, в оформлении дискуссии.

**И. В. Пронин, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск**  
*Saske123451994@mail.ru*

### **ПОЗИЦИОННЫЙ АНТАГОНИЗМ ПАССИОНАРНОЙ ТЕОРИИ ЭТНОГЕНЕЗА Л. Н. ГУМИЛЁВА И КОНЦЕПЦИИ "ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ" К. ЯСПЕРСА**

Историю человечества Карл Ясперс делил на 4 ключевых среза:

1. Предыстория человечества (Прометеевская эпоха) – человек обретает своё физическое воплощение и облик; начинается процесс

становления человеческого бытия: возникают орудия труда, речь, табу; практикуется пользование огнём; локально появляются примитивные формы духовного бытия в рамках племени со своими богами и ритуалами. Возникновение письменности завершает первый этап.

2. История Древних цивилизаций – репрезентирует культуры древности. В 3-х регионах земного шара возникают первые цивилизации: 1) шумеро-вавилонская, египетская, эгейская (примерно 4000 г. до н. э.); 2) доарийская культура долины Инда (3 тыс. до н. э.); 3) архаический мир Китая (2 тыс. до н. э.). Появляется письменность (к 3300 г. до н. э. в Шумере, к 3000 г. до н. э. в Египте, к 2000 г. до н. э. в Китае), строятся ирригационные системы (Тигр, Евфрат, Нил, Хуанхэ). Власть централизуется, а люди, осознавая свою целостность, объединяются и живут в общей культуре, веря в общие мифы, что приводит к консервирующему представлению о мире мифологическому сознанию. Т. о., найдены первые формы взаимопонимания.

3. "Осевое время" (нем. Achsenzeit) – поворотное-духовное время (с 800 по 200 гг. до н. э.) для всего человечества в целом. Начинается становление единого, синхронно-всеохватывающего культурно-исторического процесса. Люди задумываются о возможностях философского постижения действительности (скептицизм, материализм, идеализм, софистика и др.). В разных регионах мира, почти одновременно и независимо друг от друга, появляются реформаторы, которые создают основы новых форм духовной жизни. Индия: Будда – буддизм – первая мировая религия. Китай: Конфуций – политико-этическое учение – конфуцианство; Лао-Цзы – даосизм – религиозно-философское учение. Иран: Заратустра – зороастризм – дуалистическая религия с чётким определением проблемы противостояния добра и зла, понятиями "ада" и "рая". Палестина: пророки Исайя, Илия, Иеремия и Второисайя, возвещающие о появлении мессии. Греция: Гомер; плеяда философов т. к.: Фалес, Парменид, Платон, Гераклит и др. (их различные философско-космологические учения). Создаются региональные империи с единой духовной культурой. Вырастает уровень мировой урбанизации, грамотности, мир переходит на новый уровень, а древние цивилизации гибнут одновременно. Мифологическая эпоха и её сознание – завершены и заменены рациональным мышлением, философским мировоззрением (логос VS мифа). Образовалась особая "ось", вокруг которой разворачивалась история человечества – своеобразный водоворот. Формируется не только новый тип человека, что ищет опору в самом себе, но и представления об общечеловеческих ценностях, социальных идеалах. Заложены категории, которыми мы мыслим до сих пор. Рефлексия начала свою работу: сознание осознаёт сознание, мышление сделало своим объектом мышление. Об "осевом времени" Ясперс писал следующее: "Ось мировой истории может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей... Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать та-

ким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определённого религиозного содержания, могло стать настолько убедительным, что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, к тому духовному процессу, который шёл между 800 и 200 гг. до н. э. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день" [*Ясперс К. Истоки истории и её цель / Смысл и назначение истории.* – М. : Политиздат, 1991. – С. 32].

4. Век технологий (технический век) – интенсивное развёртывание НТП. Современность – это эпоха, где все народы и государства коррелируют и втянуты в общую, глобальную, абсолютную паутину мировых контактов, образуя целостный и уникальный человеческий мир, однако не лишенный конфликтов и раздора из-за отсутствия духовно-го единства.

Л. Н. Гумилёв во многом критикует концепт "осевого времени" Ясперса: 1) Разве другие народы неисторичны и могут "просветиться" только у "осевых" народов и их наследников, ибо тогда произошло пробуждение духа? Идею "осевого времени" как источника духовной жизни опровергает история древней Америки, а ведь майя, тольтеки и предшественники инков в Андах (культура Тиуанако) ничуть не уступали древним китайцам, индусам, иудеям и грекам. Концепция Ясперса лишь наиболее обоснованная попытка понять историю как благодеяние, оказанное первобытным дикарям теми народами, что осуществили скачёр, прорыв; 2) Если "осевое время" – это корень всей последующей истории, то откуда и каким образом возник отмеченный Ясперсом параллелизм в развитии независимых друг от друга культур? Ни вторжения кочевых ариев в Китай, Индию и Европу, ни социальные условия в этих странах не могут дать удовлетворительного ответа. Вопрос о генезисе феномена остаётся открытым (хотя факт возникновения в разных регионах философской веры неоспорим и для Гумилёва); 3) "Ось" времени слишком широка: "600 лет – это срок, куда можно втиснуть многое. Если сравнить срезы истории с 800 г. до н. э. и по 200 г. до н. э., то видно, что за это время произошли грандиозные изменения с различными результатами для разных стран: Китай объединен династией Хань, а Эллада завоёвана "неисторичными" варварами – македонянами и парфянами. Ясперс сопоставляет "завершение периода поступательного развития": империю Цинь в Китае (221–202 гг. до н. э.), царство Маурья в Индии, Римскую империю и эллинистические государства. Но в III в. до н. э. Рим, например, изнемогал во 2-й Пунической войне, а царство Маурья в Индии распалось после смерти Ашоки в 226 г. до н. э. На Западе – развал, а в Китае – интеграция" [*Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли.* – М. : Рольф, 2002. – С. 373–374]. Гумилёв остро стоит на позиции того, что исходя из учения об этногенезе как о повсеместно возникающем процессе, согласиться с Ясперсом нельзя: "... отмеченный Яс-



персом параллелизм развития нескольких культур древности действительно имел место, но он не был ни единственным, ни столь плодотворным, чтобы выделить китайцев, индусов, иранцев, иудеев и греков в особую категорию людей; и он затух, как и прочие пассионарные взрывы этногенеза" [Там же. — С. 373–374]. "Осевое время" для Гумилёва — это подмена понятия и содержания эпохи. На самом деле этот период объясняется пассионарной теорией этногенеза, что описывает исторический процесс как взаимодействие развивающихся этносов. Эта теория ничто иное, как соц.-историч. явление появления множества людей со специфической активностью (пассионариев) на поверхности Земли не произвольно, а одновременно в отдалённых друг от друга местах, ограниченных в пространстве.

Я считаю, что следует понимать разницу в мышлении Гумилёва и Ясперса. Они говорят об одном процессе, но в разных плоскостях: первый смотрит на всё через призму науки, второй — с помощью философского мышления, которое может давать адекватные ответы на сложные вопросы на интуитивном уровне. Ясперс основывал свою концепцию на духовном ядре индивида, акцентируя, что в период "осевого времени" впервые появились философы и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции — близки по своей сущности, даже если различны по вере или содержанию своего учения. Человек теперь внутренне противопоставляет себя всему миру, он открыт для возможностей, неслыханное становится для него очевидным. "В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью" [Ясперс К. Истоки истории и её цель // Смысл и назначение истории. — М. : Политиздат, 1991. — С. 34–35]. Для Ясперса развитие определяют факторы духовной природы, а не сухие факты науки Гумилёва. Ясперс показал, что люди стремились к созданию единого человеческого духа (как формы взаимопонимания) через способность к культурному творчеству, где общение осуществлялось бы на экзистенциальном уровне, ибо подлинная связь — это связь духовная. Она реализуема только через философскую веру (новое осевое время) как форму духовной жизни. Такая вера сплотит человечество и должное совпадёт с сущим. Однако, по мнению Гумилёва всё это — фикция, так как все приобретения осевого времени возникли вследствие пассионарных толчков с темпоральным сроком действия. Пассионарность (от фран. *passionner* "увлекаться", "разжигать страсть") — избыток некой биохимической энергии живого организма, порождающий жертвенность, часто ради высоких целей; эта характеристика — психологическая переменная, определяющая способность индивида к сверхусилиям. Пассионарность — непреодолимое внутреннее стремление к деятельности, направленной на изменение жизни и реальности, но не имеющей отношения к этике: деятельность равно продуцирует благо (созидание) и зло (деконструкцию), творчество и разрушение, исключая только равнодушие и апатию.

## **ГОЛЕ ЖИТТЯ І ПОЛІТИКА ВУЛИЦЬ**

Вважається, що біополітичну перспективу в роботах Ганни Арендт відкриває Джорджо Аґамбен, зокрема, коли він у своєму творі "Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя" (1995) вказує на те, що Арендт за двадцять років до Фуко проаналізувала процес, який привів до того, що homo laborans, а разом з тим біологічне життя як таке, стає центром сучасної політики. Цікавою є тадрукарська помилка, чи то свідомо стратегія, якої дотримується Аґамбен, коли трансформує термін Арендт animal laborans (тварина, що працює), котрий має марксівське походження, в homo laborans. Здається, таким чином Аґамбен виявляє на собі ті біополітичні механізми розмежування людського й тваринного, які сам і досліджує ("Відкрите. Людина і тварина"). У "Homo Sacer I" Аґамбен закидає Арендт, що вона не пов'язала свою роботу "Становище людини", в якій власне і постає animal laborans, з її ранішими дослідженнями тоталітаризму ("Джерела тоталітаризму"), а Фуко те, що він не проаналізував такі важливі політичні реалії, як концентраційний табір та структура тоталітарних держав. Щодо останнього, то треба визнати, що у "Волі до істини" Фуко хоча й коротко, все ж торкається цих питань, до того ж Alan Milchman і Alan Rosenberg (1998) показали релевантність цих тез і для решти його робіт. Спільні риси, притаманні підходам Арендт і Фуко, були виявлені Аму Allen (2002) та Neve Gordon (2002), однак ці дослідження не торкалися питання біополітики. Втілити стратегію, намічену Аґамбеном, щодо проведення зв'язку між "Становищем людини" і "Джерелами тоталітаризму" Арендт через концепти homo laborans спробували Kathrin Braun (2007) та André Duarte (2005). Дуарте, зокрема, вважає, що хоча й Арендт не вживає термін біополітика, такий підхід до цих двох її робіт дозволяє нам зрозуміти, що біополітичне насильство стало спільним знаменником сучасних політичних режимів і що сьогодні воно нівелює дистанцію між представницькими демократіями і тоталітаризмами різного ґатунку. Дуарте припускає, що ми живемо у світі, в якому існує постійна загроза, що animal laborans Арендт перетвориться на homo sacer Аґамбена.

Аґамбен інтерпретує термін римського права homo sacer (букв. людина священна) через концепт "голоного життя". Тобто в нього homo sacer, власне, голе життя, є життям, якого можна позбавити, але яке не можна принести в жертву. Ґенезу цього поняття "голе життя" (la nuda vita) можна простежити від bloß Leben Беньяміна, homo laborans Арендт до біополітичної концепції Фуко, котрий, зокрема, стверджує, що сучасна людина – це тварина, в політиці якої під питання потрапляє її життя як живої істоти. Варто зазначити, що Фуко відмовився розробляти єдину теорію влади, а саме цього, здається, прагне Аґамбен. Звідси останній

змушений повернути до свого аналізу поняття "суверен", яке Фуко вважав застарілим, і тому такий крок, у його перспективі, видається консервативним. При чому концепцію суверена Аґамбен запозичує в Карла Шмітта, який, як відомо, стверджував, що суверен – це той, хто вирішує питання про надзвичайний стан. Уже в "Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя", а в "Homo Sacer. Надзвичайний стан" (2003) ще очевиднішим чином структуру сучасної влади і політики визначає тріада: голе життя, суверен і надзвичайний стан (Boukalas, 2014). Теза Аґамбена полягає в тому, що західна політика діє за законами перманентного надзвичайного стану і зводить усіх до голого життя. Цей підхід викликав жвавий інтерес і був застосований в численних аналітичних роботах, присвячених боротьбі з тероризмом (Donohue, 2008; Neal, 2010; Treverton, 2011) і стратегії управління фінансовою кризою (Brassett and Vaughan-Williams 2010). Перманентний надзвичайний стан почали розглядати як нову глобальну конфігурацію влади (Hardt and Negri, 2004), а також як привід для занепокоєння подальшою долею ліберальної демократії (Schurman, 2002; Bunyan, 2005; Whyte, 2005; Paye, 2007). У свою чергу критики теорії Аґамбена визнають очевидні перегуки між його конструктом і головним аспектами контртерористичної політики, однак, на їхню думку, ця концепція має ряд суттєвих вад. Зокрема британський соціолог і політичний теоретик Христос Букалас виділяє низку проблемних місць і парадоксів, притаманних для неї. Варто звернути пильну увагу на дві з перелічених ним проблем, які видаються взаємопов'язаними. По-перше, внаслідок структуралістського підходу Аґамбен позбавляє свої категорії будь-якого соціального та історичного змісту, а по-друге, оскільки політична боротьба може мислитися лише в контексті особливих соціально-історичних обставин і взаємодій, голе життя не може боротися.

Схожих висновків щодо концепції Аґамбена доходить і Джудіт Батлер. Їх вона артикулює в своїй лекції, присвяченій аналізу масових вуличних демонстрацій проти тиранічних режимів Північної Африки та Близького Сходу, а також виступам на захист загальної освіти, прав меншин та ін. у Європі та США. Ця лекція, що має назву "Союз тіл та політика вулиці", відбулася у Венеції 7 вересня 2011 року. У ній Батлер закидає Аґамбену, що його теза про голе життя не має позитивного змісту, наповнення, результатом цього є те, що в межах його словника неможливо описати способи представництва та дії осіб, позбавлених громадянства, осіб, що перебувають під окупацією, або ж осіб, позбавлених виборчих прав. В той же час їхнє життя не можуть бути зведеними до простого існування, швидше це життя, сповнене гнівом, які обурюються, повстають і чинять опір. Для того щоб задати позитивний вимір для голого життя Батлер звертається до Арендт, знову ж таки втілюючи згадану вище аґамбенівську стратегію поєднання "Становища людини" і "Джерел тоталітаризму". Вона інтерпретує голе життя як тіла на вулиці, причому йдучи як з Арендт, так і проти Арендт. Батлер бере як вихідну тезу Арендт про те, що будь-яка політична дія потребує простору про-

яву, тут мова йде про той простір, який пролягає між людьми, що діють разом. Спільнота фактично носить місце із собою. В той же час, на що звертає увагу Батлер, політична акція є підтримуваною, вона незмінно тілесна, навіть у своїх віртуальних формах, і потребує матеріального оснащення, при чому не лише як одного з її компонентів, а також як те, за що точиться боротьба (в тих випадках, коли вона ведеться за їжу, роботу, свободу пересування і доступ до інституцій). Як бачимо тут Батлер намагається подолати те, що вона називає гендерною політикою Арендт, тобто суворе розмежування приватної і публічної сфер і визначення політичного як сутнісно пов'язаного з публічним, бо таким чином уся політична сфера віддається чоловікам, а репродуктивна праця – жінкам. У світлі сказаного та враховуючи останні політичні реалії видається плідним розвивати критичний потенціал досліджень Аґамбена, в той же час у намаганні помислити можливості нової демократичної політики опиратися на "політику вулиць", запропоновану Батлер.

***І. М. Савицька, канд. філос. наук, НУБіПУ, Київ***  
*isavitskaya@gmail.com*

## **ГУМАНІСТИЧНИЙ ЗМІСТ ПРОБЛЕМ СВОБОДИ ТА ДУХОВНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Проблема духовності є складовою суспільно-політичного, економічного, культурного життя тощо. Духовний прогрес людства не вирізняється стійкістю, тому йому притаманні хаотично поєднані злети і падіння. Це засвідчує і XX ст., і початок XXI ст. – епоха та періоди великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок, політичних уроків, роздумів, де злети в науці поєднуються зі спадами в духовності та моралі, і особливо в політичній сфері. Саме тому, сьогодні на порядку денному політичних лідерів країн світу і галузей суспільного буття стоїть *розв'язання* проблеми духовності особистості, її свободи. Аналіз публікацій, в яких досліджується дана проблема переконливо свідчить про її важливість і актуальність. Важливе значення мають праці таких вітчизняних вчених, як В. Андрущенко, В. Беха, Л. Губерського, В. Кременя, В. Огнев'юка, М. Поповича, В. Рибалка, М. Савчина, Л. Чекаля та ін.

На сучасному етапі українське суспільство переживає складний період самовизначення, необхідність якого зумовлена не тільки статусом України як незалежної держави, але і її прагненням увійти у світове співтовариство на умовах рівноправного партнерства й збереження власної самобутності. Розвиток інтеграційних процесів глобального характеру призводить до того, що самовизначення будь-якого суспільства не може відбутися без його взаємодії зі світовим співтовариством, а кожна національна культура має можливість збагачуватись тільки в діалозі із сукупністю загальнолюдських культурних цінностей та досягнень. У кризові періоди неминуче настають часи, коли потрібно формувати нові

підходи, форми та методи, використання яких дасть змогу досягти гармонізації розвитку суспільства. Таким чином, в основу формування нового світогляду має лягти філософія сучасного буття, що прискорить процеси соціальної самоорганізації, які базуються на основі усвідомлення того, що людство – це цілісний живий соціальний організм, для розвитку якого необхідне комплексне поєднання різноманітних складових елементів. Напруженість сьогодення міститься в тому, що світ за останні роки дуже змінився, і на місце матеріальних злиднів та безпритульності прийшов устрій індустріальної бюрократії, корупції, прихованих інтересів і боротьби за владу, маніпуляції людиною. Сучасне суспільство атомізує людину і робить її самотньою. Люди, що попадають в світ професійних "інформаційних мисливців", дуже рідко усвідомлюють справжню мету, справжню долю, вготовану їм маніпуляторами. Сприймаючи бажане за дійсне, знаходячись у перманентному стані напівгіпнозу, вони вірять, що їм відкриваються всі таємниці буття. Але наслідок такої гри з інформаційним вогнем завжди один і той же: безповоротна втрата своєї неповторності, індивідуальності, стреси, роздвоєння особистості. Тому в нашому столітті, і виникає, як реакція на цю ситуацію, новий гуманізм особистості і особистісних стосунків. М. Бердяєв головним атрибутом духовності вважав свободу, що виявляється у творенні себе та культури, є головною рисою демократії. Саме духовність передбачає розкриття творчої природи людини, яка подолала свою "атомарність", знайшла вищий сенс свого життя і свободу, усвідомила свою особисту відповідальність за свої та чужі дії [Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2004. – 678 с.]. Свобода в будь-якому випадку вже має на увазі взаємодію людини і суспільства, це світ життєвих, моральних та гносеологічних можливостей людини, визначальна практична дія, не редукована тільки до матеріальної діяльності. На рівні практичної діяльності людини свобода – це процес гуманізації світу. Свободу "сьогоднішню" можна отождествляти зі свободою від соціуму і його проблем, і "завтрашню" свободу – задля благополуччя всього соціуму, включаючи і самого суб'єкта. Свобода особистості – один з визначальних критеріїв вільного суспільства, сутнісний визначник цивілізаційного підходу до соціуму як в його ретроспективі, так і в перспективному баченні. Вільна особистість виступає основою демократичного громадянського суспільства. У своїй свободі людина може чинити так, як їй дозволяють її можливості, але із можливого вона вибирає вчинок у відповідності зі своїми моральними установками.

Відродження духовності – нагальне веління нашого часу. Міра свободи, яку суспільство може надати індивіду, є одним з критеріїв соціального і технічного прогресу. Моральний обов'язок особистості полягає у тому, щоб кожен її вчинок сприяв прогресу людини, що виражається у все більшій свободі духу над матерією. Така духовна парадигма орієнтує на пошук належного в особистості, характеризує цілісну людину з її здатностями вірити, любити, творити добро, свободу та відповідаль-

ність [Савчин М. Духовна парадигма психології. – К. : Академвидав, 2013. – 182 с.] Орієнтація на майбутнє і дає можливість вирішувати завдання майбутнього. Сучасне українське суспільство іде шляхом демократичного розвитку, який передбачає не тільки ствердження індивідуальної волі, не нехтування законом, а навпаки, раціональність та усвідомлену реалізацію останнього, що спирається на свідомого індивіда. Реальна демократія можлива за наявності в суспільстві достатньо високого рівня соціально-політичної культури і свідомості. На цьому наголошує і Ю. Габермас: "Справжня демократія – це аж ніяк не вихід назустріч натовпу, який нічого не бажає знати, а творення з натовпу свідомих громадян" [Маддісон В. Демократія і народовладдя: тотожність і складові // Людина і влада. – 2001. – № 1–2. – С. 13]. Сьогодні є сподівання на, якщо не подолання, то, принаймні, пом'якшення глобальної кризи, яке має здійснитись шляхом радикальної, внутрішньої трансформації людини та її поступовим сходженням до того вищого рівня свідомості й зрілості, яке має взаємоузгоджувати поняття свободи особистості та її відповідальності. Соціокультурні трансформації, процес становлення громадянського суспільства в Україні можливі тільки за наявності в суспільстві "критичної" маси вільних особистостей, здатної взаємодіяти з іншими в ім'я загальних цілей, інтересів, цінностей. Демократія в Україні може досягнути успіху лише там, де особистості, лідери, еліти та громадяни розуміють важливість духовних цінностей для державотворчих процесів. Отже, духовність, моральність, свобода – це той рівень розвитку особистості й суспільства, який є консолідуючою засадою, здатною об'єднати людей; це сила, що покликана стимулювати національне відродження України, забезпечити громадянський мир і злагоду в суспільстві.

**Ю. В. Сєрова, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ,  
Ф. П. Власенко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ  
jsorrisa@yandex.ua**

### **МІЖКУЛЬТУРНА АДАПТАЦІЯ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ**

Проблема міжкультурної адаптації, як різновиду адаптації соціальної, пов'язана, передусім, з пошуком механізмів пристосування людини до нового культурного середовища. При цьому під міжкультурною адаптацією, в широкому сенсі, розуміється складний процес, в разі успішного завершення якого людина досягає відповідності (сумісності) з новим культурним середовищем. Виокремлюють внутрішній бік адаптації, який виражається почуттям задоволеності й повноти життя, і її зовнішній бік, котрий проявляється в участі індивіда в соціальному та культурному житті нової групи.

Поряд з терміном міжкультурна адаптація досить часто використовується поняття акультурація для окреслення процесу входження інди-

віда в нову культуру та її освоєння. Іноді зазначені поняття, навіть, отожднюють, хоча між ними прослідковується чітка відмінність, яка полягає в тому, що при міжкультурній адаптації відбувається отримання інформації про культуру та адаптація поведінки до встановлень інокультури. При акультурації цей процес має продовження аж до повного злиття з інокультурою й повним в ній розчиненням.

При вступі в міжкультурні контакти, люди, в тій або іншій мірі стикаються з труднощами взаємодіючи з представниками інших культур, чий поведінку вони не можуть передбачити. Виділяють три параметри, за якими розрізняють групи й індивідів, що вступають в міжкультурні контакти: добровільність або вимушеність еміграції; наявність або відсутність територіального переміщення; тимчасові рамки міграції. Від поєднання вказаних параметрів залежить міра труднощів, які виникають при адаптації до нового соціокультурного середовища.

Найбільш відомою концепцією, яка передає стан індивіда при входженні в чужу культуру вважається ступенева модель К. Оберга, яка виокремлює чотири основних стадії в процесі адаптації. Серед яких:

1) "медовий місяць" (характеризується ентузіазмом, позитивним сприйняттям дійсності);

2) криза (характеризується втратою контролю над ситуацією, розчарованістю, почуттям безпомічності, депресією і, навіть, дезорієнтацією);

3) відновлення (характеризується поверненням почуття оптимізму та впевненості);

4) адаптація (характеризується нормалізацією фізичного і морального самопочуття, конструктивним сприйняттям культурно обумовлених відмінностей).

Але перераховані стадії процесу адаптації не є обов'язковими для людей, які потрапили в нове культурне середовище. Адже це залежить від багатьох факторів. Зокрема, Т. Стефаненко, А. Новіков та інші виокремлюють індивідуальні та групові фактори, які визначають успішність адаптації. До індивідуальних характеристик відносяться демографічні (вік, стать, рівень освіти) й особистісні особливості людини, її мотивація, очікування у зв'язку з міграцією, соціальна підтримка, знання культури, історії, вивчення мови, що, в свою чергу, значно зменшує відчуття безпорадності та залежності. Серед групових факторів виділяють характеристики взаємодіючих культур – міра схожості або відмінності між культурами, особливості країни перебування тощо. Не менш серйозний вплив на міжкультурну адаптацію здійснюють ситуаційні чинники: рівень політичної й економічної стабільності, рівень злочинності тощо.

Кризова стадія процесу адаптації, або пік негативного досвіду, який наступив від зіткнення з новою культурою, окреслюється термінами "культурний шок", "культурна втомленість", або "стрес переходу" тощо. Культурний шок супроводжується, як правило, напруженими зусиллями в "переробці" нових вражень; почуттям ізольованості; плутаниною в ролевих очікуваннях; здивуванням та дискомфортом через неможливість

ефективно взаємодіяти з своїм новим оточенням. Саме тому, в контексті перших розробок теорії міжкультурної адаптації культурний шок розглядається тільки як негативне явище. Пізніше (з 80-х років) відношення до культурного шоку змінилося. Він вже сприймається, як джерело особистісного росту, розширення ціннісної та поведінкової палітри, а також підвищення здатності до адаптації в нових ситуаціях.

В процесі міжкультурної адаптації перед людиною постають дві важливі проблеми: намагається зберегти свою культурну ідентичність та одночасно включається в нову культуру. Можливі варіанти вирішення цих проблем дають основні форми (результати) адаптації:

1) асиміляція (повне прийняття норм і цінностей іншої культури, при цьому повне відмовлення від своїх норм і цінностей);

2) сепарація (заперечення чужої культури, при цьому збереження ідентифікації зі своєю культурою);

3) інтеграція (ідентифікація як з новою, так і старою культурою);

4) маргіналізація (з одного боку втрачається ідентичність з власною культурою, з іншого – відсутня ідентифікація з культурою більшості).

У випадку маргіналізації людина втрачає свою систему морально-етнічних координат, не знаходячи заміні іншої повноцінної системи. Така людина перетворюється на свого роду "проміжну особистість" – маргінала, який втрачає зв'язок з національною культурою та історією; місце традиційної культурної оболонки займають інстинкти й перш за все – інстинкт виживання разом з інстинктами руйнування, агресії, гострим бажанням "помститися" за свої невдачі. Джерелом маргіналізації сьогодні стають глобальні культурні процеси, що призводять до наростаючого ослаблення зв'язків особи зі своїм етнічним середовищем, здатним забезпечити її ясною картиною світу, а значить – системою норм, цінностей і стандартів поведінки.

Так, ще зовсім недавно, цілцю адаптації вважалася повна асиміляція з домінуючою культурою, тоді як сьогодні – досягнення інтеграції культур, що в результаті дає бікультурну або мультикультурну особистість.

Підкреслимо, що в основі міжкультурної адаптації лежить комунікативний процес, адже як власна культура пізнається в процесі інкультурації через взаємодію з членами свого культурного оточення, так і конструктивне осягнення нової дійсності відбувається в результаті активного спілкування з носіями чужої культури.

***Д. А. Скарбовійчук, студ., ОНУ ім. І. І. Мечнікова, Одеса***  
*dariascarb1996@ukr.net*

## **ЛЮБОВ І ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОМУ АСПЕКТІ**

Любов у екзистенціальній філософській традиції – завжди проблема. Любов виступає як сутнісна властивість людини, що охоплює всі іпостасі



її існування; це не тільки світоглядна і емоційно впорядковуюча конструкція "життєвого світу" особистості, але і фундаментальний спосіб конструювання і виразу внутрішньої цілісності індивіда.

Любов являє собою вищу форму "трансперсонального переживання": в екстатичних любовних переживаннях почуття само ототожнення виходить за межі індивідуальної самості, охоплюючи людство в цілому, життя, дух і космос [Маслоу А. Х. Мотивация и личность. – СПб. : Євразія, 1999. – 478 с.].

У версії М. Хайдеггера людина – є модальність; вона може бути іншою. Буття людини (Dasein) як "тут-буття", як "буття-можливість", "буття-покликання" – це примат можливості над дійсністю, єдність минулого, сьогодення і майбутнього, здатна протистояти часу як символу надлюдської історії. Любов є здатність Буття, присутність буття в людині. Буття присутнє в людині через мову: "Мова є дім Буття". Людина стає "хранителем цього притулку", ("сторожем істини"), якщо вона "думає і творить": "думающий і творящий є хранителем цього притулку" [Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб. : Наука, 2006. – 480 с.].

Звідси витікає у Хайдеггера зв'язок між "спробою помислити" і любов'ю. "Помислити" – це дати місце у своєму серці всьому, що оточує людину. Не стати відповідним, але дати місце ... У цьому сенсі існування людини не миттєве. Воно володіє повнотою "просторово розгорнутої миті", в рамках якої людина відчуває свою заповненість і повноцінність. "Просторово розгорнута мить" – це символічний простір реалізації людини. Повнота реалізації гарантується "інквізицією Ніщо" – "онтологічним страхом".

Для Ж. П. Сартра світ – це Ніщо. Людина – причина самого себе і тому відповідальна за все, з самого початку "винна". Це – вакуум, що страждає від своєї незаповненості. "Все відбувається так, як якщо б світ, людина, людина-в-світі народжуються лише для того, щоб реалізувати відсутнього Бога".

Любов у Сартра, – гра предметностей спокуси і предметностей кокетства. Любов як фантом, існуючий, але невловимий для людини.

Насамперед, чому любов – гра предметностей? За Сартром, швидше за все, немає ніякої заслуги в тому, щоб добре ставитися до людей. Людина повинна ставитися так за визначенням, тому що інші нам потрібні, адже "вони володіють моєю таємницею". Але, говорячи про потрібність, ніколи не можна з упевненістю встановити, наскільки наше ставлення до інших – результат любові, а не якихось інших мотивацій. (Шопенгауер вважає, що совість є на 9/10 боязнь громадської думки). Можливо, ми не вміємо любити, бо вимагаємо відповідної любові, тобто наші відносини корисливі.

Повністю безкорисливі (= ідеальні) відносини можливі тільки по відношенню до того, хто не володіє ніякою силою. Але "інший" володіє силою: він володіє таємницею мене. Любов, як безкорисливе ставлення в

цій ситуації неможлива. Така "любов" може бути тільки масовою і організованою. Кожна окрема людина відчуває негарантованість свого буття, але для "всіх разом" – воно гарантоване. У цьому випадку люди захоплюються не любов'ю, а здатністю разом захоплюватися. Це не любов, а маска любові.

Вийти з цього світу, за Сартром, можна, лише відібравши у іншого "свою таємницю". Але треба "відняти таємницю" так, щоб зберегти іншого, увібрати в себе іншого як свою можливість бути в самому собі іншим.

Єдиний вихід: інший повинен сам полюбити мене. Але любити – це означає хотіти бути коханим ... Результат: кожен з люблячих – обранець іншого; кожен утилітарно вимагає від іншого безкорисливої спрямованості на себе. Кохання у цьому випадку – система невизначених відсилань, гра дзеркальних відображень. Люблячі залишаються кожен у своїй суб'єктивній тотальності. Ніщо не рятує їх від обов'язку самому підтримувати своє буття, не рятує їх від випадковості свого буття. Любов не може існувати: Ти і Я розділені нездоланною Ніщо. Любов зникає, змушуючи людину "проходити" знову і знову ланцюжок "переживання" – "втечі" – "набуття", породжуючи вічні спокиси, кокетство [*Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – 207 с.].

М. О. Бердяєв особливе значення надавав поняттю особистості; а сенс любові, на його думку, полягає в тому, що завдяки їй особистість вдосконалюється, прагне до ідеального буття, відноситься до іншого індивіда, як до особистості.

Справжня любов – неземна гостя, вона кличе до іншого життя. В силу іннородності їй важко ужитися в нашому світі, вона – "нетутешня квітка, що гине в середовищі цього світу". Природа любові – космічна, вона "не від світу цього"; любов приходить до нас не з нашої волі, але по божій волі.

Любов не тільки спонукає особистість до свободи, розвитку і творчості, а й відкриває нам очі на інших особистостях. "Любов є шлях до розкриття таємниці особи, до сприйняття особи в глибині його буття" [*Ивин А. А.* Многообразный мир любви // Философия любви. – М. : Политиздат, 1990. – Ч. 1. – С. 434].

Таким чином, екзистенційні проблеми людини – це проблеми, швидше, "тривимірного" простору, конструктивне рішення яких знаходиться не перевагою або відмовою від одного з очевидних виборів, але альтернативою, індивідуально вистражданою.

Принципова відмінність екзистенційних проблем від інших психологічних проблем людини полягає в тому, що вони не вимагають "усунення", навпаки, "проживання" екзистенційних проблем – це і є життя. Екзистенційні проблеми – це ті "виклики", відповіді на які і складають сутність "життєтворчості".

## **ФЕНОМЕН ЩАСТЯ ЯК БАГАТОЕЛЕМЕНТА СИСТЕМА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

На сучасному етапі розвитку людства глобальні світові проблеми породжують всезростаюче бажання жити в злагоді із самим собою та світом. Людина в новому соціальному середовищі прагне бути щасливою. Сьогодення пройняте фрагментарним світоглядним виміром соціального буття, де поняття "щастя" має досить різні, інколи "викривлені" інтерпретації, а його зміст підміняється змістом інших понять (задоволеність життям, благо, цінність, позитивні емоції, радість від життя, життєвий успіх та ін.). Разом з тим, зростає важливість осмислення специфіки прояву сутності щастя. Вважаємо, соціально-філософська рефлексія феномена щастя носить актуальний характер, відповідаючи на нагальну потребу із збереження духовної цілісності суспільних відносин, які б сприяли формуванню комплексних світоглядних орієнтирів особистостей задля щастя. Мета доповіді – наблизитися до визначення соціально-філософських засад вирішення цього завдання, дослідивши феномен щастя як багатоеlementну систему.

Аналіз значної кількості джерел, що стосуються зазначеної теми, надав підстави стверджувати, що "щастя" як філософське поняття досліджується в рамках таких підходів, як:

- 1) по-перше, в рамках онтологічного підходу як "стан буття";
- 2) по-друге, гносеологічного підходу як "форма пізнання";
- 3) по-третє, аксіологічного – "щастя як цінність".

Загальним, на нашу думку, для цих підходів є філософська рефлексія діяльного відношення людини до дійсності. Тобто, діяльнісний підхід, який долає колізію об'єктивного та суб'єктивного, ідеального та матеріального, характеризується цільовими програмами функціонування [Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : Абрис, 2002. – С. 164], надає змогу синтезувати зазначені підходи з метою забезпечення більш цілісного понятійного відтворення феномена щастя, з'ясування його структурних елементів.

Однією з найважливіших характеристик системи є її цілісність. Феномен щастя як багатоеlementна система є цілісною системою, відколи значимість взаємодії елементів між собою заснована на меті, сформованій в результаті взаємодії між елементами системи. Феномен щастя, щоб відбивати суб'єкт у русі, має бути організованим у систему, що розвивається. Принцип розвитку феномена щастя містить двоєдину умову: виявлення джерела і конкретного механізму досягнення щастя (передумови); аналіз конкретних форм і етапів, принаймні, в більш загальних, принципових моментах. Перша умова дає змогу осягнути феномен щастя як багатоеlementну систему, що розвивається, друга – прослідкувати весь історичний шлях її розвитку від початкових форм до найвищих.

Виходячи з цього, феномен щастя є складною системою. Взаємопов'язаними елементами цієї системи виступають, на нашу думку, особисті і суспільні інтереси і потреби, суспільно-значущі цілі, цінності, ідеали. Починає щастя існувати відтоді, коли в процесі діяльності людини виникає єдність особистих і суспільних інтересів і потреб. Будь-яка соціальна зміна супроводжується діяльністю людини. Діяльність людини обумовлена її інтересами. Суспільне життя постійно нормує інтереси, надає їм соціальну форму, зміст, встановлює засоби їх реалізації.

Поділяємо думку, де інтерес є усвідомленою, осмисленою потребою, важелем діяльності [Основи соціальної філософії : навч. посіб. / під заг. ред. В. І. Воловика. – Запоріжжя: Просвіта, 2012. – 320 с.]. Справді, важелем, який неодмінно має забезпечувати щастя людини. Інтереси людини надзвичайно суперечливі: матеріальні, соціально-політичні, моральні, духовні – всі органічно переплітаються. У процесі досягнення щастя інтереси опосередковуються соціально-значущими потребами суб'єкта, тобто такими потребами, які дійсно необхідні суспільству в певних конкретно-історичних умовах.

Відповідно до цього у зазначеній статті під поняттям "щастя" розуміємо динамічний стан буття, субстанцією якого є свідомо-творча діяльність людини, в процесі якої реалізуються її соціально-значущі потреби, інтереси, цілі, цінності, досягається гармонія із її внутрішнім та зовнішнім світами.

Діяльність людини як суб'єкта цілеспрямованих дій може формувати повноту буття, сприяти щастю. За таких обставин вона є його субстанціональним підґрунтям. Діяльність людини поділяють на наступні види, що належать до суб'єкт-об'єктних відносин: перетворююча діяльність, пізнавальна діяльність, ціннісно-орієнтаційна діяльність, комунікативна діяльність, і, на нашу думку, кожна з даних видів діяльності у своїй сукупності забезпечує повноту буття. Проте, одномірність і стихійність бездумних дій людини призводять до нещастя.

Мова йде про відчуження праці від людини, болісні наслідки якого ведуть до нещастя, руйнує його системні зв'язки. А. Шопенгауєр пише: "Кожне обмеження ошчасливлює. Чим вужче наш кругозір, сфера дії, тим ми є щасливішими; чим ширше, тим частіше відчуваємо ми муки і тривогу. Бо з розширенням їх множаться і збільшуються наші бажання, турботи і побоювання ... Бо чим менше збуджень для волі, тим менше страждань, а ми знаємо, що страждання – позитивно, а щастя – лише негативно. Обмеженість кола дії забирає у волі зовнішні приводи до збудження; обмеженість духу – внутрішні" [Шопенгауєр А. Афоризми для усвоєння житейской мудрости // Шопенгауєр А. Афоризмы и максимы : сочинения. – М. : ЗАО "Изд-во ЭКСМО-Пресс" ; Харьков : Изд-во "Фолио", 1998. – С. 559–560. – (Серия "Антология мысли")]. Приходимо до висновку, щастя є внутрішньо суперечливим феноменом, що обумовлюється його діяльнісною природою. Відчуження діяльності від людини руйнує її суб'єктність, порушує єдність з суспільством і природою, породжує її нещастя.

Визнано, провідною формою діяльності виступає праця. В процесі праці формується людина як родова істота. Проте не будь-яка праця забезпечує досягнення щастя, а, на нашу думку, саме "сродня праця" є формою відтворення суб'єкт – об'єкт – суб'єктної єдності, тобто єдності особистих і суспільних інтересів, а тому є головною онтологічною передумовою цілісності буття особистості, власне, щастя як суб'єктивної форми усвідомлення цієї цілісності. В "сродній праці" є можливість долати внутрішню суперечливість діяльнісної природи щастя, адже в даній "праці" розширюється поле суб'єкт-об'єкт-суб'єктного взаємозв'язку, що формує стан щастя.

На нашу думку, в реаліях сьогодення дегуманізація продуктивної діяльності є безпосередньою причиною руйнування цілісності буття особистості або, іншими словами, її "нешастя" та, зрештою, визначає деструкцію цілісності соціального організму всієї країни. "Неспорідненість" породжує кризовий стан у сучасному суспільстві, адже така праця призводить до руйнації діяльнісної єдності суб'єкта та об'єкта. Все це актуалізує проблему пізнання феномена щастя як багатоелементної системи, разом з тим, зростає значення встановити єдність людини, природи і суспільства.

Отже, перспективами подальших дослідницьких пошуків є: осмислення специфіки прояву сутності щастя в різні історичні епохи; вияв критеріїв "спорідненості" задля пом'якшення соціальних наслідків "неспорідненості".

**Д. Б. Сухов, соискатель, КрНУ, Кривой Рог**  
*LotarMateus@yandex.ua*

## **ЗНАЧЕНИЕ МЕТОДОЛОГИИ АВСТРИЙСКОЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ ДЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Социальная философия не может быть в стороне от широких исследований общества, проводимых в рамках других наук, если она хочет сохранить за собой действительную широту взгляда на социальные процессы. Одна из так называемых общественных наук, к которой уже довольно продолжительное время питают интерес и симпатию многие социальные философы, – это экономика. И действительно, в широком смысле области экономики и социальной философии достаточно переплетены, что позволяло и позволяет многим ученым действовать на "общей территории". А некоторым философам создавать влиятельные экономические труды. Например, К. Маркс "Капитал". Одной из наиболее интересных в этом плане экономических школ выступает австрийская школа экономики, которая в силу своей методологии и базовых принципов часто вынуждена решать философские вопросы. Наиболее известные представители – это Мизес, Хайек, Ротбарт, Кирцнер.

Австрийская экономическая школа имеет долгую историю. Никогда не быв в полной мере экономическим мейнстримом, она однако в не-

которые бурные периоды развития экономической мысли, влияла на мейнстрим (сейчас им является неоклассическая школа). Экономист, который по праву считается создателем австрийской школы, – Карл Менгер, стал одним из трех ученых, заложивших новую теорию стоимости (теорию предельной полезности) в фундамент экономики. Этот процесс впоследствии был назван маржиналистской революцией (70-е годы XIX века). Однако базовые принципы, из которых исходят "австрийцы", методологический и эпистемологический фундамент, позволяющий моделировать сложные социально-экономические явления, еще более стар. Как отмечает, например, Уэрта де Сото (при чем он сам является видным представителем школы), Карл Менгер не создал чего-то радикально нового, он внес новое дыхание в давнишнюю интеллектуальную традицию Запада, которая пострадала в трудах классической школы политэкономии. Наиболее ярко она проступала у испанских схоластов XVI–XVII веков [Уэрта де Сото Х. Австрийская экономическая школа: рынок и предпринимательское творчество. – Челябинск : Социум, 2009. – С. 44–52].

Если школа Адама Смита вопреки установившейся традиции мейнстрим-историков экономики видится как интеллектуальная деградация, то каковы же главные принципы австрийской школы, которые она возрождает? В первую очередь это субъективизм. Дело в том, что бурное развитие точных и естественных наук сыграло злую шутку с науками социальными. Единственно верной для многих научно мыслящих умов отныне казалась методология именно этих наук, а обращение к человеческому субъекту как реальной и несводимой ни к чему другому сущности – устаревшим идеализмом. Для философии здесь важно подчеркнуть, что "австрийская программа" выбрала человеческий субъект основной для экономического моделирования. Творческий, действующий индивид, выбирающий то, что для него полезно и взаимодействующий с другими людьми в рамках добровольного обмена, – вот основа экономики. Ни классы, ни производительные силы реально не существуют, вне деятельности отдельных индивидов – это произвольные абстракции. Поэтому естественно, что центральной категорией экономики становится человеческая деятельность, понимаемая динамически (практиология) [Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. – Челябинск : Социум, 2005. – С. 14–31]. Человеческую деятельность еще можно понимать, как предпринимательство – это одно и то же. Любой, кто действует согласно целям и пытается изменить свое положение, занимается предпринимательством. Человеческая деятельность включает в себе цели, ценности, средства и полезность. Цели – это главная особенность человеческой деятельности, любая человеческая деятельность состоит в достижении субъективно значимых целей. Ценность – это субъективная оценка человеком своей цели. Средство – это любой метод или механизм, который человек оценивает как пригодный для осуществления цели. Полезность – это субъективная оценка

человеком своего средства. Она также зависит от ценности цели, которой человек пытается достичь с помощью данного средства. Этим установкам австрийской школы экономический мейнстрим противопоставляет методологический объективизм, который описывает поведение экономических субъектов в рамках математизированной теории принятия решений, заменяя реального действующего индивида на *Homo Economicus*. Относительно моделирования экономических процессов и теории издержек "австрийцы" отмечают, что любая человеческая деятельность протекает во времени. Однако необходимо подчеркнуть субъективистский характер времени для понимания человеческой деятельности. Это не ньютоновское физическое время. Время состоит из воспоминаний, планов и ожиданий. Будущее создается творческим процессом, оно не детерминировано. По отношению к будущему человек находится в состоянии перманентной неопределенности. Неопределенность можно уменьшить, однако она все равно открыта и неограниченна. Поэтому математическая теория вероятности к ней не применима, так как человек даже не осознает всех возможных вариантов, часть из которых существуют в дезинтегрированном состоянии в отдельных людях, а другая часть, учитывая динамический характер деятельности, вообще еще не создана. Поэтому задать правильные математические параметры невозможно. Издержки деятельности также субъективны. [Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. – Челябинск : Социум, 2005. – С. 89–112]. Всему этому со стороны мейнстрима противостоит уверенность в том, что информация в процессе экономической деятельности полна, объективна и имеет предьявленный характер, хотя может и выраженный вероятностным способом. Экономическая деятельность описывается через модель равновесия и модель совершенной конкуренции. Издержки здесь видятся как объективные, доступные эмпирическому наблюдению и измерению.

Отдельно стоит сказать о методе разработки и представления знаний. Для австрийской школы – это априорно-дедуктивный метод, ярко контрастирующий с популярными тенденциями в развитии общественных наук. Для австрийцев никакие эмпирические проверки в области экономики не возможны и не стимулируют ее развитие. Эмпирические исследования в экономике не имеют никакого теоретического значения, они практически бесплодны. А интерпретация или понимание социальной действительности происходит только через априорно-дедуктивную теорию, которая выдвигается для познания действительности. Она формируется из логических правил, из обыденного опыта и здравого смысла [Мизес Л. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – С. 13–23]. Тогда как мейнстрим считает, что эмпирические исследования не только возможны, но они несут фундаментальный характер в экономической теории. И так же, как и в естествознании, эмпирические данные выражаются в законах, представленных в математическом языке.

## **ДЕМОКРАТІЯ ЯК АЛГОРИТМ ОДНОРАЗОВОГО ВИБОРУ. ПРОБЛЕМА ІНДИВІДА ТА МАСИ**

Демократія – слово, яке так часто вживається у сьогоденні. Тирани вживають його, щоб поставити ілюзорний німб над своєю головою. Народ любить вичерпувати себе ним, приховуючи власні вади. На сьогоднішній день популярно апелювати до демократичного устрою держави. З точки ж зору соціальної філософії та гносеології питання про демократію стоїть інакше. Шляхи її втілення не можуть постати для філософа перспективними, оскільки чітким є розуміння того, що насправді демократія – це лише утопічна мрія. Сьогодні ми маємо справу з вульгарним розумінням демократії, таким самим вульгарним як ленінська інтерпретація марксових теорій.

Вибір який представляє собою демократія, це не множинний регулярний вибір, що має громадянин протягом свого існування. Демократія – це одноразовий вибір, вибір на її користь, вибір її у якості моделі існування народу.

Демократія зі сторони влади зручна у тому, щоб перенести відповідальність на народ. А зі сторони народу у тому, щоб завдяки своєму вибору перекласти відповідальність на обраного діяча влади. Якщо тут взяти до уваги класифікацію Еріха Фромма, то демократія – це форма існування народу, у якій громадяни активно намагаються реалізувати "свободу від", не маючи ніякого бажання усвідомлювати, що існує інший щабель розвитку – "свобода для". Цікаво, що символічною є також церемонія викидання виборчого бюлетеню до урни, що вказує на те, як людина позбувається своєї думки у розрізі виборчого права і скидає її на купу з думками інших. ("Я позбувся головного болю, тепер нехай все вирішують за мене. А раптом вирішать не так, як мене влаштовує, причатиму усім, що мене як виборця ошукали".)

Також не варто забувати про те, що за своєю природою людина усе життя має справу з власною відчуженістю, яку підсвідомо прагне подолати. А день виборів – є своєрідним вибухом, що, по-перше, організовує процес єднання у акті певної діяльності, а по-друге, є вдовolenням власного Я, підтвердженням власної значимості і можливості вплинути на хід подій.

Чому демократія є міфом? Навіть за зовнішнього сприяння всім умовам для вияву демократії, існування її можна вважати лише формальним. У зворотньому ж випадку, нам з вами довелося б уявити собі наступну картину: кожен, хто має право вибору, і хто здійснює його, є повноцінним індивідом, який робить свій вибір вважено, виходячи з процесу пізнання і доходячи до свого вибору, як до умовиводу.



Саме тут постає проблема, яка лягає у корінь демократії, а саме – проблема індивіда та маси. Вихід індивіда із маси є нічим іншим, як народженням інтелектуально повноцінного громадянина. Саме думку індивіда варто враховувати при державотворчому процесі. Натомість, враховується думка більшості, а більшість – це бездумна сіра маса. То що ж таке демократія? Це вияв волі народу, а отже більшості щодо влади, тобто меншості. Тут доречно буде пригадати відомий вислів Арістотеля: "Демократия – есть правление неимущего большинства ради собственного блага".

Взагалі демократія за своєю природою змушує людей відмовлятися від своєї індивідуальності. Індивід не може прагнути до демократії, оскільки він чітко усвідомлює, що вибір народу – це такий самий рефлексивний вияв, як вгамування відчуття голоду.

На сьогоднішній день країну охопило "демократичне" рішення щодо того, що кожен громадянин є компетентним у всіх сферах, а тому готовий заявляти про це скрізь і всюди. Таким чином демократи поширюють та транслюють власне виборче право на щоденну діяльність владних органів. Зокрема, наразі ми маємо велику кількість людей, яких революція навчила протестувати і це найгірше, що могло статися з цими людьми, оскільки тепер вони у власному полоні – полоні зневіри, регулярних протестів навіть проти здорового глузду. Що відбуватиметься з кожним з них? Скоро вони почнуть заперечувати самих себе. Погляд, що здається їм оціночним, насправді, немає жодного відношення до критичного мислення. Це не критика – це суцільне невдоволення усім навколо, це бажання бачити ідеал, без найменшого уявлення про інструменти, що можуть привести до нього.

Проте, індивід, що може досягнути усі процеси за допомогою задіяного критичного мислення, приречений на долю героя зі славнозвісного платонівського міфу про печеру.

Демократія фактично виступає у вигляді рабства. Рабами своєї глупоти виступають люди. Саме влучно буде згадати зауваження невідомого автора твору "Державний устрій афінян" ("Афінська політія"), що був написаний за часів рабовласницької демократії в Афінах:

"Хорошие законы, – говорил он, – могут быть в тех государствах, где благородные держат в повиновении простых, заседают в совете, обсуждают дела государства и не допускают, чтобы безумцы говорили и даже только принимали участие в народном собрании" [Головня В. В. Аристофан. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1955. – С. 20].

Відтак, ми вбачаємо, що той попит і жага, які сьогодні спрямовані на демократію – це ніщо інше, як цілковите ігнорування розвитку і відсутність гностичних потреб, що є діагнозом для мас всього світу. Інше питання у тому, що у якості альтернативи категоричне суспільство вбачає лише тиранію.

## **ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ЛЮБВИ: ФИЛОСОФСКАЯ ПОПЫТКА ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ**

Известный украинский философ И. Бойченко справедливо отмечает, что исторический процесс не только творится, но и интериоризуется каждым из нас, формируя внутренний, духовный мир личности. Поэтому в определенном понимании...свободная личность носит в себе свою собственную историю, сама есть не только одной из бесконечных граней всеобщей истории, но и своеобразным, пусть не всегда сознательным, ее воплощением [См.: *Бойченко І. В. Філософія історії* / І. Бойченко. – К. : Т-во Знання, КОО, 2000. – С. 95]. Одним из экзистенциалов человеческого бытия, который помогает быть тем самым "воплощением" есть, безусловно, любовь.

Еще в античности древнегреческий философ Платон в знаменитом диалоге "Пир" подчеркивает важность существования (возникновения) любви в человеческом обществе и фактически в истории. Он отмечает, что было бы очень хорошо, если государство, общество, или войско состояло исключительно из тех, кто любит и тех, кого любят, ведь тем самым они бы не делали ничего плохого и зорного, как этого не делают субъект и об объект дискурса любви: "ведь тому, чему следует руководствоваться всегда и всем без исключения людям, желающим хорошо прожить, жматмодна семья, никакие похвалы или богатство, и вообще ничто не научит их лучше, чем любовь" ("ὁ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένηα οἷα τε ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς οὔτε τιμὰ οὔτε πλοῦτος οὐτ' ἄλλο οὔδεν ὥς ἔρωσ ") [См.: Symp. 178c–d].

Соответственно, по мнению философа, основой мира и порядка может быть только любовь; все остальное – может быть шатким и неполноценным. Именно любовь является наиболее влиятельным фактором в истории и общества. Об этом свидетельствуют и западные исследователи Э. Гидденс, З. Бауман и Бек. В частности, последний, в своей работе "Обычный хаос любви" отмечает, что фактически понимание любви обществом менялось параллельно с историческим процессом. Бек, основываясь на марксистской теории истории, пишет, что понимание любви менялось от трансформации роли женщины и мужчины, вообще семьи в том или ином общественном строе – рабовладельческом, феодальном, индустриальном или постиндустриальному [*Daglish E. L. The Future of Intimate Relationships: A small-scale, British, Sociological Study of the Attitudinal Changes towards Intimate Relationships (such as love and casual sex) between Young Adults. – UNIVERSITY OF LEEDS, BA (Hons) Sociology, 2011. – P. 11*]. В соответствии с этим, культурологами различают виды культур любви, изменялись в ходе исторического процесса – античная (эротическая), христианская (агапичная), куртуазная,

романтическая и современная постромантическая. По последней культуре любви, а именно постромантической, то выдающийся социальный философ Э. Гидденс в своей работе "Трансформация интимности" отмечает, что такое резкое изменение понимания любви с романтической на постмодерна приводит соответственно и к трансформациям общественного сознания, общества в целом [Гидденс Э. Трансформация интимности: – СПб. : Питер, 2004. – С. 52].

В результате такой революции понимание любви в историческом процессе: "современная постмодернистская культура перестала видеть в ней стандарты и нормы морали, культуры. Новая культура культурой плюрализма, который, опираясь на принцип деконструкции, подвергает скепсиса любой нравственный закон, культурные табу. Постмодернистская культура превратила жизнь в какой-то нарратив (М. Саруп), который не видит в любви запретов, меняет акценты в ее принципах, подменяет ее смыслы. В результате теряется смысл любви – желание и умение заботиться о другом (Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттари, Ж. Делез, П. Слотердайк, М. Фуко, У. Эко и др.) Подобные преломления любви в общественном сознании превращают ее скорее в разрушительную силу, чем творческую" [Костина Р. Г. Любовь как социокультурная константа бытия человека [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 24.00.01 – "теория и история культуры" / Р. Г. Костина. – Саранск, 2013. – С. 14].

Поэтому "понимание любви идет в истории человечества извилистыми путями, похожими на пути знания вообще, где с каждым веком люди открывают для себя все новые и новые пласты мироздания, все новые и новые слои в их духовном космосе. Человеческое познание быстро идет вперед, сумма знаний все время увеличивается, но еще быстрее растет сумма неведомой. Чем больше мы познаем любовь, тем больше она ускользает от нашего взора. по своей сути и формами проявления любви амбивалентно: она то, что приближает нас к животным своим непреодолимым инстинктом к совокуплению, размножению и отцовства, но она и то, что преподносит нам своим творческим, духовным порывом. Она то, что несет сильные наслаждения и радости, но она и то, что может инициировать трагический излом человеческой души" [Канышева О. А. Духовные основания любви [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 – "социальная философия" / О. А. Канышева ; СПб. гос. ун-т. – СПб. : [б. и.], 1994. – С. 7]. История понимания любви действительно происходит не где-то "там" в зазеркалье или в небе – она всегда реальная, происходит в определенный исторический промежуток времени и только живая и "здесь".

Таким образом, проанализировав с философской точки проблему принадлежности или непринадлежности любви к историческому развитию можно сделать следующие вывод: философский дискурс на протяжении своего исторического развития рассматривал (имплицитно и эксплицитно) принадлежность любви истории. Любовь как идея, универсальный феномен человеческого бытия, по мнению философов от античности до современности, принадлежит истории. Ведь с развитием истории происходила и трансформация герменевтики любви в том или ином обществе.

### **ТУРИЗМ ЯК СОЦІАЛЬНЕ ЯВИЩЕ: ПРОБЛЕМИ І СУПЕРЕЧНОСТІ РОЗВИТКУ**

Туризм – феномен, нерозривно пов'язаний з розвитком людського співтовариства. Прагнення мандрувати, пізнати і зрозуміти нове, розширити світ власного буття закладене в людській природі. Виникнувши у ХІХ ст. як різновид людської діяльності, сьогодні туризм постав системою організованих поїздок, походів, оформився в різноманітні види туристичної практики. Глобалізація через потужну інфраструктуру зв'язку й транспорту породила часово-просторове стиснення суспільств, надала туризму масового характеру та значно інтенсифікувала туристичні потоки. Сучасний світ переживає своєрідну туристичну революцію: у різноманітних подорожах, мандрівках, екскурсіях беруть участь мільйони людей. Екзистенційний статус *homo sapiens*, окрім таких усталених характеристик, як *homo faber* – людина, яка творить, *homo agens* – людина, яка діє, *homo ludens* – людина, яка розважається, доповнюється такою буттєвою характеристикою, як *homo viator* – людина-мандрівник. Нині майже не залишилося країн, яких би не торкнулися туристичні процеси. Сучасна доба характеризується ускладненням форм поєднання й взаємодії глобальних, міжнародних, регіональних і локальних туристичних потоків. Якщо раніше туристи здебільшого прямували у розвинені країни Заходу, то сьогодні відбуваються численні туристичні потоки в країни Південно-Східної Азії, Близького Сходу, Африки і Латинської Америки. Поява складних і безперервних потоків туристів є одночасно і рухом ідей, релігій, вірувань, традицій тощо.

У різні періоди історії туризму простежуються й різні мотиви подорожей та форми їх задоволення, наприклад, потреба освоєння нових територій, зручних для проживання та різних видів діяльності; людська цікавість, бажання пізнати оточуючий світ. У ХХІ ст. людина прагне пізнати "ціннісні світи" інших народів і культур, задовольнити потребу у нових враженнях та знайомствах, у спілкуванні (комунікації), її приваблює рух до невідомого, непізнаного досі світу. Туристичні тенденції багато в чому подібні до модних. У тренді нові дизайнерські імена, у *travel* – незвідані туристичні напрямки.

Сьогодні сутність та роль туризму можна розглядати у трьох значеннях: по-перше, як різновид рекреації та інструмент проведення вільного часу; по-друге, як форму міграції людей та інструмент статистичних спостережень і, нарешті, по-третє, як складну форму соціально-економічної, крос-культурної взаємодії. Туризм не може існувати відокремлено від суспільства, ці два поняття тісно взаємопов'язані. Розвиток туризму є важливою складовою загальної стратегії соціально-економічного, духовного поступу країни, забезпечення сталого розвитку суспільства.

Туризм як соціальне явище відкриває багатоманітність можливостей вільного вибору індивіда та пізнання іншомовного буття і менталітету, культури і природи, економіки й політики, у процесі яких відбувається адаптація людини до іншомовного середовища, самостійного виконання своїх ролей і статусів [Воронкова В. Г. Розвиток туризму як соціального і культурного явища в умовах глобалізації та крос-культурної комунікації // Наук. зап. Київ. ун-ту туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – 2010. – Вип. 8. – С. 23–35]. Водночас "процес" туризму передбачає обмін цінностями не лише в межах однієї культури, а й синергію цих цінностей на рівні крос-культурних історичних утворень: "Народи і цивілізації досягли такого ступеня периферійного контакту, чи економічної взаємозалежності, чи психічної спільності, що далі вони можуть зростати, лише взаємопроникаючи одне в одного" [Библер В. С. На гранях логики и культуры. Книга избранных очерков. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 247].

Туризм є однією з найнаочніших форм глобалізації культури, уможливлення для значної кількості людей, із різних соціальних страт досвіду безпосереднього сприйняття інших культур, нових людей, місцевостей, а також певного кола прав та обов'язків. Разом із тим, туризм є й провідником масовості та стандартизації в економічному житті суспільства, що нерідко спричиняє девальвацію самобутніх національних культур. Так, в українському суспільстві дедалі більше спостерігається навіязування зовсім не властивих нашій культурі святкувань Хелловіна (англ. *Halloween*), Дня Святого Валентина (англ. *Valentines Day*), популяризація молодіжних субкультур, наприклад: готи, панки, мажори, реверси та ін. Враховуючи різноманітність традицій, усталених норм і правил, ми не можемо стовідсотково стверджувати, що синергія буде сприяти соціальному й духовному зростанню індивіда. Сьогодні важливо зберегти свою національну культуру, свої відмінності, при цьому толерантно та з розумінням ставитися до інших культур, традицій, світоглядів.

Узагальнюючий погляд на феномен туризму передбачає й такі проблеми, як визначення духовних цінностей, раціонального використання часу людини, раціонального використання природних ресурсів та проблема страху, яка переслідує туриста під час подорожі. У трансформаційній економіці постає проблема обмеженості часу, який стає новим ресурсом. Для кожної людини постає питання ефективного його використання. Скажімо, 20-і роки ХХ ст. ознаменувалися офіційним встановленням відпусток для працюючих, а, отже, збільшенню вільного часу у людей, і туризм став галуззю економіки [Устименко Л. М. Історія туризму : навч. посіб. / Л. М. Устименко, І. Ю. Афанасьєв. – [2-е вид.]. – К. : Альтпрес, 2008. – С. 354]. В сучасному світі поруч із проблемою фізіологічного навантаження постає й проблема психоемоційного навантаження, стомленості. Тому важливого значення набуває рекреаційна функція туризму, сутністю якої є зміна місця, оточення, моральний відпочинок, набуття нових вражень та відчуттів.

У культурно-філософському аспекті поняття "безпека" входить до числа небагатьох фундаментальних потреб біосоціального характеру (австрійський психіатр З. Фройд, американський дослідник А. Маслоу, російський вчений В. Серебрянников та ін.). Прикметно, що засновник психоаналізу З. Фройд відносив безпеку до зовнішніх факторів, що істотно впливають на розкриття творчих потенцій особистості [Дяченко В. І., Цюрупа М. В. Міжнародне гуманітарне правове: джерела, принципи, норми. – К. : Сфера, 2000. – С. 103].

Міжнародний туристичний рух як прояв прагнення людини до нового, досі не баченого, та турбота особистості про власну і соціальну безпеку – збіглися на перетині століть. Зниження рівня безпеки нижче оптимального з необхідністю веде до різкого обмеження міжнародних контактів, спаду та втрат у міжнародному туризмі, які компенсувати вкрай складно [Пазенюк В. С. Федорченко В. К. Філософія туризму : навч. посіб. – К. : Кондор, 2004. – С. 268]. Зниження рівня безпеки нижче оптимального веде до різкого обмеження міжнародних контактів, спаду та втрат у міжнародному туризмі, які компенсувати вкрай складно. Це ми можемо спостерігати сьогодні в Україні, в якій туристичний сезон 2014 р. фактично провалився. Політична нестабільність, соціальні потрясіння, зростання злочинності та ін. гальмують розвиток туризму, адже туристи бояться за своє життя й, обираючи напрямки подорожей, зазвичай оминають країни або території, на яких ведуться військові дії, що можуть зашкодити здоров'ю, життю або навіть призвести до смертельних випадків. Зазначимо, що не всі види туризму мають міжнародний характер. Підгрунтя туризму як відносно масового явища становлять не міжнародні тури, а внутрішньонаціональні експерсії та подорожі.

Туристична індустрія, з одного боку, виступає споживачем певних природно-рекреаційних благ, а туризм для підтримки та зростання попиту зацікавлений в збереженні природних ресурсів, пам'яток природи. Однак, зростаючий із року в рік тиск туристичних потоків на природне середовище набуває загрозливого характеру. Згідно з прогнозами, обсяги міжнародного туризму в найближчі двадцять років збільшаться утричі. Відповідно зросте як екологічне навантаження, так й екологічна небезпека. Адже природа не "залишається індиферентною" щодо людей, які її псують, неминуха "помста" з її боку – отруєна вода в річках та озерах, перевантажені шкідливими речовинами гриби та ягоди, несвіже повітря. Людина має, нарешті, зрозуміти свою відповідальність за збереження природи. Адже, це – не просто "довкілля", "оточуюче середовище", а органічна частка самого людства [Пазенюк В. С. Філософія туризму в системі філософського знання // Наук. зап. Київ. ун-ту туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – 2010. – Вип. 8. – С. 7–22].

Німецький філософ Клаус Міхаель Маєр-Абіх слушно зазначає, що ми здатні вижити і розвиватися, "лише усвідомивши себе синами і доньками землі в природній спільноті та сприйнявши позалюдську природу як наш природний спільносвіт" [Маєр-Абіх Клаус Міхаель. Повстання на

захист природи. Від довілля до спільносвіту / пер. з нім. А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2004. – С. 196]. Відтак при розвитку туристичних об'єктів важливо враховувати екологічні ризики та рівень навантаження на навколишнє середовище. Кожна людина повинна розуміти свою відповідальність за збереження природи, тому постає питання екологічного, культурного виховання, економічна проблема розвитку екологічного, безвідходного виробництва, утилізації сміття.

Зазначені суперечності, наявні й латентні загрози, притаманні туризмові (а їх перелік можна значно розширити), потребують насамперед соціально-філософського осмислення. На жаль, нині при плануванні й впровадженні широкомасштабних туристичних заходів й повсякденної туристичної практики основна увага зосереджується на фінансових, економічних, матеріальних, статистичних аспектах туризму. Оскільки туризм має гуманістичний, етичний і культурний виміри, то до організації туристичної справи мають залучатися не лише фахівці та експерти зі сфери туризму, а й широке коло державних установ і підприємств, громадські організації. В туризмі мають органічно поєднуватися й риси мистецтва, філософії, етики та естетики, які формують загальну концепцію туристичної галузі.

*Л. Харченко, канд. філос. наук, доц.,  
П-ХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький  
harchenko\_lora@ukr.net*

## **ДУХОВНІСТЬ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА СОЦІАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ**

Сутність людини як об'єкта філософського аналізу не є чимось сталим: на кожному етапі історичного розвитку вона набуває нових життєвих вимірів існування; через її діяльність та суспільні відносини; через її працю та духовність, що характеризує саму природу людини.

Становлення людини як соціальної істоти відбувалося на основі засвоєння нею цінностей, вироблених людством упродовж усієї історії, – мови, способів діяльності, вміння використовувати знаряддя праці, різноманітних культурних традицій. Соціальна обумовленість людини не потребує доведення, адже людина може виступати як продуктом певної епохи, певного суспільства, так і результатом, своєрідним втіленням усієї попередньої історії людства. Її універсальність та унікальність, здатність до самовизначення, вільної й творчої діяльності визначає характер взаємодії з оточуючою дійсністю.

В умовах сьогодення надзвичайної ваги набувають питання не лише духовних та соціальних, а й природних вимірів людського життя. Тому у сучасній соціальній філософії, як і в природознавстві, дедалі більше усвідомлюється вплив природного середовища на стан організму, психіки людини. Наше життя значно більшою мірою, ніж ми усвідомлюємо, залежить від явищ природи. Це можна прослідкувати, аналізуючи взає-

мовідносин людини з природою. На першому етапі людина бачить природу джерелом життя і тому включає її у власне родове життя як невід'ємну складову, створюючи моральні та практичні типи стосунків із природою; на другому – посередником між людьми і стихіями бачиться надприродна сила – Бог, що допомагає людям жити в світі, сповненому страждань; на третьому – характерне відчуження людини від природи та її експансія у природу [Удовик С. Л. Глобализация: семиотические подходы / С. Л. Удовик. – М. ; К. : Рефл-Бук ; Ваклер, 2002. – С. 372].

Сучасні дослідники зазначають, що у ХХ ст. соціальні цінності вже не можуть більше задавати зразки поведінки індивіда та визначати сенс його життя, оскільки історія перетворилася на свідoctво катастроф та поразок людини, яка зазірнула в такі безодні зла, що повинна переродитись [Кримський С. Запити філософських смислів / Сергій Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 214].

Процес глобалізації все більше вносить свої корективи у сучасний світ, змінюючи свідомість та соціальний характер життєдіяльності людини. Революція у галузі засобів масової комунікації, що зумовила збільшення швидкості обміну інформацією, прийняття рішень, динаміку економічних, культурних та політичних явищ, визначила такі нові якості людини, як самостійність і рішучість. Необхідність оперативного орієнтування у мінливому інформаційному просторі, здатність швидко аналізувати, приймати рішення та сприяти їх втіленню дедалі більше стають ознаками нових вимірів людського життя.

Феномен буття людини у світі розкривається через співставлення, взаємозумовленість та протистояння індивідуального і соціального, в яких головна проблема виникає у визначенні меж власної самості, свободи та відповідальності окремого індивіда. Категорія відповідальності характеризує людину з точки зору виконання нею конкретного практичного завдання, морального обов'язку. У свою чергу, ця категорія пов'язана з її уявленнями про свободу, адже, не володіючи свободою, людина не змогла б відповідати за свої власні вчинки. Свобода і відповідальність завжди передбачають осмислений вибір. Відповідно, обґрунтування вибору (дій чи бездіяльності) свідчить про рівень розвитку особистісної свободи та відповідальності [Буття людини. Соціально-філософський аспект: колективна монографія / за ред. А. М. Федя, Л. І. Мозгового. – Слов'янськ, 2004. – 159 с.].

Взаємодія, співвідношення індивідуальної й колективної свідомості безпосередньо стосуються питання ролі індивіда і соціуму в історичному процесі. На даний момент можна виокремити дві протилежні тенденції для відповіді на це питання: одна з них апелює до релігійного й побутового фаталізму, інша – спирається на екзистенційну філософію, що проголошує повну свободу та "самодостатність" людської особистості.

Усе це загострює проблеми ідентичності особистості, руйнує зв'язки людей із соціальними інститутами, а отже, й сферу публічного життя. Тільки усвідомивши свою спільність з тією чи іншою групою, людина



може виділити себе, своє автономне "Я" з неї, адже вона стає особистістю у процесі реалізації своїх відносин з іншими людьми.

У процесі соціалізації людини відбувається формування її внутрішнього світу, ціннісно-смыслових вимірів буття. У зв'язку з цим постає питання духовності, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини, її спрямованість на самовдосконалення.

Як правило, поняття "духовність" можна окреслити через рівень знань, освіченість, етико-моральну систему співвідношень людини як особистості та її ставлення до соціальної реальності. Пізнання структури духовності розкриває важливий аспект подальшого розвитку людства. Конфронтація духовного минулого з соціальними вимірами сучасного життя призводить до духовного зuboжіння й гальмує соціокультурний розвиток спільноти.

Соціальні виміри духовності визначають розуміння та специфічне ставлення індивіда до буття в цілому, перш за все до соціального буття, включення суб'єкта в систему природних та соціальних стосунків, відповідність поведінки суб'єкта загальноприйнятим моральним нормам. Ці соціальні складові духовності розкривають співвідношення інтересів соціуму, соціальної групи та конкретного суб'єкта. Індивідуальна духовність – це система взаємозв'язків, що визначають комплекс знань та духовного ставлення людини до себе, соціуму, оточуючої дійсності. Суспільна духовність – це духовне життя соціокультурної групи, в процесі якого формуються, підтримуються та функціонують основні елементи духовності індивідів. Її можна уявити як соціальний простір, ноосферу, в якій функціонує індивідуальна духовність.

Отже, духовність є найвищим виміром людського життя, а духовно розвинена людина усвідомлює себе і свої вчинки, здатна ними керувати й спрямовувати на досягнення суспільно значущих відповідно до норм права і моралі. Її головним внутрішнім регулятором поведінки є совість.

**О. В. Хлопук, студ., КНУТШ, Київ**  
*jm31940@gmail.com*

## **ФИГУРА ТРИКСТЕРА В ФИЛОСОФИИ ОЛЕКСАНДРА ДУГИНА**

Олександр Дугін – російський філософ, ідеолог "Євразійського руху", дослідник творчості Мартіна Гайдегера; прихильник концепту консервативної революції, неодноразово звинувачуваний як носій неофашистських поглядів [Умланд А. Постсоветские правозэкстремистские контрэлиты и их влияние в современной России // Неприкосновенный запас. – 2008. – № 1 (57)]. Дугін прославився як помітна медійна фігура, одіозний викладач МДУ ім. Ломоносова, ідеолог консервативного курсу Російської політики.

Дана робота, керуючись принципами культурного плюралізму [Дугин А. В поисках темного логоса. – М. : Академический Проект, 2013. – С. 6, 33],

що їх сповідує сам Дугін, намагається не критикувати його творчість зі сторонніх метафізичних установок, проте дослідити когерентність його філософської системи, беручи до уваги, в першу чергу, його останній на даний момент філософський опус "В пошуках темного логосу".

Дослідження розпочинається з виявлення недоліку описі медіації в еквіполентних опозиціях в архаїчній релігійності. Дугін приписує роль медіаторів в еквіполентних парах альтераціям любові і ненависті (концепт німецької класичної філософії, перейнятий з філософії Емпедокла) [Там само. – С. 100–102]. При цьому Дугін, добре знайомий зі структурними дослідженнями міфології Леві-Строса, "забуває" про найочевиднішу фігуру-медіатор в еквіполентних парах міфів – фігуру трікстера.

Єдиний раз, коли Дугін вживає слово "трікстер" в "Пошуках Темного Логосу" – це поетичний памфлет проти філософії Демокріта, "чаклуна в клітчатому трико", що слугує алегорією для ліберальної філософії, в першу чергу – постмодерністської. Демонізований трікстер Демокріт руйнує традиціоналістське несинкретизоване знання, що конструювалось від Фалеса до Демокріта, і це змусило Платона відновлювати Логос через створення Першої Філософії.

Таким чином, в "Пошуках Темного Логосу" трікстер є фігурою небажаною. Софістів Дугін описує наступним чином: "такие персонажи часто встречаются в самых сакральных цивилизациях – своего рода, трикстеры, путающие ложь с истиной, серьезное – с дурашливым". Про Демокріта: "Все в нем и его биографии довольно сомнительно. Во Фракии были чрезвычайно распространены бродячие колдуны, потомки которых стали известны как «черные маги». Классический костюм фракийского волшебника состоял из обтягивающего тело трико в черно-белую шашечку, как у его ренессансного потомка Пьеро" [Там само. – С. 142–144].

Проте, звернувшись до попередньої творчості Дугіна, ми бачимо абсолютно інший образ трікстера. Дугін показує його типологічну близькість до фігури блазня: "трикстер ... демонстрирует границы рассудка как модели познания, актуализируя присутствие сакрального в чистом виде... Его хитрость воплощает в себе прямое откровение бытия"; "истоки фигуры трикстера лежат в структуре жреческой касты" [Дугин А. Философия политики. – М. : Арктогея, 2004. – С. 119]. Тут з'являється заново і П'єро: "Образ Арлекина относится к той же категории, что и трикстер".

Дугін досліджує роль блазня в топіці політичного, і знаходить його сакральну функцію: "Полная десакрализация власти влечет собой исчезновение фигуры шута. С этими выводами согласятся традиционалисты и прогрессисты, оценивая, однако, их с разными знаками – одни с печалью, другие с радостью" [Там же. – С. 132].

Фігура трікстера повертається з нав'язливою інтенсивністю (хоча знову не називається) під час дослідження "метафізики болю" та концепту "радикального суб'єкта" в діяльності московського Южкінського гуртка 70–80-тих років. Опис діяльності "радикального суб'єкта" та поетичного методу Євгена Головіна структурно співпадає з виписаними самим Дугіним в "Філософії Політики" [Дугин А. В поисках темного логоса.

– С. 395–397, 443]. Радикальний суб'єкт виникає під час виникнення абсолютного просвіту між Сакральним та Профаним, і його діяльність пов'язана з ситуаціонізмом, дегуманізацією, викриттям пустоти раціональних понять та проявленням Сакрального.

Основна відмінність між "блазнем" та "радикальним суб'єктом" є природа їх появи: блазень з'являється в просвіті між сакральним та профаним, і є носієм залишкового сакрального тоді як "радикальний суб'єкт" виникає в абсолютному просвіті, в полі повного профанного, і є носієм відродженої сакральності, отриманої без передачі.

Таким чином, всю епопею "пошуків Темного Логосу", а також медійної та політичної діяльності Дугіна можна прочитати через його власне визначення трікстера та блазня, проте особливого, сакрального блазня. Особливість його статусу "радикального суб'єкта" в порівнянні зі звичайним трікстером, заключається в: 1) його самозародженості, відірваності від Традиції, що забезпечує йому особливу можливість дистанціюватись від неї і діалектично зняти її, ввібравши в себе нарівні зі всіма іншими системами знання (накшталт Гайдегерівської) в особливий новий цілісний синкрет; 2) в його особливій історичній місії, що полягає не в збереженні сакральності, а її відродженні після абсолютного знищення.

Виявлення причин, що змусили Дугіна змінити своє публічне відношення до традиційного трікстера та блазня від позитивного до різко негативного, може стати ключем для інтерпретації всієї російської маргінальної філософії, вплив якої на інформаційний простір сучасної Росії та України є очевидним та давно спрогнозованим [Умланд А. Патологические тенденции в русском "неоевразийстве": О значении взлета Александра Дугина для интерпретации общественной жизни современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. – 2009. – № 2].

**С. І. Щербак, канд. філос. наук, наук. співроб.,  
ІФ імені Г. С. Сковороди НАНУ, Київ  
lms@inbox.ru**

### **МІЖ СВОБОДОЮ ТА ПРИМУСОМ: СУПЕРЕЧНОСТІ ПРОЕКТУ МОДЕРНУ**

Погляди, пов'язані з визнанням внутрішньої суперечливості модерну, протягом довгого часу залишались осторонь магістральної соціологічної традиції; для класичної теорії модернізації вони є цілковито чужими. Загалом вони стосуються суперечності між двома засадничими передумовами: "З одного боку, це бачення раціонального панування, що безперервно розширюється; а з іншого – індивідуальне і колективне прагнення до автономії і творчості" [Арнасон Й. Коммунизм и модерн // Социологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 14].

П. Вагнер формулює цю суперечність як внутрішню напругу між дискурсом звільнення і дискурсом дисциплінування (disciplinization). З одно-

го боку, ідея свободи та автономії, разом з раціоналістичною настановою, є засадничою для всього проекту модерна. Йшлося про звільнення розуму і раціоналізацію дії (думку про те, що дія має спиратись на розумні засади, зокрема на раціональне пізнання). Іншими словами, мова йшла про а) вимогу автономії і самодостатності наукового розуму, незалежності наукового пізнання від релігійних догм; б) вимогу самовизначення у політичному та соціальному житті; в) звільнення економічної діяльності від нагляду і регламентації абсолютистської держави [Wagner P. Sociology of modernity: liberty and discipline. – London, 1994. – P. 5]. В усіх цих випадках свобода розглядалась як базове – "невідчужуване", "самоочевидне" – людське право. Уявлення про людські права вилилися в вимогу інституційного їх закріплення і забезпечення можливості використовувати ці права.

З іншого боку, незмінним супутником звільнення є дисциплінування. На мою думку, ця контрверза стосується не стільки протистояння всередині ідейного ядра Просвітництва, скільки є результатом реалізації ідей Просвітництва на практиці – це контрверза між *ідейним змістом модерну та його практичним втіленням*. Як зазначає П. Вагнер, важливу роль у дискурсі дисциплінування відіграє ідея раціонального перетворення суспільного устрою відповідно до універсальних суспільних законів, які стають предметом соціального пізнання. Поряд з "природними правами" індивіда постає "*природний суспільний лад*", влаштований згідно з універсальними розумними принципами. Інша важлива складова у дисциплінарному дискурсі – ідея розуму, який розуміється як надіндивідуальна чи навіть надлюдська категорія і який мав би слугувати орієнтиром, до якого призвели б зусилля усіх індивідів. Третьою складовою є ідея про необхідність приймати до уваги "*спільне благо*", що є колективістським поняттям, вищим за право на індивідуальну автономію, яке не можна вивести із простої сукупності індивідуальних воль. Причому змістове наповнення уявлення про "спільне благо" є відкритим для інтерпретацій.

Просвітництво не бачило суперечності між індивідуальною свободою і автономією, з одного боку, і надіндивідуальним розумом, колективним спільним благом і природним суспільним ладом, з іншого, оскільки неекспліцитно передбачалось, що вони знаходяться у свого роду наперед установленій гармонії.

Оскільки модерне суспільство перестає сприйматись як встановлений і гарантований Богом лад (Бог перестає виступати головною інстанцією легітимації), а постає як таке, що залежить від волі, зусиль і розуму людей, воно потребує раціонального перетворення згідно з об'єктивними і універсальними законами, з одного боку, і надісторичним нормативним зразком, що також претендує на універсальність, з іншого. Це перетворення має здійснити держава, яка починає трактуватись як соціальна інкарнація Розуму – універсальна сутність, що впорядковує і підпорядковує собі партитулярні суспільні практики. Тому, скажімо, інституціоналізація політичних свобод супроводжувалась небаченою доти

централізацією держави і посиленням бюрократичної влади. Думку про суперечність між автономією та інституціоналізацією можна знайти у К. Касторіадіса в "Імагінативному встановленні суспільства"; про альянс інструментального розуму і панування писали М. Хоркхаймер і Т. Адорно в "Діалектиці Просвітництва"; приховані дисциплінарні практики модерну стали темою праць М. Фуко та інших постструктуралістів. П. Вагнер пише у цьому зв'язку про "аргументативну фігуру само-анулювання модерну в і через його власні практики" [Wagner P. Op. cit. – P. 7].

Апофеозом союзу панування та інструментального розуму став Голокост. На думку З. Баумана, Голокост є породженням модерну – передусім винайдених і впроваджених у сучасному суспільстві механізмів контролю та раціональної організації праці, соціальної інженерії як науково обґрунтованих дій, спрямованих на встановлення нового, кращого ладу. Бауман впевнений, що досвід Голокосту містить важливу інформацію про суспільство, членами якого ми є: "Голокост був унікальним зіткненням старих суперечностей, які сучасність (modernity) не помічала, зневажала або не змогла вирішити, з потужними інструментами раціональної та ефективної дій, які модерний розвиток сам викликав до життя" [Bauman Z. Modernity and the Holocaust. – P. XIV]. Загальноприйнятий підхід до нацистського геноциду, який фокусується надто вузько на історичних, політичних і культурних особливостях тогочасної Німеччини, сприяє комфортному відчуттю, що ці події належать "іншому часу, іншій країні". За декади, що минули з моменту публікації "Модерну і Голокосту", стало надто очевидним, що геноцид – це не продукт "іншого часу", і що громадяни будь-якої країни є цілком здатними вирішити – з приголомшливою швидкістю – знищувати своїх співгромадян [Schmidt J. Genocide and the limits of Enlightenment: Horkheimer and Adorno revisited // Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity. P. I. E. – Peter Lang, 2000. – P. 98–99]. Оскільки Голокост став можливим передусім саме завдяки інноваціям, впровадженню у суспільство модерну, він не належить минулому – завжди залишається загроза його повторення в іншому вигляді, в інших умовах.

**С. М. Ягодзінський, канд. філос. наук, НАУ, Київ**  
*sophist@nau.edu.ua*

## **СОЦІАЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ: ПОТЕНЦІАЛ vs ДЕСТРУКЦІЯ**

Третє десятиліття наша країна пише свою новітню історію. У буремні, нині цілковито міфологізовані 90-ті роки ХХ ст. на попелищі системи, яка не знайшла ресурсів підтримки своєї життєздатності та оновлення, можливість відродження й самовизначення отримали десятки націй і народів. За невеликими винятками, обумовленими радикалізацією минулих конфліктів, держави колишнього СРСР окреслили територію, обрали керівників, переосмислили ідеологію, реконструювали власну історичну пам'ять, удосконалювали економічні моделі. Утім стрижнем соціальних перетворень стала віра мільйонів у світле, і, що головне, доволі близьке й

реальне майбутнє. Здавалося, терпіння, воля, патріотизм, підприємливість і удача, – все, що потрібно, аби не зневіритися в умовах нестабільності та забезпечити процвітання. Кримінальні війни, фінансові піраміди, маргіналізація, поширення девіантних форм соціальної поведінки і політичний хаос, у підсумку, були подолані. З того моменту сформувалась упевненість у нашій рівноправності з розвиненими країнами світу, нашій здатності за короткий проміжок часу розбудувати соціальний простір за світовими зразками. Досвід Польщі, Болгарії, Чехії, Словаччини Прибалтійських держав був прапором, символом, основою надії.

Сьогодні, оглядаючись у той час, ми мусимо себе запитати: що, коли і чому пішло не за сценарієм? Як вийшло, що досягнення означеної мети обрало довгу, складну, звивисту дорогу, яка й дотепер ще не пройдена? На жаль, ці запитання на початку XXI ст. втратили свою актуальність. Зросло нове покоління, для якого ті часи перетворилися на сторінки історії, а люди середнього віку, зрештою, знайшли своє місце. Проте, незавершені в минулому процеси, нерозв'язані суперечності, витиснені з пам'яті больові точки повертаються. З новою силою, під ретушованими знаменами, гаслами й обличчями "поборників" народної волі ми вкотре повертаємося назад.

В дев'яності нас об'єднувала шокова економіка, в двохтисячні – соціальна несправедливість, тепер – нас розділяє культура і зброя. Складаючи ці відрізки нашої історії, неважко помітити їх конгруентність, типовість, збіжність. Вдаючись до метафор і образів пояснимо цю ситуацію так: ми прагнули оминати придорожні перепони, але, очевидно, що обхідні шляхи – то лише час на роздуми, на прийняття рішення. Пройшовши по колу, ми знову поставали перед тією ж небезпекою. Та за час нашого руху, нашої горизонтальної соціальної еволюції, виклики теж змінювали образ, а тому не ідентифікувалися в нашій пам'яті як старі проблеми.

Останні події в нашій країні свідчать, що окільні стежки вичерпані й позначені як хибні. Мимоволі чи свідомо ми обирали їх усі роки незалежності, сподіваючись, що хтось зіб'є перепону й розчистить нам шлях уперед. Насправді ж відбувалося зворотнє. Те, що раніше могло бути зметене вірою, надією, патріотизмом, нині потребує жертвності.

"Так не мало статися. Не в нашій країні. Не з нашими людьми", – такі, та подібні до них, слова лунають з усіх телеекранів, соціальних мереж, газет і журналів. Розгубленість, перемішана зі страхом, біль за країну й долі людей, намагання прокинутись від страшного чужого сну – стали нашими супутниками. Й кожен прагне відповісти на запитання: невже ми варті такої долі, в чому наша провина?

Не претендуючи на вичерпність напрямів пошуку відповідей на ці світоглядні запитання, запропонуємо звернутися до феномену самоорганізації. Від часів Декарта самоорганізація вивчається як представниками фундаментальних, так і прикладних наук. Увесь комплекс уявлень про самоорганізовані процеси в середині XX ст. об'єднався у цілісну науку, що отримала назву "синергетика". Доволі швидко понятійний

апарат синергетики був успішно освоєний соціально-гуманітарними дисциплінами. Це запозичення не стало випадковим чи наслідком модних трендів. Воно відповідало запитам часу, адже глобалізоване суспільство мало всі ознаки складної, нерівноважної, самоорганізованої системи. Концепції глобалізації ринків, дерегуляції економіки, соціального плюралізму утверджували примат синергетичної моделі в аналізі суспільства.

Ідея самоорганізації в тій чи іншій формі прищеплюється соціуму від перших реформаторів 90-их років милого століття до теперішнього часу. З високих трибун лунають твердження, що як тільки-но ми станемо на правильну колю, всі наші проблеми миттєво знайдуть своє вирішення за рахунок структуризації елементів системи. При цьому, питання цілісності соціальної системи, завершеності формування соціальних інститутів, врегулювання майнових прав і обов'язків, надійності соціальних ліфтів замовчуються чи, що більш небезпечно, підміняються ідеологічними, маніпулятивними, несвоєчасними, дезінтегративними проблемами.

Трагедія нашої країни у тому, що ми ніколи не замислювалися над умовами "запуску" самоорганізаційних процесів. Команда майстрів швидко і злагоджено складе автомобіль, проте лише за умови наявності всіх необхідних деталей, гвинтів, шківів, замків і т. п. Ця аналогія доречна й у випадку "запуску" соціуму. Пошуки колії марні, якщо потяг несправний, або функціонально неповноцінний. І замість того, аби збирати наш потяг, апробувати його потужність і надійність вузлів, ми сперечаємось щодо вибору напрямів, забуваючи, що несправний потяг не здатен доправити нас до кінцевої зупинки навіть, якщо колія обрана вірно. Ще менш логічно видаються зведені в абсолют дискусії щодо того, хто, коли і з якими намірами ці колії прокладав, а також прагнення окреслити свій шлях. Остання мета неймовірно руйнівна, адже, кожен, хто почав прокладати власну дорогу, почав використовувати в якості матеріалів частини нашого спільного потягу.

Безумовно, як і будь-яка складна система, соціум прагне до стабілізації та реалізує це за рахунок підпорядкування своїх елементів тим процесам, які здатні до самоорганізації. Наприклад, економіка підпорядковується політиці, яка, при зміні соціокультурної ситуації, впадає у підпорядкування війні, яка, у свою чергу, стає заручницею ідеології і т. п. Такий механізм не має потенцій до консолідації елементів соціальної системи, не спроможний визначити вектор її спрямування та допустимі дивергентні межі. Спіраючись на математичне моделювання, таку поведінку системи пояснили І. Добронравова та Л. Фінкель. Ними було виявлено існування ентропійної плати за самоорганізацію, яка нещадно зростає за наявності в середовищі самоорганізованих структур [Добронравова І., Фінкель Л. Синергетические исследования самоорганизации в Украине // Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. – М., 2009. – С. 296]. Тобто, система з плаваючим центром дестабілізується і, з часом, розпадається або ж гине. Сподіваємось, ми не проминули точки неповернення, не розійшлися в різні, але ж знову обхідні шляхи нашої історії, нашого спільного майбутнього.

## ЗМІСТ

### Секція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

|                                                                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Алієва О. Г.</b><br>Медіа та їх роль у конструюванні медіа реальності .....                                                                                    | 3  |
| <b>Безпрозвання Т. А.</b><br>Наративістська традиція аналітичної філософії історії .....                                                                          | 4  |
| <b>Бойко І. І.</b><br>Соціальні трансформації в контексті синергетичної методології .....                                                                         | 6  |
| <b>Брижнік В. М.</b><br>Феномен тиранічної влади як вихідний момент платонівського вчення<br>про диференційований соціальний устрій .....                         | 8  |
| <b>Волковинська В. О.</b><br>Влада як механізм самовідтворення соціальної системи .....                                                                           | 11 |
| <b>Ворончихина Е. С.</b><br>Проблематика самосознання в соціальної теорії ХХ століття .....                                                                       | 13 |
| <b>Высоцкий А. А.</b><br>Позиция Лейбница относительно коммуникации Европы и Китая .....                                                                          | 15 |
| <b>Гойман О. О.</b><br>Сучасні політичні міфи<br>в російсько-українському інформаційному просторі .....                                                           | 18 |
| <b>Голець О. Я.</b><br>Соціально-економічний розвиток як зміна соціокультурних характеристик:<br>релігійний аспект (на прикладі країн буддистського ареалу) ..... | 20 |
| <b>Горохова Л. В.</b><br>Апатія як чинник наростання соціальних страхів сучасних українців .....                                                                  | 22 |
| <b>Дедюлина М. А.</b><br>Моральные посредники в философии технологий Л. Маньяни .....                                                                             | 25 |
| <b>Демир Гекхан</b><br>Культурное разнообразие современного мира и культурная идентичность .....                                                                  | 27 |
| <b>Джалілова О. М.</b><br>Комунікація як глобальна проблема сучасного світу .....                                                                                 | 30 |
| <b>Дранник В. А.</b><br>Комунікативна культура сучасного керівника .....                                                                                          | 32 |
| <b>Дубініна В. А.</b><br>Університет та національна держава .....                                                                                                 | 34 |
| <b>Дубняк З. О.</b><br>Діалогізм як засада соціальної комунікації .....                                                                                           | 35 |



|                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Дячук Д. О.</b><br>Злочинність як продукт соціальної нерівності .....                                                                              | 38 |
| <b>Дьяковська Г. О.</b><br>Буття соціальної пам'яті як умова соціалізації та самоідентифікації спільнот.....                                          | 40 |
| <b>Жовтоног І. С.</b><br>Телевізійний образ як технологія впливу на публіку .....                                                                     | 41 |
| <b>Захарченко М. С.</b><br>Соціальний вимір поняття "раціонального"<br>(в контексті комунікативної філософії Юргена Габермаса) .....                  | 44 |
| <b>Захарчук О. І.</b><br>Постіндустріальне рабство в контексті критичної соціальної теорії .....                                                      | 46 |
| <b>Зусько Д. М.</b><br>Політика пам'яті та забуття у сучасному суспільстві.....                                                                       | 48 |
| <b>Jokubaitis Linas</b><br>Carl Schmitt: political romanticism and philosophy.....                                                                    | 50 |
| <b>Іваненко А. М.</b><br>Теоретико-концептуальне осмислення феномена глобалізації .....                                                               | 51 |
| <b>Калуга В. Ф.</b><br>Особливості розуміння суті феноменів ідентичності та самоідентичності<br>в контексті домінантних інтерпретаційних систем ..... | 53 |
| <b>Кірюхін Д. І.</b><br>Справедливість і проблема інтеграції<br>посткомуністичних суспільств .....                                                    | 56 |
| <b>Кітов М. Г.</b><br>Кармічне виродження родовідної Рюриковичів, започаткованої Ольгою.....                                                          | 58 |
| <b>Климчук А. І.</b><br>Теорія соціальної нерівності<br>в проблемному полі П. Сорокіна і П. Бурд'є<br>(порівняльна характеристика) .....              | 61 |
| <b>Кожем'якіна О. М.</b><br>Модель інкапсульованої довіри Р. Хардіна.....                                                                             | 63 |
| <b>Козловець М. А.</b><br>Соціально-філософський дискурс<br>як осмислення екзистенційної буттєвості українців .....                                   | 65 |
| <b>Колісник О. В.</b><br>Контент гри у соціальних практиках сьогодення .....                                                                          | 69 |
| <b>Коперльос Р. Ю.</b><br>Ідея "складності" в луманівській теорії систем .....                                                                        | 72 |
| <b>Корупятник И. В.</b><br>Категория свободы в классической и неклассической философии:<br>различие подходов .....                                    | 74 |

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Крыжна Е. В.</b><br>Еволюція поняття свободи в мировій мислі .....                                                                | 76  |
| <b>Лелека О. В.</b><br>Рецепція концепту розширеного мислення у доробку Г. Арендт .....                                              | 78  |
| <b>Литвинчук О. В.</b><br>Ідентичність маргінального індивіда в контексті його соціалізації .....                                    | 80  |
| <b>Лігус М. В.</b><br>Трансформація академічної музики в умовах цифрової революції .....                                             | 81  |
| <b>Лім Л. А.</b><br>Основні завдання соціальної політики<br>з позиції християнської церкви .....                                     | 84  |
| <b>Малинка Ю. Г.</b><br>Толерантність як спосіб людського буття<br>і актуальна цінність сучасного суспільного розвитку .....         | 86  |
| <b>Малофєєнко К. С.</b><br>Мораль у "вільному суспільстві" Ф. Гаєска .....                                                           | 88  |
| <b>Мацьків В. В.</b><br>Соціально-філософський аспект феномена самотності<br>в філософії Н. А. Бердяєва .....                        | 90  |
| <b>Мельник В. М.</b><br>Антропологічна парадигма в історіософії В. О. Ключевського<br>(на прикладі "Курсу російської історії") ..... | 91  |
| <b>Мінцева Т. М., Леськів В. Ю.</b><br>Що є свобода для кожного і свобода взагалі? .....                                             | 94  |
| <b>Мішалова О. В.</b><br>Історична дійсність та факт у світлі ідей Л. Вітгенштейна .....                                             | 96  |
| <b>Музика Е. В.</b><br>Основні фактори формування нового образу феномену багатства<br>у суспільстві споживання .....                 | 97  |
| <b>Найдьонов О. Г.</b><br>Філософський аналіз якості суспільства як соціальної реальності .....                                      | 99  |
| <b>Олійник Г. В.</b><br>Проблема ідентичності людини в інформаційному суспільстві .....                                              | 102 |
| <b>Ороховська Л. А.</b><br>Медіацентрована демократія як феномен інформаційного суспільства .....                                    | 104 |
| <b>Павлов В. Л.</b><br>Філософські ідеї в роботах Александра Грина<br>петербургського періоду його життя .....                       | 106 |
| <b>Павлов Ю. В.</b><br>Феномен соціального відчуження<br>в сучасному соціокультурному просторі України .....                         | 109 |

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Пагурец В. В.</b><br>Философия конфликта и современные концепции войны<br>в работе Э. Тоффлера "Война и антивоина" .....                   | 111 |
| <b>Пашова Н. В.</b><br>Роль історичної соціальної творчості людей в розвитку суспільства .....                                                | 114 |
| <b>Предеина М. Ю.</b><br>Свобода и ее опредмечивание (проблема институализации) .....                                                         | 116 |
| <b>Пронин И. В.</b><br>Позиционный антагонизм пассионарной теории этногенеза<br>Л. Н. Гумилёва и концепции "осевого времени" К. Ясперса ..... | 118 |
| <b>Речич Л. Л.</b><br>Голе життя і політика вулиць .....                                                                                      | 122 |
| <b>Савицька І. М.</b><br>Гуманістичний зміст проблем свободи та духовності<br>в контексті розвитку сучасного суспільства .....                | 124 |
| <b>Сєрова Ю. В., Власенко Ф. П.</b><br>Міжкультурна адаптація як об'єкт соціально-філософського аналізу .....                                 | 126 |
| <b>Скарбовійчук Д. А.</b><br>Любов і проблема людського існування в екзистенціальному аспекті .....                                           | 128 |
| <b>Скворцова К. М.</b><br>Феномен щастя як багатоелемента система: соціально-філософський аналіз .....                                        | 131 |
| <b>Сухов Д. Б.</b><br>Значение методологии австрийской школы экономики<br>для социальной философии .....                                      | 133 |
| <b>Ткаченко В. І.</b><br>Демократія як алгоритм одноразового вибору. Проблема індивіда та маси .....                                          | 136 |
| <b>Туренко В. Э.</b><br>Об исторической принадлежности любви: философская попытка переосмысления ..                                           | 138 |
| <b>Халімовська І. В.</b><br>Туризм як соціальне явище: проблеми і суперечності розвитку .....                                                 | 140 |
| <b>Харченко Л.</b><br>Духовність як необхідна умова соціалізації особистості .....                                                            | 143 |
| <b>Хлопук О. В.</b><br>Фігура трікстера в філософії Олександра Дугіна .....                                                                   | 145 |
| <b>Щербак С. І.</b><br>Між свободою та примусом: суперечності проекту модерну .....                                                           | 147 |
| <b>Ягодзінський С. М.</b><br>Соціальна самоорганізація: потенціал vs деструкція .....                                                         | 149 |

**Наукове видання**

# **ДНІ НАУКИ**

## **ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015**

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(21–22 квітня 2015 року)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

**ЧАСТИНА 3**

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Ум. друк. арк. 9,07. Наклад 90. Зам. № 215-7281.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл17.  
Підписано до друку 30.03.15

**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](mailto:vpc@univ.kiev.ua)  
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>  
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02