

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2008

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 КВІТНЯ 2008 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА III

Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **В.А. Бугров**, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар); **Л.В. Губерський**, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **О.М. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошевець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 31 березня 2008 року)*

Дні науки філософського факультету – 2008 : Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2007 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Ч. III. – 135 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

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

Секція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

О. Амінова, асп., КНУТШ, Київ

СУТІСНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ СУЧАСНОСТІ

Діяльність людини у сучасному світі привела до багатьох позитивних наслідків, водночас її результати постають у якості небувалих руйнацій. З'явилася реальна загроза існуванню людської істоти, що у теоретичному плані зумовлює гостроту проблеми дослідження і переосмислення сутності людської діяльності.

Загальновідомо, що людина є діяльнісною істотою, яка в процесі перетворення природи веде до виникнення особливого світу – культури, або "другої природи". У такому розумінні людська істота не має іншого вибору ніж діяльність, інакше вона знов повернеться до тваринного світу, в якому втрачаються шанси на виживання, адже людина назавжди відчужена від початкової єдності з природою. Однак, життя людини, її діяльнісний вимір завжди визначається обов'язковим вибором між творенням і руйнуванням, добром і злом, прогресом і регресом, між переходом до якісно нового людського існування і поверненням до тваринного стану, або ж взагалі до знищення людської істоти як такої. Унікальність людини в тому, що вона є багатогранною та невичерпною у своїх можливостях, формах та видах діяльності, що й демонструє історія розвитку суспільств. На жаль, сьогодні людина настільки неусвідомлено марнує та спалює свої неповторні здатності, що проблема загрози майбутньому існуванню її самої, людства вцілому виходить на перший план. Руйнівні наслідки діяльності людини спонукають до пошуків нових засад та принципів активного відношення до світу у найширшому розумінні цього слова. Е. Фромм у праці "Мистецтво любити" справедливо зазначає, що якщо людина нічого не творить (життя, ідеї, любов; матеріальні, духовні, культурно-історичні цінності тощо), тоді їй залишається руйнувати вже існуюче [Фромм Э. Искусство любить. – СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2007. – С. 31]. Це пов'язано з бажанням людини подолати свою природу, стати її володарем. Аналізуючи діяльнісну людину крізь призму креативного чи деструктивного її сутнісного характеру, сьогоднішня, на жаль, в більшій мірі, демонструє нам образ людини-руйнівника. Руйнування в даному випадку розуміється в широкому смислі цього слова: це і пригнічення внутрішнього світу людини та інтимного світу близьких, втрата людської індивідуальності, викорінення природного бажання творити, мислити, фантазувати, і, як наслідок, безпосереднє нищівне ставлення до всього, що оточує людину. Руйнування – це і діяльність людини, яка призводить до щорічного зростання кількості природних катаклізмів, техногенних катастроф, аварій планетарного масштабу, терористичних актів, війн тощо. Чому еле-

мент творення слабкий або зовсім атрофований в діяльності людини, а деструктивний все більше і більше проявляється, і, навіть, диктує розумній істоті як їй чинити? На думку А. Швейцера та інших представників філософії життя людина надає перевагу ворожості, руйнації тому, що матеріальна сторона та її значення для людини отримала більш потужний розвиток ніж духовна [Швейцер А. Благоговеніє перед життям. – М.: Прогресс, 1992. – С. 92]. Для пересічної людини на перший план виступає одна цінність – якнайшвидше отримання прибутку. А творення людиною чогось вимагає терпіння, самодисципліни, знань, значних зусиль, навичок тощо. На жаль, сучасність майже не залишає людині можливості та часу творити, мислити, фантазувати, мріяти. От і виходить, що проживаючи життя, людина так і не встигає гідно пожити. Невпинний темп життя змушує людину діяти швидко, з розрахунком, у відповідності до тих чи інших продиктованих умов. Людина часто не має іншого вибору ніж діяти за загальноприйнятою схемою, інакше, вона буде позбавлена засобів до існування, вилучена з механізму сучасної цивілізації. Панівними стають принципи: "Або ти, або тебе...", "Краще обирати з того, що є, ніж не мати нічого..." тощо. Стандартизація, масовість, жорстка конкуренція атрофує в людині здатність до самозаглиблення, самоаналізу, саморозвитку. Поверховість знань, вмінь сучасної людини, її нездатність творити, співпереживати, любити, мати тверду життєву позицію, навіть просто бути на самоті – це все наслідок нівелювання внутрішнього світу людини, її духовності та причина деструктивного відношення до всього існуючого.

Творення, як вибір діяльністю людиною єдиного дороговказу майбутньому існуванню людству, має починатися з окремої людської істоти, її внутрішнього світу та чистоти намірів. Важливим є те, що результатом діяльності однієї людини завжди набуває загальнолюдської значущості, це підкреслювали представники комунікативної філософії, зокрема Ю. Габермас, Г. Арендт, К.-О. Апель, Г. Йонас та ін. Творити – значить працювати над собою (самостійно розвиватися, невпинно навчатися, мати власну думку та вміння її відстоювати), народжувати (ідеї, любов, життя; матеріальні, духовні, культурно-історичні цінності), і головне, як нагальна вимога сучасності, у діяльності сповідувати принцип "благоговіння перед життям".

Р.В. Балюк, асп., КНУТШ, Київ

"ТРАДИЦІЯ" ЯК СОЦІАЛЬНА ЦІННІСТЬ

Проблема традиції – одна з самих актуальних в сучасній філософській науці. Визначення сутності традиції і на сьогодні залишається досить суперечливим і відкритим питанням, яке вимагає конкретизації. Це зумовлено існуванням різних підходів при розгляді феномену традиції. В той же час феномен традиції у своїй універсальності є визначальним для всіх сфер людського буття, і, відповідно, традиція стала предметом уваги не лише філософії, але й різноманітних галузей гуманітарного знання, суспільної думки.

Однак, в межах сучасних наукових досліджень недостатньо уваги звертається на те, що традиція в соціальному плані виконує ціннісну роль. Ство-

рення культурних цінностей завжди має загальнозначущий характер. Наукове відкриття, художній твір повинні поширитись у суспільстві, отримати відгук в умах і серцях людей. Тому будь-яка новація в культурі, яка має глибокий зміст і цінність, яка перевірена часом заново оцінюється і сприймається кожним наступним поколінням людей.

Цінності є завжди людськими цінностями, мають соціальний характер. Вони формуються у процесі людських взаємин, індивідуальної діяльності людини і в рамках певних культурно-історичних суспільних відносин та форм спілкування людей. Цінності не виникають невідомо звідки. Вони формуються в процесі людської соціалізації і мають динамічний характер. У зв'язку з цим потрібно зауважити, що весь життєвий досвід людини і система її знань безпосередньо впливають на характер її цінностей. Тобто, об'єкт тоді має цінність, якщо до нього виявляють певний, особистий інтерес. У межах традиції люди виступають не лише як продукт, результат традиції, але і як її провідники. Саме тому розвиток індивіда зумовлений тією традицією, в якій він з самого початку перебуває. Традиція – це обставини, які діють на людину непомітно: і на відчуття, і на розум, і на емоції. Вона створює особливе середовище взаємодії між людьми різних поколінь, що дозволяє особистості розширювати межі спілкування поза своїм поколінням, сприяє формуванню історичної свідомості. В періоди переоцінки основних життєвих цінностей саме традиція може стати для індивіда підґрунтям пошуку унікальних смислів життя. Ось чому, незважаючи на засилля новітніх технологій, треба по-особливому ставитися до свого минулого, до традиції, яка сприяючи укоріненості у бутті, спонукає до пошуку унікального, неповторного – нетрадиційного.

Отже, формування і розвиток людини як суб'єкта культуротворення відбувається через освоєння і засвоєння соціально-культурних традицій, залучення до них в процесі соціалізації, виховання, освіти. Через залучення до соціально-культурної традиції люди кожного наступного покоління включаються у життя, у світ предметів і відносин, у світ символів, створених попередніми поколіннями. Таким чином, система традицій відображає цілісність, стійкість суспільства. Адже вони є елементами соціальної і культурної спадщини, зберігаються протягом тривалого часу, мають відносну самостійність і впливають – позитивно чи негативно – на формування особистості. Тому нехтування традиціями порушує наступність у розвитку культури, призводить до втрат цінних досягнень людства.

С.Н. Баранец, канд. філос. наук, Всеволожск, Россия
brnts@rambler.ru

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ПРОДОЛЖЕННОЙ ИСТОРИИ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

Поиск ответов на вопросы, поставленные практикой социального творчества, предполагает рефлексивные усилия, которые могут привести к теоретическому образу происходящего, но могут выявить технологическую схему решения вопросов практики без специального обращения к понятийно-

теоретическим инструментам. Предпочтения в данном случае складываются в зависимости от общей мировоззренческой установки, но образование внятной теоретической модели – отнюдь не завершающий этап для того, кто хотел бы иметь дело с реальностью. Социально-философское знание, пригодное для объяснения социального мира, требует напряженных усилий в том, что называлось бы практическим воплощением, если бы замысел о трансформации наличного ради желаемого оставался продуктом изысканного умствования. Наличие в любой части социальной реальности интеллектуального "контура" и неизбывный факт делания людьми своей истории, ставит, однако, задачи имплементации концептуальных открытий и конструкций в процесс осуществления своего назначения в застигнутом субъектом социально-историческом континууме.

Более чем вековой опыт пользования марксизмом как философией жизни на территории трансформирующейся России убедительно свидетельствует как о том, что выстраданный как открытая объясняющая модель, он, с одной стороны, выступает атрибутивной характеристикой современной социальной практики и говорения о ее проблемах, хотя, в то же время, с другой стороны, видится чуть ли не главным источником разнообразных и ужасных в своей нелепости нагромождений про- и антигуманного опыта фактов и отношений. Будучи очищенным от доктринальных пошлостей, научный материализм в его диалектической ипостаси вполне достаточен как мировоззренческий комплекс, пользующийся зачастую без специальных отсылок к источнику и эвристически по-прежнему весьма эффективный. Действительное движение истории, ее развитие как овременённого пространства выстраивания человеческих отношений в виду побед и поражений, совершено до сего момента, но, разумеется, несовершенно: процесс по-прежнему умирает в результате, но пылкость человеческого ума, ищущего заботы о мире своей жизнедеятельности, точками возрождает надежду вопреки экзистенциальному отчаянию от неумения быть самим собой в истории своего рода.

Инаковость времен не всегда означает применения иных мысленных моделей для обустройства реальности в новом стиле. Однако нынешняя российская действительность демонстрирует значимость многих софистических процедур, которые стали практиковаться как основа направленного воздействия на социально-психологические и идеологические процессы. Массовое сознание колеблется между полюсами эклектики, софистики и схоластического теоретизирования, адепты которых более-менее успешно рядятся в белые саваны прошлого, которые мало просвещенный зритель порой принимает за белые одежды. Какая-то часть социально философствующих примеряет карнавальные личины, сопровождая мистериальными плясками нищевродие духа. Для немногих стыдящихся уготована ниша съехавших с ума (неуспешных, лузеров, отстоя). И все же нет оснований для отречения от профессионального философствования: распутство и распутяйство всегда были всего лишь другой стороной практического гуманизма. Опыт которого, пусть и ограниченный, уже имел место в истории, как бы не была чья-то социальная память. Вывернуться, не потеряв ориентации – что может быть важнее и, скажем прямо, пикантнее для философа, чтущего

класику совершённого наравне с самодеятельностью художества в сотворяемой реальности, – той, которая родится твоим усилием как субстанция понимания, управления и преодоления ограничений самости и самостоятельности ради раскрытия собственного потенциала исторического деятеля?

Какова бы ни была отчизна, для уважающего себя субъекта социальности приличнее проявлять себя эндемиком, нежели экзотом. Другое дело, как он будет опознан: не всякому в этом отношении свезет быть принятым за своего и, вследствие этого, толерируемым. Ан и не беда: история самосознания и самосовершенствования создает удобную нишу, в которой можно пересидеть стихию безмозглости. Одна проблема: не забыть бы вернуться...

М.І. Бега, асп.

ГЕНДЕРНІ УЯВЛЕННЯ І ЦІННОСТІ ПРО СУЧАСНУ УКРАЇНСЬКУ СІМ'Ю

За останні декілька років українська сім'я змінила свою форму у зміщенні від розширеної (патріархальної) до нуклеарної.

П. Сорокін виділяє декілька симптомів розпаду патріархальної сім'ї: ріст розлучень; падіння рівня народжуваності; збільшення позашлюбних сексуальних контактів; послаблення релігійної основи шлюбу; вивільнення жінки з під опіки чоловіка. Аналізуючи сучасну українську сім'ю, спостерігаємо ту ж ситуацію. Серед факторів, що найбільш впливають на формування шлюбу варто виділити наступні: демографічна ситуація в Україні, освіта, рівень доходу, вік при вступі до шлюбу, приналежність до релігії.

Сім'я залишається єдиним інститутом, заснованим на роздільних і чітких ролях чоловіків і жінок. Не дивлячись на значні соціальні і економічні реформи, що змінили наше повсякденне життя, старі гендерні ролі залишаються глибоко вкоріненими в наших культурних розмірковуваннях. В той же час більш справедлива "симетрична" модель шлюбу набуває значущості. Сім'я може бути лише вільним союзом особистостей з рівними можливостями і правами. Формування почуття "ми – сім'я" має ґрунтуватися на засадах взаємної симпатії, взаєморозуміння, наявності спільних інтересів та планів на майбутнє. Не останню роль у цьому відіграють і уявлення молодого подружжя про міжстатеві стосунки. Перш ніж брати шлюб, жінка і чоловік мають бути готові до сімейного життя. Це передусім – наявність потреби в кожного з них створити й утримувати сім'ю, особиста зрілість стати подружжям, готовність опікуватися про членів сім'ї, брати на себе відповідальність за їх долю. Дуже важливим є і вміння долати труднощі сімейного життя, усвідомлювати свої бажання і прагнення та їх адекватність життєвій ситуації, що склалася, вміти виконувати свої сімейні обов'язки. На стадії становлення молодій сім'ї відбувається психологічна й сексуальна адаптація подружжя спільно жити, становлення стосунків, що набули нової якості, та взаємин з ріднею. Все це супроводжується підвищеною емоційністю, пошуками консенсусу, не обходиться і без конфліктів. Щодо гендерних уявлень про свій сімейний статус, то на перше місце подружжя ставлять функцію народження та виховання дітей, на друге – задоволення потреб у коханні, особистому щасті, почуття

захищеності. Як зазначає В. Гегель "... сім'я повинна виражатися в трьох аспектах: а)в шлюбі; б)в зовнішньому бутті, у власності, у турботі; в)у вихованні дітей". І далі, "вихідними пунктами шлюбу є: схильність людини одне до одного, вічна згода обох, на те, щоб створити одне ціле, відмовившись від своєї природної і одиничної об'єктивності" [Гегель Г.В.Ф. Філософія права. – М., 1990. – С. 354–365].

Українські жінки проявляють більшу зацікавленість до сім'ї, вони звертають увагу на такі її функції, як народження та виховання дітей, ведення домашнього господарства, духовне спілкування членів сім'ї, їх культурний розвиток, виявляють більшу потребу у коханні, в особистому щасті, взаєморозумінні. Українських чоловіків порівняно з жінками у сімейному житті більше приваблює задоволення сексуальних потреб, затишок і благополуччя, добре харчування, можливість вести здоровий спосіб життя. Серед загальнолюдських цінностей вони частіше розглядають сім'ю як умову для самовираження їх через цікаву роботу, професійне зростання, як середовище для утвердження впевненості в собі, що вони можуть матеріально утримувати сім'ю, для спілкування з друзями. Молоді жінки та чоловіки мають однакову думку про склад ідеальної сім'ї. Ідеальною сім'єю вважається та сім'я, яка має двох дітей. Аналіз сімейного життя показує, що жінки і чоловіки по-різному ставляться, зокрема, до питань взаємної довіри, відкритості у спілкуванні. Жінки очікують більшої відвертості у взаєминах. Дружини більше, ніж чоловіки, прагнуть спільності у сфері захоплень, інтересів і проведенні вільного часу. Чоловіки в цілому, виявляють схильність до більшої незалежності, а також лояльності до відмінності інтересів чи більш вільного планування свого дозвілля. Існують чинники, які можуть утруднювати гендерні відносини, серед яких – перехід від ідеалізованого до більш реального бачення ролі партнера, поява дитини, посилення впливу гендерних установок, перейнятих у батьківських сім'ях, де спостерігалось менше відвертих контактів, особливо у чоловіків, зміни в статево-рольвих структурах.

Можна стверджувати, що відмінності в уявленнях чоловіків і жінок про функції сім'ї, сімейні цінності безперечно існують, проте досить незначні. Це відчить про тенденцію формування егалітарної сім'ї, в якій гендерні функції статей досить близькі.

Шлюб і сім'я не руйнуються, а утворюють нові форми, тим самим адаптуючись до нових соціальних та економічних умов. У сучасному шлюбі домінуючою ціннісною орієнтацією є кохання і пов'язане з ним особисте щастя, емоційний комфорт у сім'ї.

Л.С. Боднарчук, студ., КНУТШ, Київ
lovechik@mail.ru

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОРІЯ КОНФЛІКТУ В ІНДУСТРІАЛЬНОМУ ТА ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВАХ

У сучасних теоріях конфлікту збережено дихотомію в поглядах на проблему конфліктності людської взаємодії. Т. Парсонс, Е. Дюркгейм, Е. Мейо

переконані в стабільності суспільства, вважаючи конфлікт відхиленням від норми. К. Маркс, Зіммель, Дарендорф наголошують на позитивному впливі конфлікту на суспільні зміни. Американський соціолог Т. Парсонс, синтезувавши теоретичні підходи Макса Вебера, Георга Зіммеля, Емілія Дюркгейма, Алана Маршала, Зігмунда Фрейда, розробив загальну теорію соціальної дії як само організованої системи. Вчений виступив як прибічник "соціального порядку", обґрунтовуючи його як "природну форму" суспільства. Суспільство завжди спрямовується до "абсолютної рівноваги", а соціальний конфлікт та боротьба тенденцій являють собою хвороби суспільства. Дюркгейм також керується принципом органічної солідарності суспільства, розглядаючи конфлікт як певну патологію, деструктивну і дисфункціональну.

Діалектичний підхід щодо проблеми конфлікту фокусує увагу на динамічних елементах соціальних взаємовідносин. Суттєвий внесок в теорію конфлікту зробив Карл Маркс, розробивши діалектичне вчення – теорію класової боротьби. Хоча факт розщеплення суспільства на класи, які ведуть боротьбу, був констатований французьким істориком і орлеанським політичним діячем Гізо ще задовго до появи марксизму, саме Карл Маркс пояснив це явище не як випадкове, а як закономірне. Капіталістичне суспільство-суспільство антагоністичне, а клас буржуазії та пролетаріат являються єдиними силами, які вступають в боротьбу один з одним. У концепції соціально-класового конфлікту протиріччя між рівнем виробничих сил і характером виробничих відносин є джерелом соціального конфлікту. З точки зору марксистського історичного матеріалізму поділ суспільства на класи не випадковий, а є закономірною особливістю певних суспільно-економічних формацій. Результатом боротьби стає приведення виробничих відносин у відповідність з рівнем розвитку постійно змінних виробничих сил суспільства. Так відбувається зміна суспільно-економічних формацій. Тому класова боротьба є основною рушійною силою історії розділеної на класи суспільства. Як і Маркс, Зіммель також наголошував на природній конфліктності суспільства. Соціальна структура складається не стільки з процесів панування та підкорення, скільки з різноманітних, пов'язаних між собою процесів асоціацій та дисоціацій. Призначення конфлікту, за Зіммелем, – подолати будь який дуалізм, це спосіб досягнення своєї єдності. Маркс підкреслював антагоністичний характер конфлікту, а Зіммель – його інтегративні наслідки.

У сучасній діалектичній моделі індустріального суспільства змістилася проблема джерела конфлікту. Якщо у Маркса це економічні причини, то у Дарендорфа – рольові відносини і нерівномірний розподіл влади, який витікає з рольових позицій, тобто, внутрішньо організаційні субкультурні причини. Адже в ХХ ст. промислове підприємництво перестало бути головним інститутом. Маркс не зміг вловити переходу до постіндустріальної цивілізації-цивілізації, в якій втратив своє значення класовий конфлікт: цей конфлікт перестав впливати на всі сторони суспільного життя. Якщо у структурно-функціональній моделі конфлікту, в основі суспільство як стійка, стабільна структура, то в діалектичній-суспільство, яке змінюється в кожній своїй точці. У Парсонса функціонування суспільної структури полягає у консенсусі всіх

членів суспільства, у Дарендорфа ж одні члени суспільства надають іншим, при цьому кожен елемент вносить вклад у дезінтеграцію, зміни, а не тільки підтримує стійкість системи.

У постіндустріальному суспільстві ХХ ст. відбулась інституалізація пост класового конфлікту: виробився механізм регулювання відносин між робітником та підприємцем. Демократія у галузі індустріальних відносин, хоча і протистоїть тоталітарним інститутам, але не змінює сутності конфлікту, адже він-головна умова змін у ході розвитку суспільства. Ідеал ж соціальної сталості – безсумнівна утопія, що приводить до руйнування ефективності спільної діяльності в будь якій галузі.

М.І. Бойченко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
mykhai@ukr.net

СИСТЕМНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРИСТИКА СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ

У сучасній соціальній теорії недосить чітко розрізняється використання елементів соціального підходу у соціальному пізнанні від використання системного підходу як базового. У першому випадку мова може йти про процеси систематизації наукових знань, у другому про системність як фундаментальну характеристику як самого соціального знання, так і соціальної реальності. У першому випадку "системність" більш коректно замінювати термінами "класифікація", "типологія" тощо, коли говорять про впорядкування різних видів знань, або ж термінами "організація", "узгодженість" "відповідність" тощо коли говорять про діяльність щодо їх упорядкування. Коли йдеться про використання системного підходу як базового, тоді слід стояти на позиціях, близьких до тих, про які писав М.Вебер щодо науки – якщо певне явище ще не отримало раціонального пояснення, воно його може отримати і обов'язково отримає за умови докладання належних зусиль. Відповідно до системної теорії, якщо ще не виявлено системні зв'язки, значить ще не була здійснена належна пізнавальна робота, адже все, що існує, все, що функціонує, все, що має значущість, існує, функціонує і має значущість завдяки системним зв'язкам. Таким чином, системність постає як базова характеристика реальності.

Для підтвердження цієї точки зору варто звернутися до теорії соціальних систем Нікласа Лумана. Попри свою назву, яка відсилає передусім до характеристик соціальної реальності, теорія соціальних систем Лумана базується на великій кількості не лише несоціальних, але і нефілософських теорій та ідей. Фактично Луман слідував вищезгаданому правилу віднайти системність скрізь, де для цього з'являється нагода. Схожі завдання ставили перед собою також інші дослідники, однак, як правило, зупинялися у певний момент перед необхідністю подолати міждисциплінарні бар'єри. Так, у межах сучасної економічної та політичної теорії розробляє світ-системний підхід Е.Валерстайн, який стверджував про існування єдиної світової системи капіталізму у ті часи, коли очевидною здавалась не лише реальність, але й перспективність двополярного світу соціалізму і капіталізму, на додачу до якого

ще й розглядали країни так званого "третього світу". Однак, при зіткненні з проблематикою культурного розмаїття, Валерстайн робить крок назад і його системна теорія зупиняється вже тут, не кажучи вже про необхідність виявлення її зв'язків на теоретичному рівні (з усіма іншими науками) та з системністю несоціальної реальності (психічної, фізичної тощо). Більш амбітні позиції займають послідовники синергетичного підходу, які починаючи з Г. Хакена, намагаються поширити системні за своєю природою ідеї з галузі фізики на інші природничі, соціальні і навіть гуманітарні науки. Проблема набуття синергетичними положеннями дійсно системного статусу, на наш погляд, може бути розв'язана, коли ці ідеї будуть задовільно пояснені у їх взаємозв'язку з іншими знаннями системного характеру. Водночас обидва ці напрями видаються такими, що мають значний науковий потенціал в силу їх вихідної постанови щодо системності самої реальності.

На противагу цим системним спробам викликають більше питань напрями у теорії пізнання, які по суті редукують системність до мисленнєвої діяльності людини і тим самим знаходяться під загрозою стати варіантами "клаптикової" системності, яка по суті є у кращому разі класифікацією. Так, викликає запитання опис призначення системно-мислєдіальної (СМД) методології А.Ю. Бабайцевим [див. *Бабайцев А.Ю. Система // Новейший философский словарь. – Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 619–620*]: "...система розглядається як епістемологічний конструкт, який не має природного характеру і задає специфічний спосіб організації знань і мислення. Тоді системність визначається не властивостями самих об'єктів, але доцільністю діяльності і організацією мислення. Різниця у цілях, засобах і методах діяльності неминуче породжує своєю чергою настанову на їх синтез і конфігурування (системно-мислєдіальна (СМД) методологія)". На наш погляд, такий підхід неминуче матиме характер волонтаризму, оскільки без опертя на "властивості самих об'єктів", конструйовані проекти будуть мати лише видимість системності, і справі не зарадять ніякі процедури накидання дійсності таких "системних" процесів, функціональних структур, організованості матеріалу та морфології. Насправді, за цими поняттями, які народилися з пізнання "властивостей самих об'єктів" і відображають їх у науці, у подібних абстрактних теоріях не стоїть нічого, крім уяви самих авторів таких "теорій". В усякому разі, якщо чесною проектування у таких теоріях проголошується "епістемологічний конструкт, який не має природного характеру". Такий продукт нагадує відомий анекдот філософів науки про "зелене, що висить на дереві і пищить" (правильна відповідь – "оселедець": висить, бо повісили, зелений, бо пофарбували, а пищить, бо "я так хочу"). Звичайно, подібні екзерсиси мають теоретичну цінність хіба що як "вправи для розуму", однак намагання видати за системну теорію теорію фракталів, або інші подібні екзотичні випадки в сучасній науці демонструють не випадковість таких явищ у науці. Втім, зловживати можна лише тим, що з успіхом вживають.

Запитаність розвитку загальної системної теорії не викликає сумнівів, і чим більше теоретичних труднощів постає на шляху реалізації цього завдання, тим більшої значущості набувають здобутки у їх подоланні.

ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД: СПРОБА КЛАСИФІКАЦІЇ

Постмарксистська історична свідомість пострадянського політичного простору, немов потопаючий, який готовий потягнути з собою на дно навіть соломинку, вхопилося за створений власною увагою фантом якогось "цивілізаційного підходу". Віра в рятівні евристичні можливості останнього виявилася такою безмежною, що, як всім здавалося, приречена на загибель думка не тільки врятувалася, але і дала дивовижні результати. Парадоксальність ситуації посилювалася тим, що такою продуктивною виявилася та сама цивілізаційна ідея, в якій європейські і американські філософи бачили тільки прикрий курйоз і пережиток епохи великих наративів. Викинута за борт постсучасності на Заході теорія локальних цивілізацій була сприйнята на "Сході" як останнє й наймудріше слово гуманітарного знання і незабаром зайняла почесне місце в університетських курсах різних учбових дисциплін. Безперечно, сам факт подібного запізнювання в сприйнятті філософських ідей не може служити достатньою підставою для поважної критики. Проте саме унаслідок цього "відставання" не було поступового, критичного відкриття основних епох становлення цивілізаційної ідеї: "Присмерк Заходу" не виникав з попелища першої світової війни, "Вивчення історії" не проходило через горнило критики і дискусій, що породили величезну літературу, строгий академізм і особлива інтелектуальність культурної антропології "Цивілізації і історії" Ф. Бергі не врівноважували пророчий поетизм Шпенглера. Ахілл надзгодив черепаха відразу, не було нескінченних відрізків на шляху, обіцяних елєатамі: більшість знакових творів "класиків цивілізаційного підходу" з'явилися практично водночас і тому у багатьох склалося враження їх дійсної методологічної і теоретичної одночасності. Еклектична єдність нової парадигми, що виникла завдяки ущільненню історичного часу, вміщала в себе все, навіть те, що, на перший погляд неможливо було об'єднати. Так, в рамках цивілізаційної інтерпретаційної моделі, що замінила марксизм, знайшлося місце для соціології П. Сорокіна, містичної етнології Л. Гумілева, практичної геополітики С. Гантингтона і навіть близьким до високої белетристики історико-культурним медитаціям Й. Гейзенга. Така гримуча суміш думок і персоналії не могла перебувати ні в динамічній рівновазі, ні в самототожному спокої. Чудово усвідомлюючи цю теоретичну неоднорідність ідей, зібраних, іноді насильно, в межах "цивілізаційного підходу", сучасні дослідники намагаються приховати цю штучність досить нехитрим способом – за допомогою класифікації. Головна версія класифікації теоретичного різноманіття "цивілізаційного підходу" передбачає протиставлення монадологічної лінії, пов'язаної з іменами М.Я. Данілевського і О. Шпенглера, помірній традиції, що суміщає визнання локальності культурних ареалів зі всесвітньо-історичною перспективою. Така постановка питання про засади класифікації обумовлюється простою необхідністю замаскувати включення всіх тих представляється декілька некоректною, унаслідок того, що зміст цивілізаційного бачення історії поля-

гає саме в пріоритеті локального виміру культури перед загальнолюдським (сама цивілізаційна логіка виникає завдяки таким чином розставленим акцентам). Необхідною умовою даної картини історії є сприйняття цивілізаційної спільноти як основної одиниці культурно-історичної реальності, що створює засадничі структури. При цьому можливі два варіанти розуміння сутності цього першоелемента історичної дійсності згідно з цивілізаційною парадигмою: онтологічне і гносеологічне. Якщо перший варіант інтерпретації орієнтований на опис цивілізації як головного суб'єкта історичного процесу, то другий описує цивілізацію, перш за все, об'єктом історичного дослідження. Фактично онтологічне бачення цивілізації припускає дійсне існування цивілізаційної єдності, тоді як гносеологічне орієнтоване на теоретичне конструювання цивілізаційної спільноти у душі веберівського ідеального типу. Згідно з нашим припущенням, саме з цієї фундаментальної опозиції цивілізаційної методології (культурно-історична даність – інтелігібельне поле дослідження) й виникає різниця в розумінні феноменів культурно-історичної реальності (але при цьому вона залишається в семантичному просторі філософії цивілізації). Саме завдяки усвідомленню існування такої внутрішньої дихотомії у визначенні поняття цивілізації (єдиний дійсний критерій для виділення різних напрямків цивілізаційної методології) стає можливе адекватне розуміння того, чим є і чим повинен бути по своїй ідеї цивілізаційний підхід.

І.О. Бурій, асп., КНУТШ, Київ

ПАРАДИГМАЛЬНЕ ОКРЕСЛЕННЯ ДЕТЕРМІНАНТ ВИНИКНЕННЯ СУЧАСНИХ НАЦІЙ

Нація належить до одного з найскладніших витворів людського співжиття, а тому її природу та сутність збагнути дуже важко. Також це явище зумовлене великим динамізмом. Саме тому, така складність та невизначеність вимагає ще одного звернення до окреслення чинників, які впливають на творення нації.

Більшість існуючих досліджень нації об'єднуються низкою парадигм. Так, за висловом відомого англійського дослідника Ентоні Сміта такими парадигмами є модернізм, примордіалізм, переніалізм та етносимволізм [Сміт Д. *Ентоні. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія.* – К., 2004. – С. 48]. Але нашим завданням не є детальний аналіз вищезазначених парадигм, а виокремлення в них тих основних джерел, що є визначальними щодо виникнення нації.

Так, низка теорій (в межах модерністської та примордіалістської парадигм) розглядають економічні чинники як основу формування націй. Тут робиться висновок, згідно з яким, творення націй пов'язане із виникненням промислового капіталізму, регіональної нерівності та класової боротьби. В основі такого розуміння, безперечно, лежить спадок класичних марксистських інтерпретацій "національного питання". Тому, розгляд як взірцевості національної держави і націоналізму, як ідеологічних рухів, був специфічним продуктом свого часу, зокрема епохи зародження індустріального капіталізму. У свою чергу подальший розвиток капіталізму неминуче залежав від політичного та культурного розвитку "ведучих націй", як їх називав К. Маркс.

Наступний ряд теорій основою творення націй розглядає політичні чинники. Згідно з цією точкою зору нації формуються під впливом владних відносин, які професійно створюються окремою державою, або союзом держав. На думку таких відомих теоретиків, як: Джон Бруйлі, Ентоні Гіденс та Майкл Манн, сучасна держава є не тільки найкращий попередник націй та націоналізму, а її зв'язок з суспільством формує модель реінтегративного націоналізму, який є неминучою супровідною обставиною державного суверенітету і як наслідок творення націй" [Там само. – С. 49]. Процес їх творення не був однобічним. Загальноприйнята схема взаємозв'язку державотворення і націотворення будується на ідеї поступового поширення державного суверенітету з "верхів" на "низи".

Третя група джерел, які пояснюють формування націй на сучасному етапі є найбільш вагомою. Ці джерела пояснюють виникнення націй соціокультурними причинами. Нації по своїй суті є соціально необхідним явищем індустріальної доби, виникаючи у перехідний період "модернізації". Вони є вираженням "високої культури", яку підтримують науковці й масова, обов'язково стандартизована державна система освіти.

Також, ряд представників етносимволізму вважають культуру основоположною у процесі творення націй. Тут основна увага звертається на роль суб'єктивних чинників в межах культури, зокрема, таких як суспільна пам'ять про минуле, духовні цінності, почуття, міфи та символи (які зберігаються в мистецтві, мові, фольклорі, звичаях і законах спільноти) [Касьянов Г. Теорії націй і націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – С. 89].

Підсумовуючи викладене, слід звернути увагу на те, що поняття про критичну масу чинників, які уможливають появу націй взагалі є надзвичайно відносним та абсолютно залежним від конкретно-історичної ситуації. Тому дійти до спільного знаменника у визначенні всієї палітри чинників, що сприяють появі сучасних націй є неможливим. Крім того, їх теоретичне осмислення, дає можливість дійти до висновку, що це процес, а не набір готових фактів. Безперечно, на сучасному рівні знання ми можемо робити і робимо окремі узагальнення, які на сьогодні видаються нам цілком ймовірними та достатніми, проте навряд чи є вони є абсолютною істиною.

М.А. Ващак, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
martusja16@yahoo.co.uk

ИНДИВИДУАЛИЗМ ЯК ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО МЕНТАЛІТЕТУ

Більшість дослідників з питань українського менталітету та ментальності сходяться на тому, що однією з характерних рис психічного складу українців є індивідуалістичне начало. Індивідуалізм як характеристика українського менталітету розглядається як такий, що споріднює українців із західноєвропейцями та відрізняє від росіян. Про відмінність між російським та українським ментальним складом крізь призму індивідуалізму та ставлення до приватної власності говорить, зокрема дослідниця Т. Поплавська в одній із своїх статей. Авторка корелює формування індивідуалізму із розвитком приватної власності та зазначає, що відносини власності формувалися порізному на етнічних територіях України та Росії. В Україні існували значні

незаселені території, куди могли мігрувати селяни для влаштування свого господарства та життя. На таких "вільних землях" утворювалися цілі нові хутори й укладалися відносини власності. Дослідниця зазначає: "Це, на думку дослідників української ментальності, стало причиною розвитку властивого українському національному характеру індивідуалізму, пов'язаного з ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда та його свободи, гострим несприйняттям деспотизму, абсолютної монархової влади" [*Лоплавська Т. Особливості національного менталітету та побудова правової держави в Україні // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 88*].

Відмінність менталітету українців та росіян у більшості досліджень наводиться крізь призму протилежності індивідуалізм – колективізм. Для ментального складу українців характерний індивідуалізм, тоді як в російській душі переважає колективне начало. Таку думку поділяє, зокрема, професор І. Мірчук в одній із своїх праць присвячених становленню українського народу. Автор зазначає: "Російський дух наставлений колективістично в тому розумінні, що йому неважлив особиста свобода, приватна власність, особисті угоди між одиницями та що він схиляється в бік колективних форм господарювання, які виказала нам у минулому питома російська "община" [*Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики // Генеза. – 1994. – № 2. – С. 92*].

Індивідуалізм як вияв прагнення до свободи, відносин власності, гармонійний розвиток особистості, спрямованість на досягнення успіху тощо властивий для менталітету західно-європейця і становить основу його світоглядних принципів. Незважаючи на тенденцію до співставлення українського і європейського типу менталітету, на відміну від російського, схожість у плані індивідуалізму є досить відносною. Дослідник І. Старовойт зазначає, що індивідуалізм західно-європейця спрямований на досягнення певної мети і утвердження особи в суспільстві за допомогою власних зусиль та здібностей у відповідності із загальноприйнятими нормами. Способи досягнення власного успіху і соціально-значимого становища повинно здійснюватися обов'язково прозорими і чесними шляхами. В українському варіанті становлення особи в соціумі відбувається дещо інакше і не завжди розуміє під собою легітимність дій. Причину цього дослідник вбачає у тривалому перебуванні у складі Росії, для етносу якої властиве переважання колективного начала над індивідуалістичним. Тим не менше, індивідуалізм хоча й в дещо відмінному варіанті від європейського, все ж властивий для психічно-ментального складу української нації у більшій мірі, ніж колективізм, що доводять численні дослідження з питань українського менталітету та його характерних рис.

Е.М. Герасимова, доц., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
gninel@mail.ru

ЕКОНОМІКО-ТЕХНОЛОГІЧНА РЕАЛЬНОСТЬ ЛЮДСТВА: ПОШУК ШЛЯХІВ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМИ

Розкриваючи сутність та динаміку процесу глобалізації необхідно розрізняти в ньому дві взаємозалежні складові. Одну сторону світових трансформацій-

них явищ являє собою всезагальна складова, яка представлена єдиними соціальними процесами, що обумовлені економічними та технологічними перетвореннями в сучасному світовому господарстві. Друга складова визначається специфічною духовно-культурною основою національної методології життєтворення певного народу та формує його власну парадигму національно-смыслового поля та економічної культури. Взаємодія зазначених сторін пов'язана з адаптацією економіко-технологічних структур цивілізації до духовно-культурної специфіки існування певного етносу або конкретної спільноти.

Отже, підґрунтям для їх поєднання стає процес динамічного розвитку техніко-економічного базису, який привносить суттєві зміни в світові соціальні відносини. В свою чергу, специфічна складова пов'язана з духовно-культурними засадами, які спираються на звичаї, національні та історичні традиції, релігійні переконання, досвід та знання. Духовно-культурна основа має достатньо консервативний характер та досить складно піддається реформуванню, а тем більше революційним змінам.

У процесі еволюції людства та його діяльності паралельно створювалися та видозмінювалися технічні механізми та технологічні моделі виробництва. Якщо прослідити за законами аналогії перспективи та тенденції розвитку засобів механізації та автоматизації, наприклад, в машинобудуванні як головного технолога всіх галузей виробництва, то сьогодні ми вже стикаємося з підприємствами, де панують безлюдні технології, які складаються з промислових робіт та іншого обладнання, що керується комп'ютером. Головною особливістю таких безлюдних автоматичних технологій є технологічна гнучкість, тобто здатність до їх швидкого перебудування на випуск нової продукції.

Головною технологічною особливістю рівня розвитку даного типу безлюдного виробництва являється та обставина, що технологічний "смысл функціонування" даного підприємства знаходиться поза зоною комплексу його обладнання. Сума або суперсистема всіх окремих складових технологій підприємства розроблена спеціалістами, а закономірності її гнучкого технологічного функціонування запрограмовані та вкладені в пам'ять комп'ютера, який може знаходитися за межами самого підприємства. Крім того, поява нових інформаційних і комунікаційних технологій створила такі умови, що знання починають функціонувати відокремлено як від предметів та засобів виробництва, так і від самої людини-працівника.

Зазначена перспектива утаємничує в собі безмежні ресурсні можливості, в першу чергу – це абсолютне відтворення повного обсягу існуючих знань, коли машинні засоби як такі стають вже не потрібні, а предметом ринкового продажу стають безпосередньо знання. Знання на рівні цифрових та комунікативних технологій не можуть уособлюватися в жодних матеріальних носіях, але така ситуація не означає, що вони є відірваними від соціально-культурної сфери життя людини – це означає тільки те, що змінюється характер відносин між наукою, технікою, економікою, виробництвом, причому їх зв'язок вже не може мати лінійного характеру.

Забезпечують інструментальну підтримку зазначених технологічних процесів концептуальні технології, вони існують в різних формах, серед них найбільш задіяними є ментальні форми, які не представлені у вигляді мови

або тексту та дозволяють зразу у певних теоретичних межах оволодіти складністю та можливістю змін на початку освоєння предметного поля. Далі використовується матеріально-технічне забезпечення технологій і найбільш гнучкими можна вважати математизовано-схематичні та комп'ютеризовані форми концептуальних технологій, вони використовуються у тих випадках коли предметне поле описується великою кількістю понять і ситуацій, тому життєво важливими тут стають точність та трудомісткість. Саме економіко-технологічна складова створює засоби концептуальних технологій: реалізовані у формі інформаційно-машинної бази знань ієрархії теоретико-системних конструктів та їх стандартної інтерпретації; програмно реалізовані операції синтезу родоструктурних експлікацій та їх предметної інтерпретації; сервісні засоби, що забезпечують комфортність та ефективність автоматизованого економічного аналізу та проектування, тому комп'ютеризовані концептуальні технології, але тільки завдяки досвідчених спеціалістів можуть давати достатньо ефективні результати.

Таким чином, з точки зору соціально-філософської проблематики, об'єктивний аналіз глобалізаційних процесів стає можливим лише на засадах взаємного балансу зазначених складових цивілізації. Безперечно, такий підхід повинен мати ситуацію практичного переломлення на теренах існування української спільноти, тому пріоритетним завданням для української суспільства є ситуація не відгородження від всезагальної складової процесу глобалізації, а направлення максимуму потенціальних зусиль на оволодіння новітніми досягненнями в областях техніки, технології, виробництві та фінансах з тим, щоб з технолого-економічних позицій бути на рівних з передовими в цьому відношенні країнами та адаптувати такі досягнення до своєї духовно-культурної специфіки та економічного менталітету, а головне не допустити розпорошення своїх особистих координат життєдіяльності в світі фіктивно-віртуальної концепції "нового світового порядку".

О.Л. Гончаренко, здобувач, ХУПС, Харків
Goncharenko_AI@mail.ru

ВІЙСЬКОВА ОСВІТА: НОВІ ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ

Глобалізація як процес, у відповідності до якого світ стає єдиним, змінює саме сприйняття системи освіти, окреслює новий вектор її розвитку.

Військова освіта як компонента загальнодержавної системи освіти, поки що перебуває на периферії пильної уваги науковців, і цей факт актуалізує її розгляд. Інтеграція військової освіти у світовий та національні освітні процеси передбачає розробку нової її парадигми на підставі світових тенденцій.

Стрімкі темпи розвитку інформації та необхідність відповідності знань офіцера сучасній професії детермінує необхідність його постійного навчання протягом усієї служби. Тривалість освіти зростає аж до безперервності та сприяє створенню нового типу ідентичності, людини нового типу – Homo studiosus – всебічно освіченої, здатної до постійного оновлення знань.

Зміна вектору розвитку військової освіти полягає ще й в сприйнятті її тою цариною, що готує людину не тільки до професійної діяльності, але й до життя. Важливість цієї тези полягає в його значущості не тільки для армії, але й для конкретної особистості та суспільства в цілому.

На відміну від тих часів, коли підготовка військових фахівців велась "до минулої війни", сучасна військова освіта провідних країн світу орієнтується на війни шостого покоління: інформаційні, психологічні, технологічні.

Залучення військовослужбовців до виконання миротворчих та гуманітарних операцій вимагає зміни ролевих обов'язків військових професіоналів та отримання спеціальної освіти, орієнтованої на вивчення питань дипломатії, проведення переговорних процесів, виконання "поліцейських" функцій тощо. Успіх у збройних конфліктах повинен вимірюватися скоріше у категоріях запобігання конфліктів або їх розв'язання, ніж у досягненні традиційної перемоги.

Незважаючи на відданість збройних сил ієрархічності та субординації, її військова освіта не позбавлена прагнення до інтеграції з цивільною освітою, в тому числі і в переході від традиційно домінуючої "парадигми викладання" (teaching paradigm) до нової "парадигми вивчення" (learning paradigm).

Глобалізаційні процеси перекреслюють тезис про традиційну автономність армії від суспільства: навчання у військових навчальних закладах все більш здійснюється в контексті загальної системи освіти; сама військова освіта стає більш відкритою до цивільного демократичного контролю.

Традиційна інформаційно-пізнавальна парадигма, яка ще має певні традиції у сучасній військовій освіті, не спроможна в повному обсязі виконувати свою конструктивну місію – забезпечувати здатність адекватно формулювати і розв'язувати складні професійні завдання. Вона має поступитися гуманістичній парадигмі, яка характеризується відкритістю, гуманізмом, а тому відрізняється від традиційної.

Ідеї гуманізації та гуманітаризації військової освіти зумовлені багатовіковою гуманістичною традицією, яка сформувалася як відповідь на будь-яке насильство над людиною. За умов створення відповідних умов ці ідеї сприятимуть перетворенню гуманістичного потенціалу всіх навчальних дисциплін, що вивчають курсанти та слухачі у духовно-інтелектуальний потенціал Збройних Сил України, розкриттю їх творчого потенціалу. Сучасна гуманістична концепція військової освіти повинна спиратися на досвід армій провідних країн світу з підготовки військових професіоналів з широкою теоретичною та гуманітарною підготовкою, розвиненим почуттям патріотизму та громадянської відповідальності за результати військової діяльності.

Військова освіта повинна вважати за найважливішу мету формування творчої особистості військового професіонала з високим рівнем військово-професійної підготовки та загальної культури, що наділена певним ступенем свободи й здатна нести відповідальність за свої рішення та дії.

Резюме. Підготовка військового професіонала перестає розглядатися як лінійно визначений вектор. Військова освіта впевнено просувається до демократизму, гуманізації та гуманітаризації, набуваючи динамічного характеру. Завдання військової освіти вирішуються в контексті загальнодержавних освітніх програм, з урахуванням світового та національного освітнього досвіду.

СТРАХ ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Страх є одним із тих феноменів буття людини, який не можна оцінити односторонньо та безперечно, позаяк обсяг та зміст страху надзвичайно різноманітний. Свідченням цього є розмаїття методологічних підходів у дослідженні цього феномену. Практично всі філософські школи й напрямки так чи інакше розглядали страх у межах відповідних світоглядних систем. Спробуємо виділити найцінніші й істотні загальнолюдські аспекти розуміння страху в історії становлення філософської думки, що представляють не тільки історичний інтерес, а й залишаються багато в чому актуальними в сучасних трактуваннях природи й значення страху.

Філософія, кидаючи виклик релігії, змістила вектор страху всередину, до хаотичних засад, що приховані в людині. На це вказують такі філософські напрямки, як екзистенціалізм, фрейдистський психоаналіз і енвайронменталізм. З середини ХХ століття новий тип страхів перед самим собою та власними деструктивними можливостями дістає назву енвайронменталізму – стосунків з довкіллям.

Одну з перших спроб раціоналізувати уявлення людини про страхи й типологізувати останній здійснив Епікур. Лукрецій же вважав, що основним засобом подолання страхів виступає розумова діяльність. Істотний внесок у розробку проблеми страху із діалектико-ідеалістичних позицій вніс Платон, який вважав, що душа людини в пошуках істини має справу з думками. Очевидно, можна погодитися з тим, що людина у своїх задоволеннях, бажаннях, страхах дотримується певної думки й прагне її зберегти. Евристична роль думки у цьому контексті полягає в її синтетичній функції – здатності, охопивши все загальним поглядом, зводити до єдиної ідеї розрізнені явища, щоб, визначивши кожне з них, зробити ясним предмет нашого повчання. Сам же страх виступає у цьому випадку лише граничним варіантом розвитку душі й протилежністю героїзму.

Першими, хто намагався надати класифікаційну характеристику феномену страху, були С. К'єркегор і З. Фрейд. Вони у своїх працях розрізняють реальну (об'єктивну) та екзистенційну (іраціональну, нервову) форми страху. Перша форма – це конкретний, страх-боязнь (*Furcht*) у С. К'єркегора, або емпіричний страх чогось предметно визначеного, що існує усередині суцього світу у М. Гайдеггера (його термін *Angst* перекладається і тлумачиться як "тривога / страх / жах"). Датський філософ пов'язує *Angst* з невинністю, яка є відсутністю знання: "слабке розрізнення, встановлене мною самим і моїм іншим, воно ніби підвішене у напівсонному стані, у маренні воно ледь позначене як Ніщо" [*К'єркегор* С. Страх и трепет : Пер. с дат. – М., 1993. – С. 144]. Тобто *Angst* відповідає безпредметному та неосягнутому людському розумінню Ніщо і попереджує людину про його присутність [Там же. – С. 191]. *Angst*, як тотожність Ніщо, постійно вабить, зачаровує людину й від того лишає її свідомості. С. К'єркегор виділяє звичайний страх – переляк, і несвідомий страх – смуток. Перший виникає завдяки конкретним обставинам, яви-

щам або предметам і притаманний як людині, так і тваринам, другий страх виникає у людини лише тоді, коли вона розуміє, що не вічна. Розвиваючи к'єркегорівську ідею страху, М. Гайдеґґер говорить про те, що логічною розгадкою екзистенційного страху є смерть. Логіку осмислення цього виду страху продовжив Жан-Поль Сартр, який пов'язав його з поняттям свободи, остаточно позиціонує у такий спосіб страх всередині особи і особистості. Сартр вважав, що вільна людина спроможна контролювати свій страх. Засновник психоаналізу З. Фройд першу форму страху (*Fear*) визначав як реальний страх, у якого має бути його об'єкт. У сучасній психології реальний страх розглядається як природне і раціональне явище, яке є реакцією суб'єкта на сприйняття зовнішньої небезпеки, передбаченого ушкодження або втрати будь-якої соціально значимої цінності. Ця форма страху іноді вважається психофізіологічним інстинктом самозбереження. Отже, впливовий для філософів та психологів фрейдизм та психоаналіз розрізняли два види страху – перед зовнішньою небезпекою і перед самим собою, ірраціональний. Пізніше, послідовники Фройда, які вивчали зв'язки між культурою суспільства та культурою особистості (Еріх Фром) стверджували, що страх є визначальним при формуванні соціального характеру, а, отже, і соціальної поведінки. За допомогою страху приглушуються ті риси особистості, які наперед відкидає суспільство.

Сучасне суспільство і наука, таким чином, опинились у дуалістичній пастці; з одного боку, страх усвідомлюється як фізіологічний інстинкт і психо-природна реакція, з якою можливо і необхідно боротися за рахунок просвітницької рефлексії, а з іншого боку – феномен страху так вплітався в суспільно-політичне і повсякденне життя людини, що позасвідомо перетворився в щось демонічне, жахаюче, тваринне, що існує реально. Таким чином за рахунок страху утворюється квазіреальність, що повстає перед людиною з неминучою, ірраціональною силою, яку сприймають не як вторинну та керовану, а навпаки, як первинну, доісторичну сутність усього існуючого.

П.М. Грицаєнко, асп., КНУТШ, Київ

СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ГУМАНІТАРНИХ І СОЦІАЛЬНИХ НАУК

В межах європейської культури соціально-гуманітарним наукам завжди приділялося особливе місце: вони повинні були не просто пояснювати й прогнозувати, як природознавство, але й створювати теоретичну основу для вдосконалювання й революційного оновлення суспільства. Тому значення їхньої кризи виходить далеко за межі наукових проблем співтовариства й пов'язане із глибинними трансформаціями культури й суспільної свідомості.

У самому задумі соціально-гуманітарних наук приховується ідея "викриття" – зняття шарів самоочевидності з різних структур знання. Із самого моменту свого формування ці науки починають існувати в режимі обґрунтування власної ідентичності. Якщо в природознавстві це обґрунтування більшою мірою супроводжує періоди потрясінь, наукових революцій, то для соціально – гуманітарних наук ця "трансцендентальна рухливість" (М. Фуко) стає абсолютно необхідною умовою їхнього буття.

Ще одна тенденція подолання кризи пов'язана зі зміною акцентів у такій категоріальній парі, як "соціальне – гуманітарне". У широкому змісті слова всі науки, що вивчають суспільство, культуру, людину як суспільну істоту, називаються соціальними науками. Так, наприклад, у Французькій науковій літературі поняття "соціальні науки" вживають саме в такому широкому змісті, включаючи в них й історію, і навіть філософію. Але існує й інша традиція: в структурі суспільствознавства прийнято відрізнити соціальні науки у вузькому змісті слова (наприклад, економіку, соціологію) від гуманітарних дисциплін (історії, культурології, антропології) [Белов В.А. Образ науки в ее ценностном измерении (философский анализ). – Новосибирск, 1995].

Стосовно гуманітарних наук, звернемо увагу на те, що сучасний енциклопедичний словник дає наступне визначення гуманітарним наукам, а саме, гуманітарні науки – це група академічних дисциплін, об'єднаних прагненням до вивчення таких аспектів людського буття і якісних підходів, які взагалі не припускають єдиної парадигми, що визначає абияку наукову дисципліну. Гуманітарні науки зазвичай відрізняють від соціальних і природних наук і включає в них такі предмети, як класика, мови, література, музика, філософія, виконавські види мистецтва, релігія і образотворчі мистецтва. Інші суміжні дисципліни, що час від часу включаються в гуманітарні науки: археологія, краєзнавство, культурологія і історія, хоча іноді вони частіше розцінюються як соціальні науки [Енциклопедичний словник. – К., 2003].

Тоді як, соціальні науки – це велика група наукових дисциплін, предметом дослідження яких є суспільство – як система в цілому, так і окремі його частини, функції та елементи. А також людина (соціальна особа, особистість) як суб'єкт і об'єкт суспільних зв'язків і відносин. До соціальних наук належать: соціологія, соціальна психологія, паблік рілейшнз, право, політологія, політична економія, демографія та інші [Там само].

Також варто зазначити, що існує декілька підходів щодо критеріїв поділу наук на соціальні й гуманітарні. Російська дослідниця В. Г. Федотова обґрунтовує, що вирішальним критерієм виступає домінуюча дослідницька програма. У цьому випадку "до соціальних наук варто віднести ті, які використовують натуралістичну програму із властивою їй моделлю пояснення, поділом суб'єкт-об'єктних відносин.

Гуманітарними науками будуть називатися ті, які застосовують культуроцентристську дослідницьку програму з характерним для неї усуненням суб'єкт-об'єктного протистояння й використанням розуміючої методології. Той самий об'єкт може стати предметом дослідницького інтересу як гуманітарної наукової дисципліни, так і соціальної – залежно від того, що виявиться на першому плані: змісти, цінності, "суб'єктивність" самого об'єкта або законності суспільного розвитку. Тому межа між соціальним і гуманітарним у сучасному суспільствознавстві є розмитою, слизькою. Як показує практика сучасних наукових досліджень, представники соціально-гуманітарних дисциплін і не прагнуть її зміцнювати: адже "зміст досягнення гуманітарної адекватності полягає в тому, щоб до того самого об'єкта підходити з точки зору двох стратегій, що забезпечують одночасну роботу натуралістичної й культуро-центристської програм. Хотілося б ще додати наступне: на нашу думку,

саме вибір дослідницької стратегії дозволяє зробити або "соціальний", або "гуманітарний" акцент у цьому дуже важко подільному цілому.

Взагалі, соціально-гуманітарні науки вивчають процеси розвитку у філо і онтогенезі. Реальними об'єктами їхнього вивчення є соціальні спільності людей й окремих індивідуумів. Надзвичайна складність цих об'єктів (у структурному, функціональному, причинно-наслідковому аспектах, обумовленість їхнім ситуаційним фактором) визначає неприродний характер цих наук (у термінах І. Канта).

Однак, оскільки вони претендують на статус наукових знань, то зобов'язані будувати свою діяльність на основі принципів науковості, в рамках філософських категорій. Розглянемо соціально-гуманітарні науки з позицій загальноприйнятих основних філософських категорій.

У світі немає нічого існуючого окремо. Реально існує всесвітній ланцюг взаємозв'язків. При цьому, даний ланцюг існує без розривів і має безліч замкнених ділянок. Ці ділянки мають ознаку повторюваності, циклічності.

Соціально-гуманітарні науки тісно пов'язані із природничими, технологічними науками, з математикою й філософією. Вони тісно взаємодіють між собою, а також між їхніми теоріями й практиками.

Отже, соціально-гуманітарні науки поряд з іншими ознаками мають циклічність. І хоча циклічність у цих науках є об'єктивним фактом – ступінь її прояву вивчена явно недостатньо. Висловимо припущення про те, що вибір циклічності за одну з методологічних основ соціально-гуманітарних наук дозволить підсилити їхню теоретичну основу, а стало бути, і вирішити багато завдань проблем соціальної практики сьогодення.

Н.Ю. Громакова, доц., НУДПСУ, Ірпінь
gromakova72@mail.ru

ДОСЛІДЖЕННЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ ШЛЯХТИ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ В ХІХ СТОЛІТТІ: МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Дослідження історії повсякденного буття звичайних людей є загальною предметною сферою нового вітчизняного історіографічного напрямку – історія повсякденності. Його методологічна актуальність визначається необхідністю використання досвіду й доробку зарубіжної та вітчизняної історіографії в галузі людинознавчої тематики. Головним об'єктом дослідження істориків сьогодні повинно стати минуле суспільства в усьому розмаїтті його проявів. Цей об'єкт постає складною, багатовимірною системою, що характеризується нерівномірністю розвитку її структурних елементів, що, в свою чергу, зумовлює широке використання системного підходу.

Слід зазначити, що повсякденність тісно пов'язана з екзистенціальними проблемами людини, оскільки включає і враховує світ її індивідуальних переживань і вчинків, саме через неї відбувається індивідуальна адаптація людини. В умовах повсякденності формуються ціннісні орієнтації та комунікативні пріоритети як окремих людей, так і соціальних груп [Колястрок О.А. Предмет історії повсякденності: історіографічний огляд його становлення у

зарубіжній та вітчизняній історичній науці // Український історичний журнал. – 2007. – № 1. – С. 175].

Однією з актуальних проблем історії повсякденності у вітчизняній історіографії сьогодні є дослідження культури і побуту правобережної шляхти впродовж першої половини XIX ст. В цей період відбувається зміна не лише соціально-правового і політичного статусу шляхти Правобережної України, але й суттєва трансформація її культури повсякденного буття, самоусвідомлення в цілому. Сутність цих змін, особливості побуту та свідомості місцевої еліти у першій половині XIX ст. складають предметну сферу дослідження культури повсякденності правобережної шляхти.

Методологічні принципи дослідження культури повсякденності шляхетського середовища першої половини XIX ст. зумовлюють необхідність дефініції основних її складових. Під *культурою повсякденності ми розуміємо всі прояви функціонування людської свідомості в системі закріплених, типових для шляхетського середовища форм життєдіяльності, що відображені в особливостях їх спілкування, поведінки і складу мислення в усіх сферах життя, в системі ціннісних орієнтацій шляхти*. Разом з тим, вивчення культури повсякденної практики, що реалізовувала основні принципи шляхетської ідеології, актуалізує проблему з'ясування сутності та змісту понять "правобережна шляхта", "шляхетська еліта" тощо. Це, в свою чергу, зумовлює необхідність застосування системного та структуралістського підходів до вивчення такої багатовимірної системи, якою залишалось польське шляхетське середовище впродовж першої половини XIX ст. Слід звернути увагу на з'ясування регіональної специфіки побуту шляхти Правобережної України.

Оскільки повсякденність створюється щоденною практикою кожного окремого індивіда, вивчення всього розмаїття її проявів і складатиме предметну сферу дослідження культури повсякденності правобережної шляхти в XIX ст. Предметом майбутнього дослідження можуть виступати такі структурні елементи, як шляхи здійснення кар'єри, система виховання та отримання освіти, сімейно-шлюбні стосунки тощо.

Об'єктом дослідження культури шляхетської повсякденності виступає співвідношення соціокультурного фону та соціального статусу шляхти в історичній ретроспективі. З'ясування сутності та специфіки цього співвідношення, визначення напрямів трансформації його складових впродовж першої половини XIX ст. через вивчення повсякденної практики та проявів свідомості як окремих представників правобережної шляхти, так і цілих соціальних груп, становитиме комплекс основних завдань майбутнього наукового дослідження з даної проблематики. Такий підхід дозволяє стверджувати про інтегративний характер майбутнього дослідження та актуальність стосовно сучасної вітчизняної історіографічної ситуації.

Методологічну основу майбутнього дослідження проблем шляхетської повсякденної практики та групової свідомості, на наш погляд, повинно становити поєднання традиційних методів і підходів з новітніми, що зумовлюється складністю об'єкта дослідження й широтою його предметної сфери. Застосування системного та структурно-функціонального методів дозволить не лише дослідити культуру повсякденності як цілісну, багатоваріантну систему, але й визначити основні структурні елементи культури повсякденності

шляхти, встановити взаємозв'язки і співвідношення між ними тощо. Використання новітніх підходів до вивчення минулого сприятиме усвідомленню того, що повсякденне життя окремих соціальних груп або навіть людей виступало самостійним і необхідним чинником історичного поступу.

І хоча предметна сфера культури повсякденності є надзвичайно широкою і має інтегративний характер, разом з тим, наукова розробка проблематики повсякденного буття шляхетського середовища як складової регіонального соціуму ХІХ ст., на нашу думку, сприятиме комплексній реконструкції вітчизняного історичного процесу.

М.А. Дедюлина, доц., ТИ ЮФУ, Таганрог, Россия
ded@intech.ru

АДХОКРАТИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Человечество сегодня стоит на пороге грандиозных социальных перемен, технических нововведений. Мощными катализаторами прогресса стали микроэлектроника, вычислительная техника и приборостроение, индустрия информатики. Поэтому технология стала важнейшим фактором общественной динамики. В современном социуме главным гарантом получения власти становится информация. Вместе с появлением в теории менеджмента "школы человеческих отношений" в середине ХХ века, которая настаивает на необходимости учёта неформальных контактов людей с целью создания новых стимулов к эффективной работе в организации, начинают появляться теории, изучающие не только бюрократические организации, но и небюрократические, т.е. адаптивные структуры.

Сегодня, практически все компьютерные индустрии в мире, как правило, состоят как из бюрократических структур, так и из адаптивных структур. Примерами этих организаций в современном социуме являются: **матричные организации**, когда один коллектив одновременно исполняет ряд проектов и потому подчиняется одновременно нескольким руководителям проектов, а также управляющему компании; **адхократические** организации, сводящие формальности до минимума и функционирующие как единая команда, которая решает напряжённые задачи и делит риски и награды между всеми участниками. По существу рождается **адхократия**, где принципиально иным становится кратическое поведение человека, требующее отбрасывания иерархической структуры власти. По мнению Ф. Петрока для адхократии характерна склонность сотрудников к экспериментам, инновациям, предпринимательству. "Структурирование организаций" Г. Минцберг даже ставит знак равенства между адхократической и инновационной организацией.

В плане изучения адхократии, важно также осмысление роевого знания. "Роевое знание" – это термин, которым обычно описывается междисциплинарная область исследований, сочетающая биологическое изучение "социальных насекомых" с компьютерной наукой (особенно программно-реализованными алгоритмами и мультиагентными системами). Точно так же, как группа насекомых, которые сами по себе "глухи" друг к другу, способны самоорганизовываться для добывания пищи или строительства гнезда, так и

простые программы или роботы способны самоорганизовываться в группы и выполнять сложные задачи. Такой подход к локальным действиям и глобальным паттернам, как утверждается, обнаруживает "знание" или целенаправленное поведение на глобальном уровне.

В современном социуме адхократические организации проявляются в двух технологиях: смартфон и флешмоб. Флешмоб – сетевая технология, дающая любому количеству людей договориться друг с другом, для того чтобы синхронно осуществлять какое-либо определенное, заранее согласованное действие, т.е. эта технология собирания толпы. Смартмоб – это роевая модель такого собирания. Основная цель этой технологии собирание людей для какого-либо социально-художественного, а иногда и кратического действия. Обычно, адхократическая структура, которая использует модули и является разовой, хорошо срабатывает для увеличения гибкости. Например, к весне 2000 года миллионы людей, участвующих в проекте SETI@home, предоставили процессоры своих ПК для "перемалывания" радиоастрономических данных. Делали они это добровольно, полагая, что поиск жизни в космосе – это будущее человечества. Люди не просто участвовали в р2р – они веровали в р2р. Компьютер и программное обеспечение породили роевую технологию, но сила ее в том, что она опирается на альтруистическое сотрудничество большого числа ее членов. Сегодня облик современного мира, в котором мы живем, уже зависит от инноваций компьютерных технологий. По мере выхода технологий, составляющих основу умных толп, из стен лабораторий и запуска в производства становятся заметны первые признаки их поведения во власти и политике. Например, события 2001 года в Маниле и Сиэтле. Минувя СМИ, пользователи мобильных телефонов сами становятся вещателями, получая и передавая новости и сплетни. Поэтому стоило обладателям сотовых телефонов услышать призыв собираться на бульваре Эпифанио-де-лос-Сантос города Манила, как они стали рассылать полученное ими сообщение дальше, словно повинуюсь приказу. Мобильные телефоны тогда не только помогали преодолевать скученность, вызванную неумением государства наладить повседневную жизнь. В них также видели средство создания массового движения, устремленного к общей цели. Люди посредством предоставления себя другим дают им информацию, и им хочется, чтобы она вызвала у окружающих доверие. Однако Гофман замечает, что они также невольно выдают иную информацию, так что наряду с их продуманным формированием собственного имиджа происходит утечка правдивой, но не управляемой ими информации.

В.С. Дзівідзінський, асп., НАУ, Київ
Vladusic@ukr.net

СУЧАСНІ СТРАТЕГІЇ ВИЗНАЧЕННЯ ПРЕДМЕТУ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Філософське осмислення права – завдання особливої наукової і навчальної дисципліни – філософії права, що має свій власний предмет дослідження і категоріальний апарат. Філософія права – це давня наука, яка має багату історію: вона вже була представлена у творах Платона й Арістотеля,

отримала самостійний статус в Західній Європі в XVII–XVIII ст. і продовжує функціонувати в системі гуманітарного знання й сьогодні. В Україні, після втрати за радянських часів філософсько-правових стратегій досліджень, спостерігається значне підвищення інтересу до філософії права, як з боку філософів, так і з боку юристів. Можна говорити навіть про певний філософсько-правовий "бум".

Однак підходи різних дослідників до розуміння предмета і методів філософії права, специфіки філософсько-правової рефлексії, місця філософії права в системі наук, визначення її основних питань і функцій, тощо далеко не одноманітні.

Головним завданням більшості сучасних досліджень є пошук відповідей на ці проблемні питання.

Таке різноманіття підходів до предмета філософії права цілком закономірно, адже його визначення припускає варіативність ставлення дослідників як до філософії, так і до права. Можна припустити, що підходів до предмета філософії права стільки, скільки існує філософських систем, а виявлення предмета філософії права неможливо без чіткого визначення позиції дослідника до самого феномена права, тобто того, що, власне, і має бути досліджено.

Обґрунтування необхідності обґрунтування предмету філософії права проявляється таким чином, що хоч філософсько-правові дослідження мають давню і багату історію, а філософія права має незаперечні заслуги в розвитку юриспруденції, необхідність її існування як самостійної сфери теоретичного знання не для всіх дослідників є очевидним фактом. Трапляються різні спроби заперечити правомірність філософського підходу до права. Як правило, вони обґрунтовуються або неможливістю застосування даного підходу до розв'язання питань практичної юриспруденції, або його безмежністю, а звідси неможливістю реалізації в повному обсязі. Така позиція, що ґрунтується на вузькопрофесійній "юридизації" феномена права, яка штучно ізолює його від гуманітарних наук, характерна, насамперед, для юридичної догматики, представленої нині різними варіаціями юридичного позитивізму і легізму (від лат. *lex* – закон).

Існує кілька обґрунтувань необхідності існування філософії права. Два серед них заслуговують найбільшої уваги: історичний та актуальний. Історичне обґрунтування необхідності існування філософії права здійснюється на тому неспростовному факті, що ці проблеми завжди хвилювали людство протягом всього його існування.

У свою чергу актуальне обґрунтування філософії права базується на виявленні такого аспекту, такої сторони права, пізнання якої можливо тільки за допомогою філософського підходу.

Який же аспект права, його сутнісна особливість з необхідністю припускає філософсько-правовий підхід? Очевидно, це обумовлено езотеричністю самого феномена права.

Право, безсумнівно, є одним з найбільш важкодоступних об'єктів пізнання і не прагне відкривати досліднику свої таємниці. Безумовний прогрес юриспруденції останніми десятиліттями в усьому світі, десятки написаних монографій і захищених дисертацій із проблем права, підвищення престижності

юридичної освіти і правової культури населення в цілому – все це не знижує актуальності поставленої проблеми. Навпаки, на місці розв'язаної дослідником правової проблеми виникають нові, а досягнута ним вершина у правовій науці відкриває нові, невідомі обрії у вигляді незліченних питань, проблем, загадок і таємниць. Таким чином, сфера дослідження філософії права лежить на перетині цих таємниць, загадок, і її завдання полягає у їх розкритті.

Що ж розуміється у філософії права під позитивним і природним правом?

Під позитивним правом мається на увазі чинна система правових норм, відносин і судових рішень, під природним правом, як правило, – ідеальні першооснови права. Поняття "природне право" виражає глибинну сутність права, а його "ідеальність" виявляється в тому, що воно, по-перше, існує у свідомості (правосвідомості) як його установка (хоч і виявляється у формах поведінки), а по-друге, є ідеалом, тобто очищеного від випадковості формою належного у відносинах між людьми.

Звідси можна зробити висновок, що право як сфера людської діяльності тісно пов'язано з філософією. Такі фундаментальні проблеми права, як справедливість, свобода і рівність, провина і відповідальність та інші, є водночас найважливішими філософськими проблемами, а вирішення їх заглиблюється своїми коренями в розв'язання основних філософських питань про сутність людини і сенс її життя, в онтологічну структуру світу та способи його пізнання. Право, таким чином, за своїм духом "філософічно", воно виражає "філософію на практиці", що відповідно припускає і "філософію в теорії", роль якої і виконує філософія права.

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

ВЛАСТИВОСТІ ОСОБИСТОСТІ КЕРІВНИКА ТРУДОВОГО КОЛЕКТИВУ

В загальному вигляді формування особистості відбувається через прояв і розвиток природного начала в людині як індивіда в умовах соціального буття. Таким чином, йдеться про підпорядкування, прилаштування природного начала людини до умов соціального його оточення.

Складність цього процесу буде більше зрозуміла, якщо навести думку Ф.Достоевського: "Людина, яка говорить одне, думає друге, робить третє, виступає як безособистість" [Людина і світ : Підручник / Л.В. Губерський, А.О. Приятельчук, В.П. Андрущенко та ін.; За ред.: Л.В. Губерського, А.О. Приятельчука. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – С. 20].

Пропонується визначення дії факторів впливу в будь-якій сфері існування людини в умовах соціуму, а саме: введення узагальнюючого поняття вищого порядку – існування дії і відповідної їй протидії.

Так, наприклад, можна розглядати як "дію" особисті властивості індивіда – члена трудового колективу і як "протидію" – вимоги, установки, традиції цього трудового колективу. При цьому ми не встановлюємо переваги, важливості тієї чи іншої сторони, а сприймаємо їх існування як реальність, необхідність. Виходячи з поняття "дії-протидії," повної узгодженості цих частин

годі й чекати, тому будь-які пропозиції по вдосконаленню їх взаємовідносин – теж процес безкінечний, розрахований, якщо можна так висловитися, на весь період існування людини.

Важливу роль у діяльності трудового колективу відіграє його керівник. Від його успішної роботи набагато залежить успішність роботи всього колективу, тому особливо важливі індивідуальні якості його як людини.

Одним із факторів формування творчої особистості керівника є мораль – як система цінностей відносно добра і зла.

Таке ж значення має етика, по-перше, як вчення про мораль як однієї з форм суспільної свідомості, її суті, закони її історичного розвитку і ролі в суспільному житті, і, по-друге, як система норм моральної поведінки людини, якого-небудь класу, суспільної чи професійної групи.

Тут ми знову стикаємося з поняттям "дії-протидії": керівник – трудовий колектив; керівник – система цінностей відносно добра і зла; добро – зло і т.д.

Колективні уявлення (право, мораль, звички і т.д.) "нав'язуються людині та її свідомості соціальним середовищем" [Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія : Курс лекцій. – К.: ГЕНЕЗА, 1996. – С. 81].

Все вищезгадане – спроба звернути увагу на можливість перегляду сталих поглядів і підходів у філософії з огляду загальнолюдських потреб до перетворень.

**Л.К. Ермолаєва, доц.,
Ивановский филиал ГОУ ВПО "РГТЭУ", Иваново, Россия
ErmolaevaLK@mail.ru**

ОНТОЛОГИЯ САМООРГАНИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА. СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Современное исследование феномена самоорганизации человека предполагает использование методологии синергетики, приемлемой для гуманитарного и естественнонаучного анализа. Категория "самоорганизация" используется в контексте парадигмы "постнеклассической науки" и "синергетики" и означает потребность системы в достижении максимальной эффективности в использовании энергии среды обитания для самосохранения и расширенного воспроизводства. Универсальность законов материально-энергетических взаимозависимостей была доказана В. И. Вернадским. Исследователь выдвинул тезис о трансформации биогеохимической энергии в новую форму энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией. Онтология самоорганизации живого по Вернадскому обусловлена тем, что геохимическая биогенная энергия в биосфере стремится к максимальному проявлению. В эволюции видов выживают те организмы, которые своей жизнью увеличивают биогенную геохимическую энергию. В этой энергетической онтологии сущность человека следует рассматривать в контексте взаимодействия материально-энергетических структур и перехода от адаптации к созданию условий для своего развития. Следовательно, эволюционная самоорганизация человека

должна рассматриваться через его способность к концентрации энергии для своего воспроизводства в системе биосферных взаимодействий.

В основе этой способности лежат биогенетические или врожденные антропологические программы самоорганизации человека на индивидуальном и популяционном уровнях. Индивидуальная программа, как совокупность инстинктов, предписывает индивиду необходимость: а) сохранения жизни; б) продолжения рода; в) самоутверждения, самореализации своей индивидуальности. Групповая программа предписывает членам сообщества: а) необходимость деления группы на управляемых и управляющих; б) управляющие должны стимулировать созидательную активность и подавлять деструктивную; в) управляемые, как правило, поддерживают управляющих, способствующих развитию общества, повышению их уровня и качества жизни. Эти программы ориентирует человека и сообщества на рациональное использование энергии среды обитания и интеллекта. Извлечение этой энергии определяется антропологической потребностью в росте уровня и качества жизни, достигнутым уровнем самоорганизации, создающим новые возможности использования энергопотенциала социального взаимодействия.

Онтология неэнтропийной самоорганизации человека разворачивается в последовательности этапов. Первым является этап "человека природного" находящегося в зависимости от стихии природы и социально-политических факторов. Вторым является этап "человека экономического". Этот тип ориентирован на максимизацию выгоды, понимаемой им как приращение лично контролируемых материально-финансовых ценностей. В этом процессе он обретает подъем духа, самоуважение и веру в свои силы – признание рациональности, полезности и эффективности своих действий. "Человек экономический" является субъектом рационально организованной деятельности, критерием которой становится рост прибыли.

Конфликт двух типов самоорганизации порождает угрозу социального хаоса, ограничителем которого становятся антропологические установки "человека экономического". В их числе мы можем отметить мотивацию максимально использовать возможности природы и производства для реализации своего частного интереса. В его основе "человек экономический" закладывает определенное соотношение меры труда и потребления, которое оформляется в концепции естественных и гражданских прав человека, идеях социальной справедливости. Следует учитывать, что индустриальное и информационное производство ломает тенденции самозащиты, являясь школой апробации кооперативного взаимодействия человека в локальных и глобальных масштабах.

Исторический опыт человечества показывает, что противоречие "человека природного", живущего в системе "свой – чужой", и "человека экономического", ориентированного на получение прибыли в расширяющемся экономическом пространстве снимается выходом самоорганизации на уровень "человека разумного", способного делать осознанный и ответственный выбор субъекта власти, а также контролировать его деятельность посредством демократических механизмов выборов.

ПРОБЛЕМА ІНДИВІДА В ТЕОРІЯХ МОДЕРНІЗАЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВ: ПОЗИЦІЯ ЕРІХА ФРОММА

"Ми не помічаємо, що стали жертвами влади нового ґатунку. Ми перетворились в роботів, але живемо під впливом ілюзій нібито ми самостійні індивіди. Індивід живе у світі, в якому втратив всі дійсні зв'язки, в якому все інструменталізовано, і сам індивід постав вже як частина машини, яка створена його власними руками. Він точно знає, яких відчуттів і бажань від нього очікують, і тому думає, відчуває і бажає відповідно з цими очікуваннями, втрачаючи при цьому своє "я" [Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1989. – С. 272]. Своєрідний вирок сучасному суспільству, який дає Еріх Фромм у своїй роботі "Втеча від свободи" висловлений у контексті загальної критичної теорії сучасного суспільства або теорії модернізаційних суспільств. Сама теорія виникає як реакція на жорстку раціоналізацію політичної та економічної систем, запрограмованість та передбачуваність у соціумі. Капіталістична модернізація нівелювала індивідуальне начало в суспільно-творчих процесах та дегуманізувала духовну сферу. Незважаючи на над-раціональність та над-логічність соціальної системи, соціум зазнав своїх найабсурдніших та найпотворніших форм саме у ХХ ст. Соціальна дійсність сучасного суспільства породила індивіда, який активний ззовні, але пасивний внутрішньо, і тому функціонує як автомат.

Норми, цінності і правила запрограмовують як зовнішню поведінку, так і внутрішній світ окремого індивіда. За таких умов поняття соціалізації має бути переглянуте. Адже розповсюджене бачення поступової "акліматизації" індивіда у суспільстві постає у ХХ ст. як певне програмування без жодних альтернатив, хіба що залишається можливість "крику відчаю". Фромм прирівнює раціоналізацію сучасності до ідеологізації, яка впевнює людину у правильності тих чи інших дій. Ситуація підкорює людину, і в процесі соціалізації, протягом життя, відбувається деперсоналізація та перетворення стосунків між людьми на стосунки між речами. Такий стан у суспільстві поглиблює відчуження. Парадоксальне становище індивіда на етапі становлення суспільства Фромм визначає як певну пастку, в яку він сам себе і заганяє. Індивід, будучи на шляху звільнення від сил природи, в момент свого тріумфу потрапив під владний вплив речей і організацій, які сам створив.

Сутність індивіда полягає в протиріччі. Індивід є вільним, але його свобода обмежена сутнісним вибором між "життям та смертю". Таку дихотомію як "життя-смерть" Фромм розуміє дещо ширше – тут також можна співставити два фроммівські принципи – принцип "бути" і принцип "мати". Принцип "мати" змотивований виключно біологічними факторами, а буттєвий принцип – це мотив пожертвування собою. Тож за Фроммом завдання індивіда – це прагнення до самоконтролю та удосконалення, що буде посилювати позиції у бік життя. Прокляття індивіда або "нешаслива доля індивіда" – це є наслідок незробленого ним вибору. Така невіршеність призводить індивіда до

стану зацикленості і він стає "ні живим, ні мертвим". Ціль індивіда – це досягнути стану повної свободи і позбавитись ілюзій.

Сучасний індивід перетворює себе на річ і хворіє на ідолопоклонство, оскільки його пристрасть до чогось – це його ідол. За Фроммом, проблема індивіда полягає в тому, що він загруз у соціальних зв'язках, які змушують людину думати і діяти так, як вони мають думати чи робити, а також у жорсткому контролі суспільством, що допустити до рівня свідомого і що залишити на рівні несвідомого. Але свідоме і несвідоме є нероздільними і Фромм наголошує на тому, що запорукою психічно здорової та соціально адекватної людини – є правильність функціонування взаємодії свідомого і несвідомого.

Застереження Фромма щодо становища індивіда в модернізаційному суспільстві – це втрата свободи та відповідальності, оскільки інформаційне суспільство діє відносно "чорно-білих" стереотипів мислення. Людина постає як раб ядерної зброї та політичних інститутів, які ж сама і створила.

Панацеєю Фромма є досягнення стану оволодіння суспільством, стану підкорення економічних систем цілям людського щастя та стану активної участі в соціальному процесі, що дозволить подолати сучасний відчай: самотність та відчуття безсилля. Лише боротьба демократії з нігілізмом може вдихнути в людей найсильнішу віру – віру в життя, правду та свободу. Істинне "я" – це індивід, що усвідомлює себе в собі, не зводячи себе до абстрактного загального, є вірним людству, а не кровним зв'язкам і позиціонує себе як "громадянин світу".

О.М. Зелінський, студ., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ МОДЕЛЮВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ПРОЦЕСІВ

Істотна роль у процесі духовно-практичного освоєння світу належить методу моделювання – теоретико-пізнавальній процедурі, здійснюваній на основі абстрактно-логічного мислення, незалежно від того, про яку форму пізнання йдеться, а також способів побудови тих чи інших моделей. В процес моделювання включають, по-перше, суб'єкта; по-друге, об'єкт дослідження; по-третє, модель, що є посередником між суб'єктом і об'єктом пізнання. Під моделлю в даному випадку мається на увазі ідеальна чи матеріальна система, у якій тим чи іншим способом відтворюється об'єкт дослідження. При цьому модель заміщує об'єкт в такому вигляді, що її вивчення надає нову інформацію про цей об'єкт.

Особливістю моделей у суспільних науках, що відрізняє їх від моделей, застосовуваних у природознавстві, є те, що вони відображають явища, безпосередньо зв'язані з діяльністю людини чи окремих соціальних груп.

Є два підходи до побудови моделей суспільно-економічних процесів: локальний і глобальний. У локальному випадку розглядаються вчинки і дії окремих індивідів (особистостей) чи груп і на основі їхньої локальної взаємодії аналізується розвиток суспільства: описуються об'єкти дослідження, визначаються їх можливі стани, перераховуються фактори внутрішнього і зовнішнього впливу, уточнюються правила, за якими об'єкти моделювання (по-

треби і інтереси населення, їх світоглядні орієнтації, вектори розвитку ринкової економіки, внутрішня політика, міжнародні відносини тощо) розвиваються і взаємодіють один з одним та зовнішнім середовищем.

Процес моделювання соціальних і економічних процесів передбачає наступні етапи:

- ✓ ознайомлення із теорією, на основі якої будується модель;
- ✓ визначення основних елементів структури об'єкта, взаємозв'язків та інших факторів;
- ✓ розробка математичної моделі (вибір математичного апарата, формалізація структури, взаємозв'язків і елементів);
- ✓ побудова комп'ютерної реалізації математичної моделі (вибір методу комп'ютерного моделювання й алгоритму моделювання). Практичне вивчення готової комп'ютерної моделі.

При глобальному підході розглядається соціум як єдність окремих його елементів (етнос, держава, рівень розвитку її економіки, культури, науки, цивілізація в цілому), досліджуються їх загальні характеристики. Глобальне моделювання як науковий напрямок сформувався в результаті побудови моделей і досліджень з допомогою яких розробляються різні сценарії світового розвитку. Зокрема це сукупність математичних, соціально-економічних та інших методів на базі інформаційних технологій, застосованих до досліджень глобалізації економічних процесів. Глобальне моделювання пов'язане зі спробами вирішити такі проблеми, які виникають на рівні інтеграційних процесів. Було створено більш 20 глобальних моделей, що пропонували різні варіанти вирішення проблем світового розвитку. Ці варіанти постали у формах комп'ютерного моделювання розвитку людства (з урахуванням регіональних аспектів).

Об'єкт глобального моделювання є специфічним явищем. Він включає багатогранну діяльність людини, здатну активно впливати на функціонування всієї економічної системи. Тому важливого значення набувають питання, пов'язані з управлінням глобальними системами, а також з методологією дослідження соціально-економічних систем за допомогою математичних моделей. Ці питання значною мірою визначають як вибір методу моделювання, так і побудову структури моделі, сферу її використання та можливі результати.

У дослідженнях глобальних соціально економічних процесів використовуються імітаційні та оптимізаційні моделі. Перші описуються замкнутою системою рівнянь, тобто усі функціональні зв'язки, значення параметрів і екзогенних величин задані заздалегідь. Дослідження тенденцій економічного розвитку за допомогою імітаційної моделі полягає у визначенні впливу вибору різних припущень про функціональні зв'язки і чисельних значень параметрів та керуючих впливів на поведінку системи.

До найбільш відомих глобальних моделей відносяться такі, які були створені Форрестером, Медоузом, Месаровичем та інш. Вони постають як система нелінійних диференціальних рівнянь. При цьому в модель включається заздалегідь обраний незмінний механізм керування, що фактично є способом прийняття рішень. Такий підхід допомагає глибше зрозуміти динаміку досліджуваних соціальних і економічних процесів, виявити можливі тенденції розвитку.

ЗАГАЛЬНОКУЛЬТУРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ РОЗВИТКУ УЯВЛЕНЬ ПРО ЧАС

Кожна історична епоха у розвитку мислення має певні загальні підходи до визначення статусу часу. Незважаючи на відмінність між чисельними концепціями, відповідне уявлення про час конститує базис будь-якої світоглядної системи. Саме тому виявлення специфіки розуміння даної категорії стає універсальним засобом дослідження культури в її соціально-історичній динаміці.

Проблема становлення категорії часу розглянута, зокрема, у монографіях А.Я. Гуревича, А.М. Лоя і В.І. Шинкарука, де досліджені соціально-історичні, онтологічні і гносеологічні аспекти аналізованої категорії і описані етапи її розвитку від античності до сучасності.

Логико-онтологічні дослідження проблеми часу проводилися вже в епоху античності, коли визначилися дві концепції онтологічного осмислення часу – субстанціальна (Демокрит, Левкіпп і піфагорейська школа) і реляційна (основоположник – Арістотель). У подальшому в межах реляційної концепції розвивалася (Плотін, Августин) значуща для розуміння специфіки соціального часу аристотелевська ідея залежності часу від життя душі.

Протягом історії субстанціальна і реляційна концепції по чергово переважали. У Новий час, наприклад, спочатку домінували субстанціальні погляди на час, які відстоювалися прибічниками емпіризму і сенсуалізму (Т. Гоббс, Дж. Локк та ін.). Проте, уже наприкінці XVII – на початку XVIII ст.ст. закріпилися суб'єктивістські ідеї часу, пов'язані з появою концепції Дж. Берклі і Д. Юма.

У XVII столітті виникла полеміка І. Ньютона і Г. Лейбніца щодо онтологічного статусу часу. У концепції першого час розглядався як певний абсолютизм, який ні від чого не залежить, тоді як за тлумаченням другого він становив порядок явищ і станів тіл, які змінюють один одного, тобто релятивується.

В епоху німецької класичної філософії у вченні І. Канта категорія часу починає сприйматися як "чиста", "переддосвідна" форма відношення пізнання до предметів, де пізнання безпосередньо відноситься до них у якості споглядання.

В історії уявлень про час вирізняється ще одна пара доповнювальних одна щодо іншої позицій, в яких по-різному тлумачиться відношення понять часу і буття – це динамічна і статична концепції. Ці моделі склалися вже в античній філософії, потім інтенсивно обговорювалися філософами Середньовіччя і Нового часу. Після впровадження І. Ньютоном основних понять класичної механіки, зокрема поняття абсолютного часу, динамічна парадигма стала розглядатися як єдино можлива наукова концепція часу.

На початку XX століття завдяки роботам англійського філософа Дж.Е. Мак-Таггарта знову виникла зацікавленість до статичної концепції часу. Як результат – у науково-дослідному середовищі окреслились дві парадигми: статичне (А. Айєр, Р. Брейтвейн, А. Грюнбаум, Д. Смарт та ін.), і динамічне тлумачення часу (Ч. Брод, Д. Пірс, А. Прайор, У. Селларс, Л. Стебінг та ін.).

Також на початку ХХ століття починається етап становлення соціології часу у працях Е. Дюркгейма, М. Моса, П. Сорокіна, Р. Мертона, в який соціальний час трактується як сфера зв'язків між агентами, елементами соціальної взаємодії. М. Хальбвак вперше вводить наукове обґрунтування поняття "колективної пам'яті" та її співвідношення з історичною пам'яттю. Г. Гурвіч на основі аналізу глибинних рівнів соціальної реальності запропонував типологію соціального часу. Нові аспекти соціального часу представлені в теоріях К. Ребане, Ф. Броделя, П. Бурдьє.

У творах німецьких екзистенціалістів М. Гайдеггера, М. Бубера, К. Ясперса, а дещо пізніше у французьких філософів А. Камю і Ж.-П. Сартра з'являється поняття "екзистенціальний час". Саме екзистенціалісти вперше сконцентрували свою увагу на темпоральній суб'єктивності, аналізі і осмислення якої проводилися ними через кореляцію іманентного часу з часом Іншого і трансценденцією. Гносеологічна лінія дослідження часу представлена у цей період працями Е. Гуссерля і А. Бергсона.

У другій половині ХХ століття у працях французького філософа Е. Левінаса проводилося вивчення суб'єктивного часу через категорію Іншого. Проблема діалогу Я-Інший і взаємовідношення суб'єктивної буттєвої структури з об'єктивним буттям набула подальшого розвитку також у працях М.М. Бахтіна, Ю.М. Лотмана, П. Рікера.

Вивченню нових ознак соціального часу присвячена монографія М. Кастельса, де аналізується явище суспільної аритмії і процес розмиття життєвого циклу у сучасному "мережевому суспільстві", а також розглядається феномен "віртуального часу". Темпоральну проблематику в історії продовжує опрацьовувати Ф.М. Блюхер та Р. Козеллек. Проблема часу також констатується у контексті синергетики (М. Маркус, У. Матурана, Б. Мізра, Г. Ніколіс, І. Пригожин, І. Стенгерс, Б. Хесс).

Дана багатоманітність уявлень про час не просто вражає своєю масштабістю. Кожна з даних систем репрезентує різні загальнокультурні детермінанти розуміння проблеми часу.

К.В. Кабачевская, ассист., ТНУ им. В.И. Вернадского, Симферополь
kvkristina@mail.ru

ЗНАЧЕНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ МЕХАНИЗМА "РАСКАЧКИ" В СОЦИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ

С конца 80-х годов ХХ века появились новые методы исследования социальной реальности через призму доминирования процессов асимметрии в психической деятельности людей. Проявление двух полярных типов творческого процесса в виде левополушарных и правополушарных процессов сознания, наблюдалось в различные времена в разных искусствах и литературе и привело к обнаружению волновых процессов развития. В работах Г.А. Голицына, В.М. Петрова и О.Н. Даниловой сделано большее – ими открыт механизм развития различных явлений социальной жизни в волновом пространстве. С.Ю. Маслов рассматривает волнообразное движение обще-

ственного развития как отражение логических и психологических механизмов организации процесса познания и освоения действительности. Основной проблематикой его исследования является моделирование мышления и построение систем искусственного интеллекта, а, следовательно, и работы по функциональной асимметрии человеческого мозга и историко-культурных систем. С.Ю. Маслов выявляет некий социо-психологический и историко-культурный феномен, выводя жесткую корреляцию между состоянием общества и доминирующим в данный момент художественным стилем. Маслов С.Ю. один из немногих исследователей, который вышел за рамки чисто циклической или спиралевидной моделей развития, он представляет развитие человеческого мозга в виде волны, которая может косвенно проявляться в результате деятельности людей в творчестве. Подобное противоречие "аналитического – синтетического" продолжают исследовать Голицын Г.А., Петров В.М., Данилова О.Н. и др. Асимметрия механизмов освоения действительности может оказывать воздействие не только на процессы познания в человеческом мозге, но и оказывать воздействие на процесс исторического развития через посредство познающей личности и через системные свойства общества. Описанная выше асимметрия процессов человеческого мозга, проявляется также в мировоззренческой и эмоциональной целостности двух типов сознания, способна формировать вкусы и предпочтения в самых различных сферах в истории культуры и социума. В период доминирования, например, "аналитического" типа сознания в обществе лидируют те его члены, которым присущ аналитический стиль мышления, а носители противоположного – синтетического стиля остаются в это время как бы "в тени" и наоборот. Такое доминирование, по мнению авторов, будет протекать не менее жизни одного поколения, т.е., примерно 20-25 лет. Полный период доминирования и Л-типа и П-типа будет составлять около 40-50 лет. Таким образом, исследователи Маслов С.Ю., Голицын Г.А., Петров В.М. и др. почти одновременно констатируют, что в истории, обществе, культуре, искусстве отчетливо выявляются периоды средневолнового диапазона раскачивания и попеременного доминирования в обществе того или иного типа сознания с периодом колебаний в 50 лет (смена поколений). Подобные примеры чередования и доминирования в развитии культур представлены Лотманом Ю.М. как проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. Процесс передачи и приема текстов представляет собой механизм "раскачки" как необходимого развития системы в целом. Доминирование одной культуры чередуется с доминированием другой культуры и наоборот. Таким образом, происходит попеременная смена или чередование передающей и принимающей стороны, что и является сутью механизма "раскачки". Поскольку культура никогда не возвращается в свое предыдущее или первоначальное состояние, то целесообразно представить развитие культуры в виде волны, где цикл не завершается, а наоборот графически представлен как синусоида развития. В заключение, можно сказать, что на данном этапе развития украинского общества подобное исследование достаточно актуально. Развитие социальной сферы подтверждено посто-

янному изменению. По результатам многочисленных исследований асимметрии головного мозга думается, что этот механизм "раскачки" можно применять при прогнозировании развития в социальной, политической, культурной и других сферах. Возникает гипотеза о волновом процессе развития общества, при котором источником стабильного состояния социума является некий общий для многих сфер развития механизм – механизм "раскачки" системы развития в виде маятника, раскачивающийся из одной стороны в другую.

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

ДОВІРА ЯК ОСНОВА ЕФЕКТИВНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Зміна світоглядних орієнтирів та установок, що багато в чому визначають сьогоденне суспільне та індивідуальне буття, змушує по-новому поглянути на специфіку соціального співжиття, сучасний соціокультурний простір вимагає пошуку інших смислів та побудови нових відносин в системі "Я – ТИ", "Я – ІНШИЙ". Довіра, зінтерпретована як простір вільної та відкритої комунікації, відображає той смисловий пласт, той спектр відносин, що є незамінним у сучасному світі. Про це свідчать численні дослідження з проблематики довіри у сфері соціології, політології, економіки, психології. Філософський же аспект довіри залишається недостатньо розробленим, що і зумовлює актуальність дослідження.

Довіра зазвичай розуміється як установка на те, що люди, на яких покладаються певні зобов'язання, виправдають наші очікування. Феномен довіри відображає ступінь рівноваги у стосунках між людьми, а також у системі відносин людини зі світом та самою собою. Побудова довірчих стосунків пов'язана з очікуванням бажаного результату, коли немає достатніх підстав для його отримання. Довіра позначає той вимір відносин, який є для нас невідконтрольним та визначається власним екзистенційним досвідом. Відносини довіри уможливають ситуацію порозуміння, а також, базуючись на взаємній повазі, відповідальності, прагненні досягти згоди, виступають в якості серцевини комунікативної дії. Отже, важливою умовою формування довіри є взаємність, що передбачає суб'єкт – суб'єктні відносини. Причому мається на увазі не сліпа довіра або довірливість як некритична прихильність до авторитетів чи перекладення на інших власних проблем. Мова йде про розумну, усвідомлену довіру як прагнення до встановлення відносин взаємознання та їх подальшого розвитку. Раціональне взаєморозуміння, підґрунтя якого полягає у моральному ставленні людей один до одного, "забезпечуються довірою до іншого, тобто тоді, коли відомо, що можна зазвичай очікувати від іншого. Ці очікування і утворюють той обрій наочностей традиційних життєвих форм і структур соціокультурної спільноти, які викликають довіру й які завдяки безпосередній інтеракції суб'єктів забезпечують людське взаєморозуміння щодо основних смислових взаємозв'язків повсякденності" [Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 43].

Довіру як відкритість Іншому також визначають такі якості, як вразливість та залежність людини. Слід зазначити, що розмаїття соціальних залежностей зростає в зв'язку зі зростаючою диференціацією суспільства, що ускладнює комунікацію та посилює ризик у відносинах. Сучасне суспільство вимагає створення відносин довіри з людьми, що виходять за межі кровно-родинних стосунків. Як зазначає Ю. Габермас, "чим далі прогресує індивідуалізація, тим далі вплутується окремий суб'єкт у чимраз щільнішу й водночас тоншу мережу взаємної незахищеності і необхідної потреби в захисті" [Габермас Ю. Мораль і моральність // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 330].

Отже, проблема довіри постає особливим чином як проблема комунікативної філософії та соціальної етики, оскільки відносини довіри виникають і розвиваються тоді, коли вони підкріплюються взаємною відповідальністю, професійною компетентністю, порядністю, відображаючи можливість причетності людини до вищих позитивних смислів. В цьому контексті слід відзначити важливі функції довіри – адаптаційну, взаєморозвитку, співробітництва. Саме у відносинах довіри відбувається взаємопроникнення, зустріч двох екзистенцій, двох світів – Я і Ти, що є актом екзистенційної співтворчості. Довіра по суті є діалогічною, але вона має не просто онтологічний характер особистих екзистенцій, а, слідуючи термінології М. Бубера, виходить з "трансцендентного їм суцього між ними" [Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 299]. Це щось Третє, що вище за індивідуалізм і колективізм, це реальність, пізнання якої допоможе людству відродити справжню особистість та заснувати дійсну спільність. За М. Бубером, Я виникає лише з відношення до Ти, досконала форма існування – це тільки людина з людиною, життєвий світ яких розвивається у справжньому динамічному діалозі, що є по суті взаємопроникненням. Людину визначає саме можливість відносин, закладена потенційна повнота відносин, органічна здатність здійснення діалогічної зустрічі, осереддям якої є саме довіра.

На необхідності змістовної комунікації нового типу в сучасному суспільстві акцентує увагу К. Ясперс, зазначаючи, що в комунікації вміщені джерела істини, істиною є те, що нас об'єднує [Ясперс К. Философская вера // Смысл и значение истории : Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 442]. Така комунікація має ґрунтуватись на довірі, підкріпленою взаємністю та порозумінням, відкриваючи шлях до істини, до подолання відчуження та самотності. Довіра по суті, незважаючи на ризик, дає відчуття захищеності та надійності, тому людські взаємостосунки у сучасних світових комунікаціях повинні будуватись на основі нової моралі, базованої на принципі взаємної відповідальності.

Отже, ефективна комунікація на основі взаємодії неможлива без довіри, оскільки саме вона орієнтує людину на встановлення нових, суб'єкт – суб'єктних відносин, прагнучи до порозуміння та взаємовизнання, спираючись на імператив моральності. Довіра є динамічним явищем, яке позначає готовність бути залежним від інших в невідконтрольній нам ситуації. В цьому контексті довіра постає як комунікація доцільності, надійності, реалізації сподівань. Умовою довіри є інтерсуб'єктивна моральність, що базується на комунікативній згоді без примусу та імперативі відповідальності.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ЧИННИК ПЛЮРАЛІЗАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Сучасний світ стає дедалі більш розмаїтим, плюралістичним, диференційованим і, зрештою, полікультурним. Подекуди в літературі побутує розуміння глобалізації винятково як уніфікації, гомогенізації. Цей погляд давно спростовано видними теоретиками глобалізації (З. Бауман, Р. Робертсон, У. Ханнерс та ін.), які стверджують, що розмаїття, а не гомогенність є ключом до розуміння глобалізації. Водночас за доби інформаційного суспільства спостерігається поява таких феноменів як уніфікація, вестернізація, масовизація тощо. За умов посилення процесів фрагментації, багатства і розмаїття можливостей самовизначення особистості дедалі важче ідентифікуватися, наслідком чого є криза ідентичності. Тому в глобалізованому світі ідентичність стає основним дискурсом як науки, так і повсякденного життя.

Ідентичність (від лат. *identicus* – той самий, однаковий) розуміють як збереження своєї сутності, найістотнішого за всіх часових змін, що завжди і скрізь є основою, проявом сенсу життя і самоідентифікацією особистості, соціальної спільноти та нації; це стан відповідності самому собі, раціональне усвідомлення індивідом самого себе як особистості, яка відрізняється від інших; певна усталеність індивідуальних, соціокультурних, національних або цивілізаційних параметрів, їх самототожність [Всемирная энциклопедия : Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, современный литератор, 2001. – С. 382].

Глобалізація докорінно змінює соціокультурні, психологічні і моральні засади та форми буття людей. Виникає своєрідний "світ без опори", в якому важко визначити пріоритети й однозначні світоглядні орієнтири. Глобалізований світ значною мірою є не "мій світ", бо зі словом "мій" пов'язане почуття власності, влади, індивідуального порядку, усталеності міжлюдських стосунків, моральних і правових норм, їх святості. Сьогодні ж спостерігається руйнування сформованої раніше структури взаємодії з навколишнім світом і зустріч зі світом "божевільним" – чужим, незрозумілим, ворожим. "Мій світ" – це такий стан людей, який відтворює їхнє природно-спокійне сприйняття свого суспільства та його цінностей у поєднанні зі сприйняттям себе як органічної складової соціуму. Як правило, такий стан тотожності суб'єкта самому собі як складової єдиного цілого є чинником його "базової" задоволеності, спокою, самодостатності.

Всупереч часто висловлюваній думці, глобалізація не знімає проблеми ідентичності, а буває, навпаки, загострює. Проблема, яка мучить людей, "полягає не в тому, як набути обраної ідентичності і примусити оточення визнати її, – пише З. Бауман, – скільки в тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність чи позбавиться спокусливих рис" [Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002. – С. 176]. За умов можливих і реальних руйнувань іде-

нтичностей перед людьми постійно постає завдання конструювання і набуття нових життєвих смислів.

Завдяки повноті буття людина не обмежує свою ідентичність межами якоїсь однієї соціальної групи, а переживає відчуття множинності ідентичності. Вона одночасно є членом багатьох спільностей: від співтовариства жителів одного будинку – до груп за інтересами, партій, етносу, нації, конфесії, раси аж до людства в цілому як єдиної глобальної спільноти. Як наслідок виникає плюралістична ідентичність, котра складається радше як багаторівневий концепт. Навіть простий самоаналіз показує, як важко відповісти на запитання "Хто я/ми"? з тієї простої причини, що надзвичайно складно провести розмежування між багатьма нашими ідентичностями і зрозуміти їхню архітектоніку.

Філософія редукціонізму, згідно з якою одна з наших ідентичностей повинна превалювати над іншими, суперечить полікультурності сучасного світу, виступає як насильницьке насадження єдиної ідентичності, а тому ідентичності абстрактної, недемократичної. Індивідуальними свідомостями все наполегливіше оволодіває образ "супермаркета ідентичностей", а сама ідентичність виявляється, так би мовити, фрактальним феноменом – належність людини до тієї чи іншої групи визначається контекстом проблемної ситуації [Толстоухов А.В., Парапан І.Г., Мелков Ю.А. От постдемократии к демократии: назад в будущее // Практична філософія. – 2007. – № 4. – С. 133–134].

Демасифікація суспільства, руйнування попередніх ідентичностей потребує формування нових, співвідносних з глобалізаційними викликами. Не випадково в сучасних умовах зросло значення примордіальних солідарностей, люди схильні групуватися навколо первинних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних, національних. Розмивання традиційних ідентичностей, а з іншого, – пошук нових нерідко призводить до відродження патріархальних ідентичностей, формування ідентичностей "спротиву" (М. Кастельс), породжуючи нові націоналізми, сепаратизми, етнічні та культурні громади, культури і напівкультури, різного роду фундаменталізми та інші форми причетності до структурованого життя як спроб захистити світ сталих цінностей, намагання щось протиставити ситуації невизначеності і ризику, що несе з собою глобалізація [Лях В.В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 57. – К.: Український центр духовної культури, 2006. – С. 3–19].

Фундаментальні перетворення, радикальні суспільні зміни в Україні кінця ХХ – початку ХХІ століть призвели до глибокої кризи у сфері конструювання та підтримування соціальних ідентичностей. Суть кризи ідентичності полягає не в тому, що втрачено моністичне сприйняття своєї самототожності і запанував плюралізм ідентичностей, а в тому, що відсутній плюралізм як сумісність позицій і домінують суперечливі, не пов'язані між собою елементи саморозуміння, самототожності. Ментальна, світоглядна, мовна, культурна, релігійна поліварантність нашого суспільства нерідко призводить до зіткнення різних ідентичностей замість того, щоб стати креативним базисом її безцінного цивілізаційного розмаїття.

РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ ІДЕОЛОГІЇ У ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ КАРЛА МАРКСА ТА КАРЛА МАНГЕЙМА

Ідеологія є конкретно-історичним системним відбиттям суттєвих сторін соціальної дійсності та виступає формою соціальної, групової, класової свідомості чи самосвідомості; система прийняття цінностей, в яких визначені докорінні інтереси нації, класу, групи, їх позиції по відношенню до інших націй, держав, історично-суспільного розвитку інших ідеологій. Перші класичні ідеології починають зароджуватися ще в епоху Просвітництва, що пов'язано з висуненням ідеї прогресу і можливості створення розумного суспільного порядку, який формується самими людьми. Варто зазначити, що розуміння поняття ідеології дещо різнилося у філософських концепціях тих чи інших мислителів.

Карл Маркс у своїй роботі "Німецька ідеологія" розглядає ідеологію як викривлену картину соціальної реальності і розглядає її крізь призму матеріалістичного розуміння історії, наголошуючи на тому, що "почти вся ідеологія сводиться либо к превратному пониманию этой истории, либо полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории" [*Карл Маркс*. Социология. – М.: Наука, 1978. – С. 328]. Ідеологія, за Марксом, є ніщо інше як нав'язування певної сукупності ідей одним класом іншим соціальним групам. Ідеологія є статичною і не розвивається разом з суспільством, вона відповідає суспільно-економічній формації останнього. У зв'язку з цим філософ виділяє прогресивну та реакційну ідеології. Якщо ідеологія сприяє розвитку виробництва, то її можна назвати прогресивною, однак, коли та ж сама ідеологія починає чинити перешкоди розвитку виробництва всилу того, що суспільство у своєму розвитку перейшло на якісно новий рівень, то така ідеологія перетворюється на реакційну. Отже, ідеологія, з позицій марксизму, – це один з різновидів наукового знання, що у систематичній формі науково обґрунтовує прагнення соціальних класів до політичної влади, але лише у випадку з пролетаріатом науковість і об'єктивність збігаються, оскільки інтереси саме цього класу збігаються з інтересами прогресивного розвитку всього суспільства. Тож, прийшовши до влади, пролетаріат має нав'язати комуністичну ідеологію, яка виражає корінні інтереси прогресивного класу.

Дещо інше розуміння цієї проблеми знаходимо у Карла Мангейма. Під поняттям ідеології він розуміє відчуття недовіри і підозри, які людина на кожному історичному етапі відчуває по відношенню до свого суперника. [*Карл Мангейм*. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 59]. Дослідник виокремлює часткову та тотальну ідеології. Під частковою ідеологією він розуміє недовіру до певних ідей і уявлень суперника, тоді як тотальною ідеологією ставиться під сумнів весь його світогляд. Він, як і Маркс, говорячи про тотальну ідеологію, розглядає ідеологію певної епохи чи класу, аналізуючи це поняття крізь призму структури свідомості тієї чи іншої епохи чи соціальної групи. Також між частковою та тотальною ідеологією існують наступні відмінності: 1) часткова ідеологія здійснює функціоналізацію лише на психологічному рівні, а тотальна – на ноологічному; 2) перше поняття виходить з

того, що той чи інший інтерес є причиною лжі та приховання істини, а друге ґрунтується на тому, що кожній соціальній групі чи епосі відповідають певні точки зору; 3) в частковій ідеології суб'єктом є індивід, а в тотальній – "суб'єкт причислення". Філософ зазначає, що ці два вищезазначені поняття в процесі історичного розвитку поступово зближуються: "раньше противника упрекали в том, что он в качестве представителя определенной социальной группы в ряде случаев сознательно или несознательно искажает истину. Теперь нападение на него усугубляется посредством полной дискредитации структуры его сознания во всей ее целостности, отрицается даже возможность того, что он способен правильно мыслить" [*Карл Мангейм*. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 65].

Отже, як Маркс, так і Мангейм, розглядаючи питання ідеології (у Мангейма – тотальна ідеологія), сходяться на тому, що це є притаманний певній епосі чи класу тип світогляду. Водночас марксистське розуміння цього поняття зводиться до нав'язування цього світогляду одними класами іншим, а найпрогресивнішою визначається ідеологія пролетаріату. Мангейм намагається дати пояснення даного феномену у культурологічному і психологічному контекстах. У праці "Ідеологія і утопія" він виділяє два рівні ідеології – часткову і тотальну. Він утримується від будь-яких якісних характеристик даного явища, навідміну від Марксових прогресивних і регресивних ідеологій. Для нього це явище – намагання дискредитації ідей і поглядів суперників, яка на рівні тотальної ідеології досягає свого апогею, відкидаючи взагалі здатність суперника продукувати будь-які ідеї і вцілому думати. Якщо на першому рівні ще залишається можливість певного діалогу, то на другому така можливість, очевидно, просто відкидається, і тут можна знайти певну спільну позицію з Марксом, який стверджує, що прогресивна ідеологія неодмінно повинна витіснити, перемогти, відкинути реакційну, утвердившись як єдиновірна в усьому суспільстві, не залишаючи місця старій. Часткову ідеологію можна визначити як партійну, а тотальну як ідеологію тоталітарних режимів.

О.М. Крижанівська, асп., НАДУ при Президентові України
oxkri@ukr.net

РІЗНОВИДИ ДЕРЖАВНО-УПРАВЛІНСЬКОЇ ЕЛІТИ

Важливий внесок у визначення поняття державно-управлінської еліти здійснив В.М. Князєв, який виокремив дві її основні складові – політичну еліту та адміністративну еліту. Поняття політико-управлінської еліти вже доволі докладно було досліджено вітчизняними науковцями (О. Крюков, В. Журавський, О. Кучеренко, М. Михальченко та ін.), однак слід зробити також декілька суттєвих зауважень. Дійсно, всі вищі виборні державні посади є, безумовно, передусім, політичними і люди, які їх обіймають або обіймали (а також, можливо, ті, що реально претендували на їх здобуття) в сукупності складають, на наш погляд, державно-політичну еліту. Варто додати також, що крім державно-політичної еліти є, на нашу думку, представники політич-

ної еліти, яких явно чи неявно але все ж слід відносити до представників недержавної політичної еліти. В деяких країнах законодавчо закріплена роль політичної опозиції в управлінні державою і там політична опозиція певною мірою також належить до державно-управлінської еліти. Хоча й там завжди залишаються політичні сили, які не входять ані до урядових, ані до опозиційних політичних сил, а їх еліта, відповідно, ніяк не може бути державною.

Більш простою видається ситуація з адміністративною елітою, яка вже доволі досліджена на рівні економічної науки (див. напр. праці Н. Бідняк). Як справедливо зазначає В.М. Князєв, до неї слід відносити адміністративну еліту не лише у центральних органах влади, але також і у регіональних та місцевих. Ця позиція видається нам більш виваженою, порівно з тією, відповідно до якої увесь чиновницький апарат розглядається лише як інструмент налагодження взаємодії між елітою та суспільством. Втім, крім адміністративного апарату у державних органах влади існує також доволі розвинений і нерідко навіть у виконанні певних вузьких завдань більш професійно підготовлений адміністративний апарат приватних компаній – передусім транснаціональних корпорацій. У адміністративному апараті цих компаній обов'язково наявна нечисельна, але дуже впливова група так званого "топ-менеджменту", які, безумовно, також являють собою управлінсько-адміністративну еліту, але недержавну.

Крім того, на наш погляд, слід доповнити це визначення, додавши до розгляду також державно-аналітичну еліту. Адже існує ціла соціальна група політичних аналітиків, які можуть мати як державний (ті, хто працює у якості державних службовців), так і недержавний статус, а у цій групі наявна своя еліта, кожен з представників якої має своє "ім'я" і може реально впливати на перебіг політичних подій. Отже, кращих представників (еліту) цієї соціальної групи, які працюють у державних структурах, слід відрізнити від чиновників, які переважно є функціонерами, і також варто було би включити до складу державно-управлінської еліти. Звичайно, аналітичні здібності повинні виявляти усі державні чиновники, але певна їх частина ці здібності має виявляти у якості своїх основних функціональних обов'язків. Саме їх і слід розглядати передусім як аналітиків, а не як державних службовців. Справа в тому, що на відміну від звичайного держслужбовця аналітик зобов'язаний не лише шукати шляхи реалізації поставлених "зверху" завдань, але й не менш, а може і більш ретельно виявляти перешкоди для їх виконання. Це слід робити превентивно. Тому якщо інші чиновники власні ініціативи і рекомендації своєму керівництву висувають у порядку винятку, то саме аналітики повинні постійно надавати керівництву такі ініціативи і рекомендації. Ті ж аналітики, які не працюють на державній службі, а є представниками так званого "третього сектора", явно не можуть входити до групи державно-управлінської еліти. Тому з цією соціальною групою ситуація є аналогічною порівняно з першими двома – політичною та адміністративною.

Водночас, є й інша відмітна риса аналітиків. У сучасному управлінні чітко відрізняють функції "генераторів ідей" від функцій менеджерських. Якщо перші є представниками експертних груп і дистанціюються (наскільки це мож-

ливо) від відповідальності за прийняття управлінських рішень, обмежуючись рекомендаціями, то менеджери якраз і спеціалізуються у прийнятті відповідальних і компетентних рішень, здійснюючи відповідальний вибір поміж низки пропонуваних рекомендацій. На наш погляд, оскільки аналітики не лише здійснюють моніторинг ситуації у різних сферах суспільного життя, але й моделюють конкретні управлінські рішення, задаючи сам діапазон прийняття рішень для політиків та адміністраторів, вони здійснюють непряме, але чи не найбільш важливе управління.

Між державною та недержавною елітами у політичній, адміністративній та аналітичній соціальних групах відбуваються постійна ротація, хоча й у різному ступені. Найінтенсивнішою вона є для політичної групи, найменш інтенсивною, очевидно, для групи адміністративної. Наявність такої ротації, втім, є невід'ємною передумовою оновлення, а отже і ефективності державно-управлінської еліти.

Г.П. Кузьмина, проф., ЧГПУ им. И.Я. Яковлева, Чебоксары, Россия
golossa@gmail.com

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА

Представление о природе и обществе как организме имеет длительную историю, уходящую своими корнями в античные времена, где "организм", "организация", "система" выступают как однопорядковые понятия. С развитием биологии существенно менялось представление, как о самом организме, так и о его отношениях с окружающей средой. К середине XIX века "организм" начинают рассматривать как целостную систему.

Проблема органической целостности становится в этот период естественной реакцией против механистического миропонимания. Попытка преодолеть механицизм применительно к социальной реальности рождает к жизни органическую теорию общества, ассимилирующую идеи позитивизма, немецкой классической философии и естествознания.

Задачу социальной науки органики усматривают в выявление природы социального организма и законов, действующих в человеческом обществе. К примеру, для П. Лилиенфельда, стоящего у истоков зарождения органицизма как в России, так и за рубежом, жизненность, будучи стремлением к совершенствованию, универсальна, она пронизывает все уровни бытия. Поэтому нет непреодолимой грани между неорганической и органической природой. Поскольку общество – часть природы, постольку наука об обществе подобна наукам о природе и должна строиться в первую очередь на эмпирическом фундаменте. Такая установка не является для органиков случайной, ибо эмпиризм давал прекрасные аргументы против антинатуралистической идеи, делающей субъективный фактор основным предметом исследования и критерием социального знания.

Согласно органикам, квалифицировать некоторое знание как социологическое позволяет следующее: специфический объект исследования – "социальное тело", "социальный организм".

Многообразие проявлений общественности обуславливает отличие объекта познания от предмета. Объектом социологического познания выступает вся совокупность связей и отношений, составляющих единый социальный организм. В качестве же предмета исследования могут выступать те или иные социальные явления, идеи, понятия, законы.

Специфичен, согласно органикам, и субъект познания. Главная его особенность заключается в том, что он сам представляет собой часть той реальности, которую познает. Познание общества в значительной мере есть познание субъектом самого себя.

Всеобщим методом познания социальной реальности органики считают "органический". Смысл этого метода прекрасно выразил П. Лиленфельд, обративший внимание на особые требования: во-первых, рассматривать общество не как изолированное и уникальное явление, а в связи с его средой обитания, во-вторых, рассматривать общество как реальный организм, доступный научному познанию, в-третьих, учитывать особенность социальной организации в отличие от других уровней организации природы.

Органики исходили из того, что существует единый глобальный процесс эволюции, предполагающий единство природного и социального мира. Поступательное развитие во всей природе, считает П. Лиленфельд, подчиняется закону прогрессивной эволюции, в основе которой лежит интенсивная интеграция видов энергии, идущая наряду с все более специализированной их дифференциацией. Таким образом, закон прогрессивной эволюции распространяется не только на органическую жизнь, но и на всю совокупность явлений природы, в том числе, и общество. При этом показателем развития общественного прогресса, служит и разнообразие целей, и преобладание духовного фактора. Все это характерно для социальной системы, где над причинностью и необходимостью властвует целесообразность. Общество тем совершеннее, чем разумнее его развитие. Основой прогрессивной эволюции являются два принципа: индивидуальность и солидарность. Они составляют главную пружину развития всякого общества, конечной целью которого является достижение равновесия.

Социологи-органики, указывая на однородность законов природы и общества, подчеркивали их объективность, независимость от чьей бы то ни было воли, будь то "разумно-свободная" воля человека или высшего существа.

Таким образом, вместе с идеями органицизма, в социальную науку приходит понимание того, что, во-первых, не существует непреодолимого барьера между неорганической и органической природой, во-вторых, общество – это живой организм, являющийся подсистемой более широкой системы – Космоса, в-третьих, развитие любой системы есть чередование порядка и беспорядка, равновесия и неравновесности, а их чередование является универсальным принципом мироустройства.

ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО

Вопрос о характере взаимоотношений государства и общества является определяющим в современном обществознании, поскольку на основании его частных решений если и не разрешаются теоретические противоречия, то, во всяком случае, принимаются практические политические решения и целые стратегии, а также их обоснование. В связи с этим требует прояснения вопрос о природе общества и государства, поскольку именно последний предается забвению при решении первого, а в практическом дискурсе он предполагается решенным, в силу чего вопрос об отношении государства и общества полагается безусловным. В то время, как он в предельной степени обусловлен вопросом об их природе.

Итак, в то время как определение общества обнаруживает многоликий спектр интерпретаций в социальной теории, определение государства сохраняет свою однозначность. Недаром независимой государственной теории, в отличие от социальной, не существует. Правда, эта однозначность компенсируется многоликим спектром дисциплинарных интерпретаций государства – социальной философией, правоведением, экономикой, социологией. Нашей же задачей является показать, что за данной многоликостью спектра тщательно скрывается весьма конкретное определение государства (как, в свою очередь, и конкретное определение социума скрывается за внешним многообразием дефиниций и концепций социальной теории). Причем это определение искажает исконную, естественную сущность государства, а вслед за этим и предопределяет искаженный образ соотношения государства и общества, направляет мысль современных ученых и государственных деятелей по ложному следу.

Современным интегральным определением государства является его дефиниция как социального института. Вместе с тем, оно является лишь выраженным при помощи схоластического языка современной науки завершением произведенной Ренессансом революции понятий, в которой понятие государства было отведено особое место. Секулярная концепция государства зрела еще в католической схоластике и вылилась в видимость теоретического плюрализма при его новом определении: государство как произволение человеческого духа в форме индивидуального сознания, результат конвенции и государство как результат естественной эволюции человеческого духа (в том числе материального производства) в форме коллективного сознания (в частности, производственных отношений). По существу, под видом многообразия здесь утверждалась вышеуказанная однозначность: сущность государства заключается в решении индивидуальных или коллективных материальных проблем – обеспечение личной безопасности и коллективного правопорядка, публичных и имущественных прав, распределения власти. В такой форме, а именно как социальный институт общества, выполняющий, наряду с другими социальными институтами регламентированные функции, государство воспроизводится в современных социально-философских, юридических, эконо-

мических теориях. В частности, в последней догматизирован макроэкономический образ государства как структуры центральных органов власти, осуществляющих опосредованное структурой макроэкономических показателей и корреляций манипулятивное воздействие на стихийные экономические процессы в гражданском обществе. В действительности, всей современной наукой об обществе, начиная с Ренессанса, происходило последовательное отвержение подлинного державного смысла государства, заложенного в самом его понятии (как дара Господу). Начало было положено уже секулярной средневековой трактовкой держателя самой державы – как человека: вначале феодального короля, затем группы феодальной аристократии, затем буржуазной элиты и, наконец, народных масс. В зависимости от смены держателя державы происходила и смена того, кому предназначался дар государства – как в политической практике, так и в теории (нынче в "теориях").

Нарушение природы государства далее породило и связанное с ним искажение природы самого общества: обособленное от государства как источника своего существования, оно изменило свое определение. Сила, которая бы соединяла людей в единое общество, стала искать и приписываться совершенно иным источникам – натуралистическим законам эволюции всяческих биологических организмов, включая принципы произволения "свободного" (от сдерживания своих "естественных" животных инстинктов) человека. Само государство стало постепенно восприниматься лишь как вспомогательное средство для утверждения общественного целого либо вообще – как препятствие ему. При этом на практике внедрение в жизнь человека со стороны держателей власти только возрастал, доходя до косвенного или открытого террора.

Решением вопроса о природе государства и общества обуславливается и вопрос о характере их взаимоотношений. Причем не только решение, но и постановка, поскольку современная наука об обществе априори полагает их взаимоотношение как самостоятельных явлений, "равноправных субъектов". В действительности, необходимо рассматривать их взаимоотношений как понятий "единого субъекта", выражающих единую идею единого существа. Наука об обществе призвана раскрыть эту идею: государство суть не структура властных институтов, а особый, духовный, способ бытия общества и людей в нем; более того, не государство является результатом исторической эволюции общества, а общество суть воплощение государства как порождающей и движущей силы самого общества, сплывающей его, источником содержательного наполнения которой является не стихийный произвол гражданского общества, а Церковь.

О.О. Кучеренко, асп., ХДАК, Харків
amber_ya@mail.ru

ХАРАКТЕР ФІЛОСОФСЬКОГО РОЗУМІННЯ ГОСПОДАРСТВА У ФІЛОСОФІЇ С.М. БУЛГАКОВА

У наукових колах та у широкому загалі прийнято вважати проблему господарства переважно економічною. Для економіки господарство є в першу чергу способом та продуктом діяльності людини, її специфічний механізм

виживання. Проте в науковому просторі економіки переважає інструменталістський підхід до проблем господарства. Економісти дуже добре можуть пояснити практичну природу господарства, і віднайти способи його покращення та інтенсифікації. Натомість філософія, в цілому досить прохолодно ставиться до цієї важливої ланки суспільного життя. У сучасному філософському дискурсі майже відсутня ця проблематика, незважаючи на те, що ведення господарства є, по суті основним способом існування людини, способом життя, а відтак і способом мислення. То не дивно, що за рамками суто емпіричного досвіду питання господарства попадає у сферу філософії. Таким чином, задачею філософії господарства буде подолання цієї обмеженості і надання філософського обґрунтування хазяйству.

Саме філософському осмисленню господарства надавав великої уваги значний російський релігійний філософ С.М. Булгаков. У своїй праці "Філософія господарства" він намагався всебічно розкрити проблему філософського розуміння феномену господарства. На протигагу марксистської філософії Булгаков в першу чергу звертав увагу не на практичну, а на духовну природу господарства. Як колишній марксист, цей релігійний філософ вів скриту полеміку з Марксом і намагався переосмислити багато з його концепцій.

По-перше, Булгаков осмислює господарство з точки зору тогочасної марксистської економічної теорії, намагаючись довести її практичну та теоретичну обмеженість. По-друге він розглядає господарство теоретично, у дусі німецької класичної філософії та власних напрацювань. Булгаков у дусі Канта ставить питання про теоретичну можливість господарства. Це питання вирішувалося на основі філософії тотожності Шеллінга. Однак перед тим Булгаков дає його попереднє визначення. Оскільки господарство є проявленням життя, воно нерозривно пов'язано з його оборотною стороною – смертю. Цей зв'язок проявляється передусім в тому, як господарство виступає в ролі способу боротьби зі смертю, за затвердження та розширення людського існування. "Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращения её в потенциальный человеческий организм" [Булгаков С.Н. Соч. : в 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 85]. Мислитель вважав господарство об'єктивізацією людського его, вихід людини із себе у навколишній світ. Саме тому воно складається з об'єктивних дій, які відбуваються у об'єктивному світі. Виходячи з цього, питання про теоретичну можливість господарства розпадається на три: про можливість об'єктивного світу, або природи, а також, чи можлива об'єктивна дія і як саме вона можлива? З точки зору Булгакова, відповідь на ці запитання може дати філософія тотожності Шеллінга. Для Булгакова, головною заслугою Шеллінга є те, що він розбиває бар'єр між суб'єктом та об'єктом господарства. Він розуміє природу як несвідомий дух, а дух – як природу, яка усвідомлює себе. Природа розвивається як ряд ступенів, вищим з яких є людина, яка спроможна поєднати в собі суб'єкт та об'єкт господарства, тим самим, роблячи господарство можливим. Таким чином, можливість природи обумовлюється тотожністю суб'єкта і об'єкта. Можливість об'єктивної дії – здатністю людини – суб'єкта одночасно усвідомлювати природу та змінювати її. Таким чином, ми маємо схе-

му, у якій природа є об'єктом халяйнування, людина – його суб'єктом, а труд їх пов'язує. В той же час, Булгаков, на відміну від Маркса не називає труд причиною розвитку господарства. Для Булгакова труд має чисто інструментальне значення як вияв свободної волі людини.

Третім, головним, аспектом господарства, у Булгакова є його містичний аспект. Мислитель розглядає можливість господарства як прояв божественної творчої енергії, частинкою якої обдаровано людство. При цьому людина розглядається у якості істоти сотвореної Богом, але істоти, якій була дана можливість самій займатися творчістю. Для Булгакова це є великою містерією, яка самою своєю можливістю вводила будь – яку творчу діяльність людини у сферу сакрального. Сакральним, або містичним аспектом господарства, по Булгакову, є творча діяльність людини, яка розглядається як перетворення тварної істоти у сотворця.

Господарство осмислюється Булгаковим як дуже складний та неоднозначний процес. В своїй концепції він виділяє як суто економічну складову господарства, так і філософсько – релігійну, яка у Булгакова домінує. Головним є те, що він вводить проблему господарства у дискурс релігійної філософії. Практично, Булгаков легалізує проблематику господарства, як у філософії, так і в теології. Все це само по собі створило у філософській думці значний прецедент котрий потребує дослідження і у наші часи.

Н.В. Лазарович, канд. філос. наук, ЛІЕТ, Львів
nadiunia@mail.ru

ВІД "ПАРАДИГМИ ЛЮДСЬКОЇ ВИНЯТКОВОСТІ" ДО ОБҐРУНТУВАННЯ ПРИНЦИПІВ "ЕТИКИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ"

Репрезентативними вимірами сучасного соціокультурного простору є процеси глобалізації, прискореної інноваційної діяльності, бурхливого розвитку науки і техніки, динаміка соціальних зв'язків, швидка трансформація моделей діяльності – такими є риси техногенної цивілізації. Світоглядні установки пафосу підкорення природи та трактування людини як "вінця творіння", які стали домінуючими принципами у культурі техногенного світу, є причиною того, що особливій гостроти у наш час набуває експансія людини у природне середовище, що, фактично, приводить до численних глобальних проблем сучасності.

За словами В.Стьопіна, людство сьогодні зіткнулося з проблемами, породженими стрімким науково-технічним розвитком, предметно-перетворювальним характером людської діяльності та домінуванням світоглядної "парадигми людської винятковості". Це виявилось у другій половині ХХ століття у зв'язку із виникненням глобальних криз та проблем. Серед численних проблем техногенного суспільства можна виокремити: "проблему виживання людини в умовах безперервного вдосконалення зброї масового знищення, проблему наростання екологічної кризи в глобальних масштабах; і, нарешті, проблему збереження людської особистості в умовах процесів відчуження та небезпеки руйнування біогенетичної основи людського буття" [Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994. – С. 16].

Так, сучасні американські дослідники В. Каттон та Р. Данлеп підкреслюють, що у ХХ ст. сформувалася так звана "парадигма людської винятковості" – глибоко антропоцентричний, надміру оптимістичний та антиекологічний підхід до вивчення суспільних явищ, що формулюється у наступних положеннях: 1) люди суттєво відрізняються від усіх живих істот, над якими вони домінують; 2) людина – господар своєї долі; вона обирає свої цілі і може робити все для їх досягнення; 3) соціальні та культурні чинники (включно з технологіями) є головними причинами людської діяльності; 4) соціокультурне середовище є визначальним, тоді як біофізичним середовищем можна нехтувати; 5) соціальний і технологічний поступ може тривати нескінченно, роблячи врешті всі соціальні проблеми такими, що їх можна вирішити і розв'язати за допомогою науки і техніки, нових технологій.

Парадигма, ніби природа – це нескінченний резервуар ресурсів для людської діяльності, поставлена під великий сумнів, а, можливо, вичерпала себе, адже людина сформувалася у рамках біосфери – особливої системи, що являє собою не просто оточуюче середовище, яке може перетворювати людина, а виступає єдиним цілісним організмом, у який включається людство у якості особливої підсистеми. Виникає потреба вироблення принципово нових стратегій науково-технічного та соціального розвитку людства, таких моделей діяльності, які забезпечують коєволюцію людини та природи.

Для вирішення цього непростого завдання особливу увагу привертають погляди апологетів світоглядних принципів "етики відповідальності" (Г. Йонас, К.О. Апель, М. Рідель). Розв'язання цієї проблеми потребує звернення до морально-етичного аспекту людської діяльності, у світлі якого вимальовується питання про самозбереження людини, людської цивілізації та довкілля. Саме ця обставина стає головною детермінантою розвитку "етики відповідальності", адже, як зауважує А.М. Єрмоленко, "вперше в історії перед людьми практично постало завдання взяти на себе спільну відповідальність за наслідки своєї діяльності в глобальному масштабі..." [Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 25].

Долаючи антропоцентричну позицію в етиці, яка полягає в тому, що лише людина має незаперечну цінність і є носієм цінностей, Г. Йонас обґрунтовує думку про те, що "найвищою цінністю є збереження і самовідтворення буття – як довкілля, так і буття самої людини... Закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна винятковість може бути забобонами і потребує подолання" [Йонас Ганс. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – С. 14–16].

Так, співвідношення свободи та відповідальності є концептуальним положенням одного з провідних представників комунікативної філософії – Манфреда Ріделя: "Відповідальність людини, як окремої, самостійної особи, за свої дії та вчинки – умова можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя...кожна людина може усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною" [Рідель Манфред. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 82]. На думку К.О. Апеля, "відповідальність сьогодні – тільки принцип збереження та самозбереження

чи, водночас, і принцип визволення та здійснення гуманності. Людина сама думає та вирішує, тож вона повинна нести відповідальність за ті дії, в яких бере участь" [Алель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності // *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 46].

Саме на цих засадах формується "нова інвайронментальна парадигма" (від англ. "environment" – довкілля), головними світоглядними орієнтирами якої є наступні: 1) людина при всіх своїх якостях – лише один із репрезентантів живого і як вид "Homo sapiens" включеною в єдину глобальну екологічну систему; 2) вона живе не лише в соціальному, але у природному контексті; 3) людина не власник (орендар) природи, а один з членів природного співтовариства; 4) людина не має ніяких привілеїв, навпаки, її "сапієнтність" покладає на неї відповідальність за стан природного довкілля; 5) вона має культивувати в собі відчуття "емпатії" готовність і здатність відчувати те, що відчувають інші, входити в становище інших, здатність дивитися на світ очима живої істоти [Кисельов М.М., Гардашук Т.В., Зарубицький К.Є. та ін. Екологічні виміри глобалізації. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – С. 21]. Екологічна проблема, маючи значний вплив на всі сфери буття людини, постає сьогодні в широкому суспільному контексті і вносить якісні зміни в моральну сферу діяльності особистості, змушує по-новому вирішувати морально-світоглядні питання.

С.В. Лебедєва, асп., КДПУ, Кривий Ріг
lebedeva3925@rambler.ru

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ВІДНОСИН МІЖ СОЦІУМАМИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Сучасний світ – конфліктний світ. Конфлікти пронизують як відносини між індивідами, так і, особливо, між соціумами. В той же час очевидно відчувається прагнення світової спільноти знайти новий вихід з кризи, що вразила людство. В цьому відношенні показним є XXI Всесвітній філософський конгрес (Стамбул, 2003) з його центральною темою "Філософія перед лицем світових проблем". Зокрема, міжнародний резонанс викликала доповідь на ньому патріарха німецької філософії Ю. Хабермаса "Дискусія про минуле та майбутнє міжнародного права. Перехід від національного до постнаціонального контексту" [Хабермас Ю. Спор о прошлом и будущем международного права. Переход от национального к постнациональному контексту // Вопросы философии. – 2004. – №3 – С. 12–18], в якій він ставить запитання про можливість "справедливості у відносинах між націями".

Ю. Хабермас стверджує, що сучасні політичні злочини та загрози безпеці держав виявляються "симптомами постнаціональної ситуації". Таке зміщення ситуації, на його думку, є результатом глобалізації та втягнення держав у мережі все більш взаємозалежної світової спільноти, байдужої до національних кордонів. Це поставило під сумнів можливість збереження державного суверенітету, оскільки національні держави змушені вирішувати такі функціональні проблеми, які вимагають міжнародної співпраці, пошуку шляхів її здійснення.

З нашої точки зору, однією з найважливіших умов реалізації успішних міжнародних відносин, захисту національних інтересів держав на певних етапах їх взаємодії може виступати принцип толерантності як основа ефективного діалогу, ефективної комунікації сторін..

Сьогодні світ переживає революцію у формах та засобах комунікації. В таких умовах міждержавна співпраця неминуче стає багатобічною. Багатобічність розуміється при цьому насамперед як різноманітність суб'єктів співпраці, які володіють різними легітимностями, різними спонукальними інтересами, різними раціональностями та різними можливостями. Тому не може бути, на наш погляд, єдиних, чітко визначених правил співпраці. Вона передбачає неперервний процес комунікації, діалогу, співставлення та взаємного пристосування неспівпадаючих та навіть конфліктних інтересів та цінностей. Без толерантного ведення діалогу досягнення взаєморозуміння у вирішенні конфліктів і налагодженні необхідних для співпраці відносин стає неможливим.

Визначаючи принцип толерантності як спосіб вирішення проблем у відносинах між сучасними соціумами, необхідно погодитися з думкою багатьох авторів, особливо В.Г. Федотової [*Федотова В.Г. Коммуникация и диалог в науке и за ее пределами // Общественные науки и современность – 2004. – № 5. – С. 75-82*], які виступають проти спрощеного його тлумачення як рятівної терпимості буквально до всього, як чисто словесної згоди, що начебто усуває реальні конфлікти. Такий спрощений підхід критикується і Хабермасом, який сформулював цей принцип та всебічно обґрунтував його: "...Именно такое предположение (він називає його культуралістським – С.Л.) должно порождать недоверие к интеллектуалам: они владеют словом и тянут на себя одеяло власти, которую они рискуют растворить в словах" [*Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии. // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995*].

Слід враховувати, що існують межі толерантності. Наприклад, при сприйнятті чужого, морально чи політично неприйнятного. У зв'язку з цим не позбавлене сенсу ствердження про те, що жодна з форм діалогу, комунікації, толерантності, взята сама по собі, не здатна вирішити всі існуючі проблеми у відносинах між соціумами.

Все вище зазначене накладає, таким чином, суттєві обмеження на діалогічні, комунікативні теорії і на принцип толерантності, але не робить їх неможливими чи непотрібними. Толерантність повинна бути спрямована на пошук істинного взаєморозуміння, а не на визнання слабким будь-якого висловлювання сильною. У такому випадку гранична толерантність може бути виявлена, наприклад, у відношенні суверенітету держави, якщо вона не буде використовувати суверенітет на шкоду іншим.

Головне значення нового розуміння толерантності – моральне: кожен повинен хоча б подумки розділити долю іншого. У міжнародних відносинах – це обов'язок кожної держави у відношенні до іншої. Таке тлумачення принципу толерантності перекликається з однією із змістовних формулювань кантівського категоричного імперативу [*Кант И. Соч. : в 6 т. – Т. 4, Ч. 1. – М., 1965*].

СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК АКТУАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Формування громадянського суспільства, розбудова демократичних інститутів, поглиблення економічних реформ в нашій країні навряд чи можливі без дотримання принципів справедливості. Гострота постановка питання про справедливість в сучасному українському суспільстві пов'язана, передусім, з виявленням та обґрунтуванням розподілу свободи та інших соціальних благ, взагалі політичної влади в умовах кардинальних змін в різних сферах суспільних відносин. Саме в цьому контексті слід розглядати спроби примирення ліберальних цінностей індивідуалізму й принципу рівності, "автономності" особистості та питання про перерозподіл прибутків, ліквідацію бідності і вивільнення творчого потенціалу найбільш активної частини населення. Теоретичний інтерес до проблеми соціальної справедливості зумовлений, насамперед, потребою критичного переосмислення накопиченого в межах марксистської традиції досвіду її вирішення та окреслення прийнятних для українських реалій моделей філософського обґрунтування ідеї справедливості, які б враховували наявний позитив соціалістичного її тлумачення, а також практику вирішення цієї проблеми в найбільш розвинутих країнах світу. Доречним в цьому контексті є також звернення до досвіду теоретичного осмислення зазначеної проблематики провідними фахівцями – відомими й впливовими на Заході політичними та соціальними філософами, оскільки це звернення має сприяти усуненню існуючого у вітчизняній соціально-філософській думці дефіциту так необхідної для розбудови в Україні демократичних засад суспільного буття й успішної її інтеграції до світового співтовариства теоретичної та політичної культури.

В умовах сучасних українських реалій є пожвавлення інтересу до проблеми соціальної справедливості, що виражає тенденцію, з одного боку, зберегти здобуті ще за радянських часів соціальні гарантії, а, з іншого, включити до сучасної системи моральних цінностей українців право на отримання адекватної трудовим зусиллям необмеженої державою винагороди, що може бути свідченням як зміни ставлення до неминучої за таких умов соціальної диференціації населення, так і показником зростання рівня моральної та правової самосвідомості громадян.

Аналіз демократичних перетворень, що відбуваються сьогодні в нашому суспільстві, дає можливість сформулювати прийнятну для нашої держави концепцію справедливості, яка сприяє вирішенню складних соціальних проблем, стабілізації суспільства, досягненню соціальної злагоди, створенню умов для розбудови правової соціальної держави. Важливою причиною деформації суспільства в умовах демократизації та становлення ринкової економіки є зрівнялівка, яка імітує справедливість і суперечить її гуманістичним принципам. Зрівнялівка – це неправомірна і неправомочна категорія, яка ґрунтується на адміністративному примусі, на політичних та ідеологічних

гаслах. Вирівнювання доходів, благ, престижу лише за допомогою права, чинного законодавства відповідно до гуманних принципів соціальної справедливості – це цивілізований шлях вирішення соціальних проблем та конфліктних ситуацій, що нині існують. Дослідження зростаючої ролі принципів соціальної справедливості в захисті соціально-економічних прав людини, забезпечені її соціально-економічних прав дає змогу констатувати, що ефективність вирішення цих питань, у першу чергу, залежить від посилення ролі держави в соціальній сфері. Могутня держава потрібна для забезпечення верховенства права, закону, реального впровадження в життя принципів соціальної справедливості у економічній та соціальній сфері.

О.В. Лелека, студ., КНУТШ, Київ
leleka@zeos.net

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФОРМАЛЬНО-РАЦІОНАЛЬНИХ ТА МАТЕРІАЛЬНО-РАЦІОНАЛЬНИХ АСПЕКТІВ ФУНКЦІОНУВАННЯ ВЛАДИ

Проблема ідеології була і залишається нагальною до наших днів, оскільки є невід'ємним елементом функціонування владних структур. Її особливістю є здатність скеровувати та інтегрувати маси за допомогою ідеї, без застосування сили та примусу. Способи та засоби розгляду даного явища ґрунтуються на раціональній основі. На разі, необхідним є вказати на можливість доповнення підходів, які акцентують на раціональності, формально-змістовним елементом, а саме, його психологічним аспектом, що дасть змогу зосередити увагу на необхідності включення у розгляд даного поняття власне "людського" елементу. Це, у свою чергу, уможливить висвітлення функціональності даного явища не лише зі сторони владних структур, але й зі сторони громадян.

Між ідеологією та владою існує тісний зв'язок, адже ще у марксизмі стверджувалося, що панівними ідеями кожної епохи є ідеї панівного класу. Співвідношення ідеології та панування можна простежити у творчості Макса Вебера, який, однак, застосовує у своєму розгляді поняття "панування" мотиваційну модель, а також вводить термін "легітимність", який і характеризує зв'язок між прагненням влади до легітимності та довірою до неї з боку громадян. Це є ключовим моментом, адже, саме на цьому зв'язку й тримається влада та її структури.

Яке ж місце у концепції легітимізації влади займає саме ідеологія? Яке функціональне навантаження вона несе у даному випадку? Вебер не розробляє концепції ідеології, хоча у його творчості присутня достатня основа для її побудови. Тому у даному питанні варто звернутися до доробку Поля Рікера, який дуже вдало доповнює модель Вебера, вказуючи, що між довірою та претензією влади на легітимність існує значний розрив, який має бути заповнений. На думку Рікера, на місці цього розриву повинна бути саме ідеологія, яка й забезпечуватиме належне співвідношення двох сторін. Саме остання є необхідною умовою легітимізації будь-якої влади. Подібне доповнення поглядів Вебера є дуже суттєвим, але варто звернути увагу на позицію Поля

Рікера щодо розуміння співвідношення понять претензії та довіри, оскільки це дасть змогу поглибити дану концепцію. Автор вказує, що у творчості Вебера надмірна увага прикута до терміну "претензії", а поняття "довіри" детально не розглядається. Натомість, саме його розгляд є досить актуальним. Ось що зауважує з цього приводу сам Рікер: "...в довірі міститься щось більше, ніж те, що можна раціонально помислити в термінах інтересів, емоційної, звичаєвої чи раціональної мотивації" [Рікер П. Ідеологія та утопія : Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 246].

Доповнення Поля Рікера щодо поглядів Вебера можна поглибити шляхом введення саме психологічного елемента, який можливо суттєво доповнить дану концепцію. Якщо взяти до уваги доробок Еріха Фромма, то можна припустити, що довіра багато в чому ґрунтується саме на бажанні людини віддати частину своєю свободи з метою приналежності до певної групи та отримання певної стабільності. І справді, у зазначеній вище концепції не розглядається підґрунтя появи поняття "довіри", не досліджується його мотиваційна основа. Проте, вводячи психологічний елемент, дійсно можна припустити, що умовою цієї мотивації є несвідома потреба людини у відчутті стабільності, у втраті почуття самотності. Саме з цією метою громадяни й погоджуються підтримувати та вірити в існуючий порядок, запроваджений владою. Ідеологія ж у даному випадку відіграє важливу функцію, яка полягає не лише у легітимізації існуючого порядку, а також й у тому, що вона надає громадянам чи членам певної спільноти можливість самоідентифікування себе з цією групою. Таким чином, введення доповнення до концепції дає змогу розглянути поняття "ідеологія" не лише з позиції владних структур як легітимізуючої умови, але й висвітлити її функціональність зі сторони нижчих щаблів ієрархії.

Н.О. Лоскутова, асп., КНУТШ, Київ

ГЕНЕЗИС СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОСЯГНЕННЯ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМВІДНОСИН ДЕРЖАВИ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Концепція громадянського суспільства сформувалася на зорі нового часу, як усвідомлення переходу суспільства до цивілізованого стану, до встановлення між членами суспільства тісних соціальних зв'язків, які забезпечували його силу і стійкість, та ґрунтувалась, перш за все, на ідеї автономності та індивідуальної свободи громадян, невтручання держави в життя громадянського суспільства. Отже концепція громадянського суспільства в своїй основі ґрунтується на дослідженні відносин і взаємовпливу суспільства і держави.

Діалектика взаємовідносин громадянського суспільства і держави є складною і суперечливою. Громадянське суспільство як система, що сама розвивається, завжди відчуває тиск із боку державної влади. У свою чергу, держава не може розвиватися без вільного розвитку громадянського суспільства, яке контролює дії політичної влади. Держава і суспільство існують у вигляді суперечливої безупинної взаємодії і взаємовпливу, характер і спрямованість яких значною мірою залежать від рівня розвиненості громадянського суспільства і його інститутів.

Вперше усвідомлення проблеми взаємовідносин держави і суспільства можна знайти в розмірковуваннях філософів Стародавньої Греції і Риму в роботах того часу: Солона, Піфагора, Геракліта, Фалея Хаокедонського, Демокрита, Сократа, Платона Аристотель та інших.

Платон та Аристотель у своїх теоріях держави головну увагу приділяли з'ясуванню найістотнішого її завдання. І цим завданням було збереження цілісності суспільства, уникнення небезпеки його розпаду на окремі частини та пошуку досконалих, заснованих на знанні та чеснотах (мудрості, мужності, розважливості, справедливості) форм державної влади, а також небезпек, пов'язаних з недосконалістю, виродженням демократичної її форми. В контексті звернення до класичних ідей античної соціальної та політичної філософії, треба зазначити, що саме античний поліс є однією з історичних форм існування громадянського суспільства. Методологічною ж основою розуміння громадянського суспільства, особливо наступної його історичної форми – модерного громадянського суспільства, втіленого в сучасних західних демократіях, є всевітньо відома праця Ю. Габермаса "Структурні перетворення у сфері відкритості".

Вже в античності етика та мораль (насамперед, в творчості Платона та Аристотеля) набувають рис своєрідної "середньої ланки" між суспільством та державою, а проблема справедливості останньої перетворюється в проблему політичної справедливості та легітимації державної влади. Також дослідженням цього взаємозв'язку займалися Августин Блаженний та Б. Паскаль.

Такі видатні представники соціально-філософської думки Нового часу як Т. Гобс, Дж. Лок, Н. Макіавелі, Ж.-Ж. Русо, Ш. Монтеск'є, розробляли договірну концепцію суспільства та держави, засновану на всебічному осмисленні індивідуального людського буття. Обстоюючи ідею сильної державної влади, яка може зупинити "війну всіх проти всіх", Т. Гобс, наприклад, виступав проти надмірного розвитку держави, наголошував на ідеї верховенства в ній закону та права. Безумовно значущим для адекватного розуміння природи громадянського суспільства як сфери втілення людської свободи та пошуку ефективних інструментів протидії зловживанням держави своєю владою є творчий доробок французького філософа і просвітителя Ш. Монтеск'є. Отже, на підставі аналізу договірних та протилежних їм теорій походження суспільства та держави, робиться висновок про підпорядкування внутрішньої та зовнішньої діяльності органів влади інтересам та потребам громадянського суспільства, а серед головних завдань громадянського суспільства виокремлюється об'єднання суспільства навколо вирішення локальних та глобальних проблем, забезпечення гідного людини індивідуального та соціального її буття.

Важливим етапом у соціально-філософському осягненні проблеми взаємовідносин держави та громадянського суспільства, особливо природи та сутності останнього, стали праці творців класичної німецької філософії І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля. І.Кант не лише послідовно обґрунтовує ліберальну теорію правової держави, але й всебічно досліджує засадничу умову створення справжнього, відкритого громадянського суспільства – людину як самодостатню, суверенну, самоврядну особистість, яка може і повинна самостійно думати та діяти. Гегель, критикуючи договірну теорію держави, звер-

тався передусім до конституційних свобод та прав індивіда. Обстоюючи ідею правової рівності людей, він дійшов до класичного, методологічно значущого визначення сутності громадянського суспільства. Боготворячи державу як вітленню всезагальності, як "дійсність Розуму" і "ходу Бога в світі", Гегель усе ж таки вважав ідеалом не будь-яку державу, а саме правову, формулюючи її важливі принципи, реалізація яких робила можливим функціонування громадянського суспільства.

З середини XIX стають популярними соціалістичні концепції суспільного розвитку, серед них одна з найбільш радикальних – марксизм. К. Маркс і Ф. Енгельс та їх послідовники оголошують громадянські зв'язки і громадянське суспільство формою класових відносин, що була породжена капіталістичним способом виробництва і має загинути разом з ним. І ставлять собі за мету позбутися поділу на громадянське суспільство і державу та побудувати так зване "регульоване суспільство". А в першій половині XX ст. в низці країн громадянське суспільство взагалі на деякий час сходить зі сцени внаслідок гіпертрофії державних функцій "легітимного насильства" (фашизм і сталінізм).

Особливістю другої половини XX ст. в дослідженні дихотомії "суспільства – держава" є справжній ренесанс концепції громадянського суспільства у західному світі, обумовлений новими реаліями (дехто каже – кризою) суспільства загального добробуту та пошуками нових форм соціальної взаємодії і соціального захисту. Джон Кін, Чарльз Тейлор, Ненсі Розенблюм та інші намагаються знайти пояснення тим змінам, які відбуваються в наш час у інститутах і функціях громадянського суспільства у зв'язку з розширенням соціальних функцій держави, окреслити нові способи його взаємодії з державними структурами.

Отже, незважаючи на плідні та евристично значущі надбання класичної та новітньої соціально-філософської думки, проблема взаємодії, способів та механізмів співіснування держави та громадянського суспільства повністю не розв'язана ще й до сьогодні, існує нагальна потреба чіткого визначення завдань і функцій держави і водночас, паралельно з цим процесом, дослідження структури та сутності громадянського суспільства.

Отже, як висновок, треба окреслити основні "точки перетину" функціонування держави та суспільства: соціальні відносини, інтереси та потреби, соціальні інституції, культура та світогляд і зазначити, що справжня демократизація суспільства відбувається із розвитком у ньому впливової політичної громадськості. Саме ж громадянське суспільство має як об'єктивні, так суб'єктивні виміри. З одного боку, мова йде про індивідів, що обмежені у своїй діяльності певними інституціями, а з іншого – це можливості та умови, які вітлені у нормативно-правовому, соціокультурному вимірах. Таким чином, громадянське суспільство можна визначити і як спрямовану на самоорганізацію колективну свідомість, відтворену в структурі соціальної реальності. Іншими словами, ця свідомість започатковує та розвиває для забезпечення інтересів, можливостей та потреб індивіда (спільноти) певну нормативно-правову базу, яка легітимує механізм і порядок співіснування особистостей, державних та громадських об'єднань, етнокультурних формувань, об'єктивується в конкретний простір соціальної та етнокультурної реальності.

ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ЦІННОСТЕЙ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Світ цінностей виникає і оформлюється в процесі духовної діяльності людини, як один з елементів культури. Людина не лише творить цінності залежно від своїх інтересів, бажань, потреб, змінює та реалізує їх у ході суспільно-історичної практики, але й сама виступає найвищою цінністю. А отже, аксіологічні дослідження стають частиною пізнання власне людини, вибору сенсу її життя в умовах сучасного світу. Зміни в соціально-економічних, культурних пріоритетах пострадянського суспільства призвели до розгубленості більшості населення, духовного спустошення. Саме тому сучасні вчені визначають першочерговим завданням заповнення ціннісного вакууму, що передбачає системне дослідження духовних основ політики, повернення уваги широких верств громадськості до ціннісних проблем розвитку нашого суспільства і людства в цілому. Така планомірна, комплексна робота передбачає піднесення рівня індивідуальної та суспільної відповідальності за розв'язання соціально-економічних і соціокультурних проблем. Без вирішення ціннісних проблем поступу сучасного людства неможливі подальший соціально-економічний, технологічний розвиток, попередження цивілізаційних катастроф, глобальних проблем.

Якщо розглянути історію суспільств, від традиційного до постіндустріального, то можна здійснити такий аналіз стосовно ціннісних регулятивів. Примитивне суспільство є патріархальним, головними цінностями в ньому виступають вічні, загальні та суспільні цінності. Чим далі розвивається суспільство тим більше на передній план виступають індивідуальні, змінні, повсякденні цінності, суспільство роздрібнюється стає атомізованим та як наслідок в суспільному тілі виникають неформальні "псевдосуспільства", які за своєю структурою нагадують примітивні патріархальні суспільства. Це відбувається тому, що людина лишається суспільною істотою, її прагнення до об'єднання є вродженим, позасвідомим механізмом самозбереження. Про що свідчить продуктивність існування кланових угруповань стосовно розрізної маси населення, які утримують в своїх руках всі життєві ресурси країни. Таке суспільство подібне до феодалного міста, в якому в центрі знаходиться феодал із колом підлеглих йому дворян, які володіють всіма ресурсами, а всі інші жителі сплачують данину, добробут яких залежить суто від особистої волі та психологічних якостей господаря, його справедливості, щедрості, добродійства. Звісно, якщо такий господар керується вищими духовними настановами, то його людям живеться легше, якщо він має мізантропічні настрої, місто вмирає. Виходячи із цієї прямої залежності, мислителі, починаючи від Платона, Т.Мора, В.Соловйова, С.Булгакова та ін. пробували побудувати утопічні теорії щасливого суспільного устрою, в якому управління здійснювалося б справедливим правителем. Відродження національної духовності може стати тим єдиним і необхідним механізмом відродження в людині людяності, чесності та відповідальності, лише завдяки яким можна

досягти прориву в цій ситуації. Це і є стан, коли не діють раціональні методи. Як відзначає А.Єрмоленко в роботі "Деякі риси українського етосу в світлі сучасних соціо-філософських досліджень": "Експансія в світі тут замінюється її протилежністю – поглибленим унутрішненням людини. Саме тут треба шукати витоки етично-релігійної домінанти українського світогляду, що дістало свій вияв у філософії серця П.Юркевича, де моральні переживання базуються на раціональному пізнанні, не на свідомості обов'язку, а на прагненні до добра, живій любові як безпосереднього потягу серця" [Єрмоленко А.М. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). – К.: Наукова думка, 1992. – С. 288]. Створення нової ціннісної парадигми сьогодні повинно відбуватися не на запереченні колишньої партійної парадигми, вона померла сама. Створення нової ціннісної парадигми сьогодні є єдиним виживанням для українського народу, ця нова парадигма мусить виходити не з ринкової економіки, а в супереч їй, довести оманливість та згубність повсякденних прагматичних інтересів та необхідність орієнтації на справжні, вічні духовні цінності, на основі яких зможе згуртуватися дійсне громадянське суспільство і стати реальною діючою силою. Ще на початку XIX ст.. М.Рубінштейн писав: "Економічний порядок ніколи не може стати ідеалом, метою, тому що його власна цінність тримається на його значенні необхідного засобу для розвитку людини і культури" [Рубинштейн М.М. Идея личности как основа мировоззрения : Критико-философский очерк. – М.: Типография С.А. Кинеловского, 1909. – С. 28].

В соціокультурному полі України процес становлення і розвитку громадянського суспільства має власну специфіку. Значною мірою ця специфіка зумовлена як історичною долею української державності, так і особливостями її формування в новітній історії. З одного боку, здавалось би історичний досвід української державності, репрезентований Києво-Руською державою, запорізькою протодержавою, досвід діяльності братств і громад, створили сприятливе для формування ідеї громадянства ціннісно-сміслові підґрунтя. Слід зважити й на те, що складність і відносна короткочасність періоду трансформацій заважає визначити, якою мірою ця структура світосприйняття стабільна або тяжіє до змін, адже на її зміст та форму впливають три вагомі чинники: ментальність, сформована за часів тоталітаризму й зафіксована в індивідуальній та соціальній пам'яті; складна і суперечлива ситуація трансформацій суспільства в проблематичному напрямі; суспільні процеси, які відбуваються в сучасному світі взагалі.

М.В. Людвиченко, асп., КНУТШ, Київ
ludvych@ukr.net

ФУТУРОЛОГІЯ В СИСТЕМІ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Актуальність даної проблематики полягає у тому, що місце соціальної футурології в гуманітарному знанні взагалі і філософському зокрема, стає все більш помітним. Це пов'язано із розвитком і потребами суспільства з одного боку, і зі специфікою розвитку гуманітарного знання з іншого. Соці-

льна футурологія займає важливе місце у ряді філософських дисциплінах через свою здатність адаптовуватися до потреб суспільства і в той же час вибирати в себе потенціал класичних філософських дисциплін, як то онтології, теорії пізнання, антропології. Також дуже специфічні зв'язки із логікою яка складає чи не найголовнішу частину загально футурологічної методології.

Найбільш тісними є зв'язки соціальної футурології із такими дисциплінами не філософського ряду як соціологія, психологія, математика. Перш за все, соціальна футурологія має тісні зв'язки з соціологією, що зрозуміло навіть з огляду на назву. При чому, особливо тісно пов'язані соціальна футурологія та соціальне прогнозування. Справді, між ними багато спільного, як то спрямування на майбутнє соціуму, але є і відмінні риси, завдяки яким соціальна футурологія конституюється як така [Матвієнко В.Я. Прогностика. – К.: Українські пропілеї, 2000. – С. 217] Визначальною є саме методологічна відмінність, адже соціальне прогнозування використовує певну технологію прогнозних розробок соціальних процесів, складає "передбачувану" орієнтацію, будує базову модель і вже на основі цього робить той чи інший. вузько спеціалізований прогноз [Плотинский Ю.М. Модели социальных процессов. – М.: Логос, 2001. – С. 47]. Бачимо, що метою соціального прогнозування є створення прогнозу, в той час як соціальна футурологія має на меті створення образу майбутнього, в якому центральне місце займає майбутнє людини, її доля.

Зовсім інший характер мають зв'язки соціальної футурології та психології. Здатність людської свідомості творити той чи інший образ майбутнього – це психічний процес, а психічні процеси досліджує психологія. Доречі, ця властивість людської психіки названа психологами "антиципаторною" функцією свідомості [Фарман И.П. Воображение в структуре познания. – М: ЦОП Института философии РАН, 1993. – С. 43].

Власне, ми стикаємося тим, що соціальна футурологія тут виступає в якості теорії пізнання, тому що спрямованість на майбутнє так чи інакше пов'язана із пізнавальними особливостями людини, зі специфікою досягнення людиною майбутнього. Отже, можна стверджувати, що зв'язок психології і соціальної футурології тут обумовлений теоретико – пізнавальними якостями останньої.

З точки зору практики, успіх використання футурології залежить від методики, що використовується. Методика футурології інтегральна, вона сформульована у вигляді практичних методів, методик й способів, перш за все аналізу та проектування. Вже зараз назріла необхідність уніфікації формальних підходів. Основа для цього – консенсус між прихильниками різних футурологічних методологій стосовно основних елементів, які мають моделюватися як складова частина аналізу та проектування можливого майбутнього. Перш за все це статичні структури класів та динамічна взаємодія об'єктів і сценаріїв майбутнього.

Але про єдину футурологічну математичну методологію потрібно говорити вкрай обережно, як про методологію майбутнього, як би парадоксально це не звучало. Поки що робота концентрується на створенні інваріантної структури майбутнього, своєрідної метамоделі, яка є необхідною для конструювання майбутнього. Від інших футурологічний методологічний підхід від-

різняється тим, що необхідною для конструювання можливого майбутнього фундаментальною одиницею служить клас.

Таким чином можна отримати певну математичну модель майбутнього, ще й використовуючи комп'ютер. А це призводить до того, що створення моделі майбутнього передбачає складний процес з використанням математичних алгоритмів, але цей процес практично позбавлений творчості. Майбутнє не піддається підрахунку, його не можна формалізувати, адже це те чого ще не існує. Істинність цієї тези доводять невдачі багатьох математичних моделей, зокрема вже згадувана модель Дж. Форрестера. Тому соціальна футурологія хоч і пов'язана з математикою все ж наголошує на творчому, інтуїтивному аспекті створення образу майбутнього.

Підсумовуючи все сказане потрібно наголосити, що соціальна футурологія займає в системі сучасного гуманітарного знання чільне місце, що пов'язано із її здатністю до синтезу різноманітних методологій, а також і зі специфікою її предмету, адже майбутнє завжди відкрите.

В.В. Мірненко, студ., КНУТШ, Київ
tize@ukr.net

КОНЦЕПТ ЛЮДИНИ ЕКОНОМІЧНОЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ТЛУМАЧЕННЯ

Загальновідомо, що людина характеризується через безліч своїх властивостей, здатностей. Серед основних слід виокремити, насамперед, здатність людини соціалізуватися. Одним із вимірів процесу соціалізації є економічний вектор розвитку. Саме тому дані тези присвячені такому цікавому явищу в філософії економіки як "людина економічна".

Теоретична модель людини економічної сформувалася протягом двох сотень років розвитку уявлень про економічну діяльність людей, і являє собою наступне. Вважається, що людина прагне до якнайповнішого задоволення своїх потреб/переваг в умовах обмеженості доступних йому ресурсів (головним чином – грошей). Переваги завжди добре внутрішньо "зважені" й оцінені, і завжди порівнянні між собою, так що для кожної людини можна визначити якусь індивідуальну функцію корисності, максимізація якої і забезпечує його вибір з наявних альтернатив.

Важливим в даній моделі є те, що підпорядкування соціальним нормам в ній не імперативно, а є результатом "зважування" при оптимізації. Іншими словами, якщо людина економічна бачить можливість уникнути покарання, то вона піде на порушення закону, і така поведінка визнається прихильниками людини економічної цілком розумною. Даний елемент людини економічної відповідає в класифікації американського соціолога Р. Мертона "новаторському" способу пристосування людини до соціальних порядків, коли людина приймає суспільні цілі, але абсолютно не цінує прийняті в суспільстві способи їх досягнення. Мертоновське "новатор" є основним джерелом злочинності в західних суспільствах. Тому ведеться велика профілактична робота по їх обмеженню і перекладу в групу нормальної соціальної адаптації,

коли людина разом з покладеними суспільством цілями також високо шанує і загальноприйняті способи їх досягнення.

Модель людини економічної володіє однією чудовою здатністю – на її основі чітко і просто виводяться всі основні результати класичної і неокласичної економіки, які добре узгоджуються із спостережуваними даними. З іншого боку, порівняння моделі людини економічної з реальними людьми відкриває таке сильне відхилення, що багато економістів даного напрямку визнають модель людини економічної невідповідною досвіду.

При цьому вони, слідуючи Дж.С. Міллю (який був одним з перших, хто ретельно аналізував підстави економічної теорії), заявляють, що модель людини економічної є складовою частиною системи аксіом економіки, на основі якої дедуктивно виводиться безліч теорій, отримуючих практичне підтвердження. Тому неважливо, чи відповідають аксіоми реальності – вважаючи їх істинними для економічної теорії, ми всього лише повинні чітко розуміти, що інтерпретація людини економічної не повинна виходити за межі предмету даної науки.

В.П. Марчук, здобувач, КНУТШ

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Розвиток широких політичних, економічних та гуманітарних міжнародних зв'язків, обумовлених глобальними соціальними чинниками, які визначають сьогоденні життєдіяльність світової спільноти, все активніше ставить на порядок денний зростання культури міждержавних та міжлюдських взаємовідносин. Зростаючий інтерес до соціального смислу етикету як інструментарію дипломатичних та міжнародних відносин пояснюється осмисленням нових демократичних та гуманістичних підходів у цих сферах суспільної діяльності, які передбачають цивілізовані норми поведінки суб'єктів міжнародного права, офіційних та приватних осіб.

У цьому контексті евристичним полем для дослідження специфічних форм спеціальної взаємодії постає сфера ритуалізованих взаємин в комунікативних системах. Інакше кажучи, мова йде про певну регламентацію вчинків, дій, навіть висловлювань людей у ситуативних контактах. Оскільки ця сфера соціального контакту належить до найдавніших комунікативних взаємин, постаючи в системі міфологічного мислення, так як вона ставала предметом соціального аналізу, починаючи з Сократа і Платона і закінчуючи Е. Фроммом та М. Гайдегером. Із новітніх пошукових підходів необхідно відзначити праці В. Шеломенцева, Л. Гайдукова, І. Вольф, А. Гусейнова, Г. Апресяна, Г. Руденка, Д. Вуда, Ж. Серре, Т. Холопової, М. Лебедевої та інших фахівців. Таким чином, концептуальний аналіз феномену етикету стає засобом заглиблення в сутність соціального: через з'ясування цільової дії певної форми поведінки уможливорюється розкриття суті цілепокладання і досягнення мети, зокрема у такій важливій сфері діяльності, як дипломатичні стосунки.

Гуманізація спілкування включає в себе: залучення всіх до праці; здатність відчувати і співчувати; відчувати жаль і милосердя; уміння розрізняти добро і зло, справедливість і несправедливість; доброзичливість і доб-

ропорядність, совість і добросовісність; формування морально-естетичних потреб, оцінок, смаків, ідеалів, добробуту іншого.

Правила, як поводити себе в суспільстві, виникли з давніх-давен, завдяго до виникнення самого поняття "етикет". Ці правила визначались народними звичаями, обрядами, культовими ритуалами, традиціями, віруваннями, соціально-економічним рівнем розвитку людської цивілізації, морально-правовими нормами, що існували в тодішньому суспільстві, зовнішньо-політичними амбіціями держави. Внаслідок цього етикет можна вважати складовою частиною культури. Але правила етикету – це не застигла субстанція. Кожна епоха, кожне суспільство мали свої притаманні правила поведінки, які залежали від етнічних, релігійних, культурних традицій та суспільного устрою. З розвитком людської спільноти змінювались і правила етикету. Дипломатичний етикет разом зі своєю складовою – дипломатичним протоколом – є історичними категоріями, які склалися, розвивалися, удосконалювалися в контексті цивілізаційного розвитку.

Тому філософське осмислення правил поведінки в суспільстві, в спілкуванні з іншими людьми – представниками різних культур, з їх безцінними етичними порадами, можна класифікувати в певну систему правил загальнолюдського етикету, а саме: повага до старших; чемне, людяне ставлення до тих, з ким спілкуєшся; терпимість, толерантність до поглядів інших людей; дотримання установлених правил церемоніалу, ритуалу на тих заходах, в яких береш участь; повага влади і законів того суспільства, в якому живеш, – і на сьогоднішній день не тільки не втратили, а набувають нового звучання для такої важливої сфери соціальної діяльності, як дипломатія. Ці приписи знайшли своє втілення у розвиток у філософських працях та дослідженнях фахівців.

Намагання вести себе порядно тягнуться з глибин тисячоліть людської історії. Це підтверджують стародавні письмові джерела, з яких можна зробити висновок, що ці намагання витікають із умов суспільного життя людей і що жодне суспільство не існувало без правил і норм людської поведінки і спілкування. Дипломатичний етикет є ніщо інше, як звичайний загальнолюдський етикет, сфокусований на регуляцію міждержавних відносин. Як і загальнолюдський етикет, що ґрунтується на принципі людської ввічливості як однієї з найважливіших аксіологічних категорій, так і дипломатичний етикет і протокол ґрунтується на принципі міжнародної ввічливості, в поняття якого входить додержання шани та поваги до усього, що символізує та представляє державу.

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

ОБ ОДНОМ НАЧАЛЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема начала (arhe) знания есть вопрошание о его возможности. Вопрос ставится так – как возможна социальная философия? Или: где именно она *начинается*? Философия как таковая есть особый способ, путь, движение мысли – поэтому любой вопрос о начале философии есть вопрос о начале мысли вообще. Ошибочно отождествляют здесь *начало* и основание –

в данном случае они не синонимы. Последнее предполагает некий ход мысли в рамках определенной познавательной задачи, некий поиск решения: например, оценка возможностей социальной философии относительно социологии, демаркация между ними и т.д. При разговоре о *начале* важно иное – мысль *началась*, мысль действует, мысль работает. И вот в этом ее действии и заключено ее начало: если она есть, она с чего-то началась. Что-то втолкнуло нас в мышления. Задача в данном случае – не обосновать то, почему мы мыслим именно об этом (о "социальном"), или то, почему мы мыслим *именно так*. Необходимо включить начало мысли в саму мысль, а точнее, понять, почему мысль возникает именно в данной точке (topos) бытия, что именно здесь "взывает к мышлению". Таким образом, философствование становится философией (то есть, чем-то "со-вершенным", завершенным – насколько философия вообще может быть "завершена"). Иначе: говоря о *начале*, мы не *начинаем* философию – и уж тем более "философствование" – но пытаемся ухватить мышлением его собственный исходный пункт, а, значит, и вопрос о его *возможности*.

Характерный пример такой интеллектуальной практики являет собой философия Платона. Речь не идет здесь об особой интерпретации платоновской социальной онтологии. Платоновский диалог для нас интересен исключительно как особый пример движения мысли, особого "сплетения" ее. Это саморефлексивное движение имплицитно присутствует практически в каждом диалоге – однако наиболее полно, последовательно и систематично прослеживается, конечно, в "Государстве". Платон ставит вопрос так: "Каким образом применять философию так, чтобы государство от этого не пострадало?" (497d) [Здесь и далее все цитаты и ссылки даны по изданию: *Платон. Государство* / Пер. А.Н. Егунова // *Платон. Сочинения* : в 4 т. – СПб., 2007. – Т. 3. – Ч. 1]. Ответ этот настолько парадоксален, что Платон вынужден это оговорить, несколько раз подчеркнув "невероятность" и "тяжесть" такой истины. Философ должен встать во главе государства, а глава государства должен стать философом (473d). Философия должна совместиться с политикой. Совместиться – занять одно и то же *место*. И философия (как влечение мышления к истине, как умение ценить "сущее само по себе" (480a, 485b) и т.д.), и политика (как искусство "управления полисом") умещаются в одной и той же точке. Можно ли в таком случае говорить об их тождестве? В идеальном полисе – конечно, хотя и с оговорками. Но в том и дело, что в "реальном" полисе они не только не совмещены, они противопоставлены. Философ не стремится занять место правителя, он отказывается от него. Философия в таком обществе совершенно *бесполезна* – как бесполезен врач не выполняющему предписаний больному.

Отсюда – ряд следствий.

1. Философ и философия также "умещены" в Космосе, как и любое сущее. Но философия возникает до своего совмещения с *политикой* – а, следовательно, начинается она в ином *месте*.

2. Философия предполагает достижение власти (ср.: *arhe*) без *изначального стремления* к ней. Чтобы получить настоящую власть нужно отказаться от ее поисков.

3. Философия, как и политика, есть деятельность *людей*, пусть и *приближающихся* к божественному. Но философия это и беспредпосылочное созерцание *блага*. Благо это то самое "место", поправ в которое никто не пожелает обманываться и гнаться за призраками (505d). Это место, которое не желают покидать. Так вопрос о совмещении философии с политикой решается в целевом ("ради чего?") значении. Другой вопрос заключается в *беспредпосылочности*.

Предпосылочный путь – путь "рассудительный", "основательный", "обоснованный". Это "движение" мысли в погоне за истиной – движение в полном смысле этого слова, движение родственное движению тиранических вождельцев. Чем дальше мысль бежит – тем быстрее убегает знание. Второй же путь это не совсем движение – это скорее "стояние в истине", остановка мысли в несокрытости, непотаенности (aletheia) бытия. Это уже не "погоня", но всматривание, созерцание. Это мысль, удерживающая непостоянство в постоянстве – мысль, пронзающая мир и удерживающая его в Космическом порядке, исключающем любое "зияние" (хаос). В этой связи "политическое" приобретает принципиальное значение – и как "удержание" полиса в Космосе, и как направление к порядку, и как искусное "сплетение начала, середины и конца". *Политика – завершение философии, но начало ее – вопрошание*. Но вопрос предполагает разорванность, предельность, тревожность (unheimlich). Такая постановка выводит мысль к открытости сущего, к *возможности философии* как человеческой, политической практики. Именно поэтому философия и становится "бытием к смерти" (ср. "Федр") – ибо только перед лицом смерти (*предела* человеческого) и возможно начало всякой философии, начало, к которому мысль возвращается снова и снова. Это *начало* влечет к *завершению*. Но – повторим Платона – чтобы эта философия была завершена, она должна стать политической, обязана стянуть, "сшить" глубокую рану на теле бытия, нанесенную человеческой мыслью, своим собственным началом.

Є.В. Миролюбенко, студ., КНУТШ, Київ
zhenis@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Починаючи з середини 60-х років західними соціологами і соціальними філософами (Д. Бел, Д. Рісман, О. Тофлер, А. Турен та ін.) активно обговорюється питання про вступ найбільш розвинених країн у якісно нову стадію соціального розвитку, охарактеризовану ними як постіндустріальне чи інформаційне суспільство, головним критерієм якого є визначальна роль інформаційних технологій у всіх сферах життєдіяльності людей. Але якщо в 60-і роки ідеї інформаційного суспільства мали скоріше характер футурологічних прогнозів, то в ході удосконалювання електронної техніки і цифрових технологій, більшість з передвіщених теоретиками подій віднайшли своє реальне втілення, що виразилося в бурхливому розвитку засобів масової комунікації,

особливо телебачення, у створенні і широкому поширенні персональних комп'ютерів, у побудові глобальних інформаційних мереж, у розробці технологій віртуальної реальності й інших технологічних інновацій. У своїй сукупості, ці досягнення докорінно змінили життя суспільства, не тільки висунувши на передній план інформаційну діяльність, тобто діяльність, пов'язану з виробництвом, споживанням, трансляцією і збереженням інформації, але й ускладнивши і трансформували світ так, що осмислити його в рамках традиційних підходів стало досить важко. "Інформаційних фактор спричинив у житті людської цивілізації одну з найбільш глибоких змін за уся її історію, зв'язав світ у єдину інформаційну систему, що функціонує у режимі реально-го часу" [Виноградов В.А. Информациа и глобальные проблемы современности // Вопросы философии. – 1983. – № 12. – С. 96].

Взагалі, інформаційні технології не можна розглядати як щось приналежне винятково світу техніки, тому що вони настільки глибоко проникли в життя людей, вплелися в саму канву нашої повсякденності, що вичленити їх із загального світоглядного і культурологічного контексту вже не видається можливим. Якісний стрибок в інформаційній індустрії вказує на необхідність аналізу новітніх технологій крізь призму світоглядних змін. "Інформація, як найважливіший ресурс людства володіє унікальною здатністю: на відміну від фізичних ресурсів вона не скорочується після її споживання, а навпаки, примножується. Невичерпність інформаційних ресурсів створює унікальну можливість – поставити інформацію на службі усього світу" [Там же] Поняття інформаційного суспільства було сформоване на межі 60-х та 70-х років Ю. Хаяші, професором Токійського технологічного інституту. Л.Д. Рейман дає таке визначення інформаційному суспільству: "інформаційне суспільство – суспільство, де більшість робітників зайнята виробництвом, збереженням, переробкою та реалізацією інформації, особливо найвищої її форми – знання" [Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 5]. Найбільш повно поняття інформаційного суспільства обґрунтоване в теорії технологічного розвитку, яку створив Д. Бел. В ній розглядаються три стадії суспільного розвитку: аграрне суспільство; індустріальне суспільство; постіндустріальне, або інформаційне суспільство. На основі даної класифікації Бел виділяє сутнісні риси інформаційного суспільства:

- ✓ пріоритет інформації над іншими ресурсами;
- ✓ домінування інформаційного сектора в загальному обсязі ВВП;
- ✓ формування в якості головної цінності людини – економії часу за рахунок використання нових телекомунікаційних та комп'ютерних технологій.

"Формується інформаційна єдність людської цивілізації, де реалізований вільний доступ кожної людини до усіх інформаційних ресурсів" [Там же. – С. 7]. Один з головних здобутків стрімкого поширення інформації в тому, що з'явилася можливість передавати величезні обсяги інформації над швидкими методами. Ще одна позитивна риса поширення інформаційних процесів полягає в тому, що в якості складових частин вони входять у склад інших глобальних проблем. Адже саме поширення інформації сприяло тому, що за досить короткий проміжок часу глобальні проблеми опинилися в полі зору усєї світової спільноти.

Ще у 70-х роках Б.А. Грушин поставив питання про наявність у інформації емпірично фіксованих властивостей. Зокрема він виділив такі властивості, як:

✓ відкритий характер інформації, наявність вільного доступу до неї широким верстам населення;

✓ масовий характер інформації, її розмноженість, поширеність у просторі та часі [Грушин Б.А. Массовое сознание: феномен информированности // Вопросы философии. – 1971. – № 6. – С. 71].

Американський гуморист Р. Бейкер якось сказав: "Світ забитий до півсмерті, завалений лавинами інформації... потопає в нескінченному потоці інформації, ніхто не може її переварити, второпати чи визначити, чи потрібна вона".

Ще одним суттєвим аспектом даної проблематики є проблема інформаційної кризи. Ця криза проявляється у протиріччі, що виникає між обмеженими можливостями людини у переробці та сприйнятті інформації та існуючими потоками необхідної інформації. "Криза інформації – це не лише наслідок сучасної НТР, але й результат усього соціального розвитку. Нині це явище стало масовим та у тій чи іншій мірі характерним для усього сучасного світу. НТР поглибила та загострила її, поставила як проблему, яка потребує для свого розв'язання зусиль усього людства" [Виноградов В.А. Информация и глобальные проблемы. – С. 99].

О.В. Мішалова, асп., КДПУ, Кривий Ріг
elen-mishalova@yandex.ru

ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ ІСТОРИЧНОГО НАРАТИВУ

Поняття нарративу у сучасній філософії історії є достатньо широким, що обумовлюється його неоднозначним тлумаченням представниками різних течій та напрямків. Узагальнюючи, можна умовно визначити декілька рівнів його концептуалізації: по-перше, історичний нарратив як синонім історичного тексту, тобто окремої праці з історії; по-друге, "майстер-нарратив" – певна парадигма або підхід до розгляду історичної проблематики (наприклад, через мотив класової боротьби в марксизмі чи історію нації у концепціях націоналізму); по-третє, "великий нарратив" як варіант всеохоплюючої, єдиної універсальної історії людства (наприклад, біблейський сюжет чи проект всесвітньої історії). Важливо враховувати також два різних поняття нарративності в самій нарратології (теорії оповідання): класичне (характеризується наявністю в тексті чітко вираженого голосу оповідача (нарратора) та структуралістське (відкриття загальних структур всіх можливих нарративів, тобто оповідних творів будь-якого жанру і функціональності. В даній роботі під історичним нарративом ми будемо розуміти оповідний текст з історії і, виходячи із другого поняття нарративності, намагатимемось окреслити його теоретичну модель.

Використання пізнавальних моделей є характерною рисою сучасної науки. Модель служить найбільш зручною (на певному етапі дослідження) системою узагальнення емпіричних даних та теоретичних уявлень стосовно предмету вивчення. Виділяють наступні особливості когнітивних моделей: істотно менша структурна чіткість, міждисциплінарний характер.

У філософії історії другої половини ХХ ст. було запропоновано ряд теоретичних моделей історичного нарративу, серед яких ми коротко розглянемо різко відмінні між собою концепції А. Данто, Х. Уайта та А. Мегілла. Так, на думку А. Данто, будь-який нарратив (оповідь) – це спосіб організації минулого у часові цілісності з метою його пояснення. Будуються історичні нарративи переважно із нарративних речень, позначаючих конструкцій і часових структур, в які історик поєднує окремі події за своїм критерієм значимості. Відповідно до теорії Х. Уайта, історичний нарратив є певною комбінацією сюжетної лінії (за аналогією з літературою: роман, комедія, трагедія, сатира), типу пояснення (формалістичне, механістичне, органічне, контекстуальне) та ідеологічного обґрунтування (з позицій анархізму, радикалізму, консерватизму, лібералізму). На думку Х. Уайта, історик від самого початку обирає інтерпретативну стратегію або троп (метафора, метонімія, синекдоха, іронія), який чітко задає зазначені параметри історичної оповіді. "Домінантний троп, згідно з яким цей конституюючий акт доводиться до кінця, буде визначати і види об'єктів, яким дозволено з'являтися у цьому полі в якості даних, і можливі співвідношення, які, як передбачається, існують між ними" [Уайт Х. Метаісторія: Историческое воображение в Европе XIX века. –Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – С. 496–497]. Функціонально можна назвати "категоріальну схему" аналізу історичних праць А. Мегілла. Він вирізняє чотири основні завдання історіографії: опис, пояснення, аргументація та інтерпретація. В залежності від того, яке з них превалує в тій чи іншій роботі історика, вона може відповідати формі нарративу або відхилитися від неї, хоча всі з названих функцій обов'язково присутні у кожному історичному дослідженні. Нарративом за А. Мегіллом є праця, в якій "історичні дії, події, герої та оточення будуть відігравати (але в різних пропорціях) істотну роль в тексті" [Мегілл А. Историческая эпистемология : Научная монография / Перевод М. Кукарцевой, В. Кашаева, В. Тимонина. – М.: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2007. – С. 241]. Таким чином, А.Мегілл, вирізняючи чотири можливі моделі історичного дослідження, істотно звужує поняття нарративу до розповіді, зводить його лише до однієї з них.

На нашу думку, можна запропонувати більш узагальнену схематичну модель історичного нарративу (тексту) з наступними параметрами:

- ✓ змістовна структура, відповідно до якої організовується історичний матеріал (наявність початку, середини, закінчення та висновку; певної сюжетної лінії, героями якої виступають як люди, так і процеси, події, ідеї);
- ✓ літературна форма, корелятивна змістовній структурі (тобто оформлення результатів дослідження в слово, речення, текст, оскільки таким чином вони можуть бути критично осмислені, збережені. Насьогодні є актуальними експерименти з літературною формою наукових праць з історії);
- ✓ точка зору або перспектива дослідження (авторське бачення історика, за яким проглядається вплив часу та культури, до яких він належить).

Розглянуті параметри інваріантні для будь-якого історичного нарративу в цілому, набуваючи специфічних особливостей та характеристик відповідно до конкретного часу і місця його створення.

ВЛАДА В ІДЕЯХ МІШЕЛЯ ФУКО

Фуко інтерпретує перехід від тортур до нагляду, продиктованому правилами, не як гуманізацію покарання, а як більш прийнятну економію влади. Значення такої зміни – в розвитку та застосуванні нової технології, яку Фуко називає дисциплінарною владою. Принциповими механізмами, які розвиваються внаслідок такої влади і на які вона спирається, є ієрархічний нагляд – здатність тих, хто наглядає, здійснювати пильний нагляд у великих масштабах; оцінка нормальності – можливість визначати, хто є нормальним, а хто – ні, і карати тих, хто порушує норми, у трьох вимірах – часу (якщо хтось запізнився), діяльності (якщо хтось не є пильним) та поведінки (якщо хтось невірною поводить); обстеження – нагляд та оцінка у відповідності до норм, такий механізм робить можливим наукове дослідження і спирається на ієрархічний нагляд та використовує науку для визначення стандартів нормальності в усіх сферах життя. За допомогою даного механізму замикається коло влада-знання – знання, отримане за допомогою наукового дослідження та суджень, повертається для насадження стандартів нормальності, та наділяє суспільство через інститути та режими правом створювати легітимізувати закони та підсилювати стандарти, а також контролювати усіх громадян дисциплінарного суспільства задля попередження відхилення від цих законів [Фуко М. Надзирають і наказують / Пер. с фр. В. Наумова; Под ред. І. Борисовой. – М.: Ad Marginem, 1999].

Владні відносини залежать від культури, місця та часу. Звідси, Фуко визначає, що має справу із владним дискурсом у сучасному західному суспільстві, у таких аспектах.

Влада не є перевагою, позицією, призом чи конспірацією. Вона є активацією політичних технологій та є супутньою соціальним установам. Влада не лише діє в специфічних сферах соціального життя, але й виникає у повсякденному житті. Влада виникає будь-де, включаючи людське тіло. Владні відносини є мобільними, не егалітарними та асиметричними. Тому неможливо знайти логіку у владі або намагатися балансувати між сферами інтересів. Оскільки влада не є річчю, контролем низки інституцій або прихованим історичним шаблоном, метою дослідника має бути розкриття того, як функціонує влада. Для цього потрібно ізолювати, ідентифікувати та аналізувати сукупність відносин, які створюють політичні технології. Важливо дослідити рівень мікро-практик, з яких можна дізнатися, як влада діє в соціальних установах на найбільш рутинному повсякденному рівні.

З усіх попередніх припущень виходить, що влада не зводиться виключно до політичних установ, як часто вважається. Влада має пряму та творчу роль у соціальному житті. Це – багатовекторне явище, і діє воно з гори донизу та знизу догори. Хоча влада досягає свого піку, коли розташована всередині певних інституцій – таких, як школи, в'язниці чи лікарні, – потрібно обережно ідентифікувати технології влади в межах певних інституцій, оскільки влада не є суперструктурою або приналежністю будь-якої установи. Коли

дисциплінарні технології створюють перманентний зв'язок із певними установчими структурами, вони стають продуктивними. Продуктивна влада є позитивним аспектом влади. Така ідея підкреслює переваги ефективних технологій влади у більшості продуктивних сфер – економічній, виробничій та науковій [Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984 : В 3 ч. / Пер. с фр. Б.М. Скуратова; Под общ. ред. В.П. Большакова. – М.: Пракسيس, 2006. – Ч. 3].

Влада є загальною матрицею владних відносин у певному суспільстві у певний час. Ніхто не може бути поза матрицею або вище за неї. Як ув'язнені, так і тюремники слідуєть однаковим процедурам дисципліни та нагляду, що практикуються у в'язниці, а також діють в межах існуючих обмежень архітектури в'язниці. Хоча вони усі захоплені в пастці владних відносин, існує також і правило домінантності: тюремники так чи інакше мають переваги у відповідності до правил в'язниці, як й ті, хто відповідає та створює в'язниці. Звідси, домінування не є сутністю влади. Домінування існує, але влада здійснюється як над тими, ким керують, так і над тими, хто керує. У владних відносинах є намір, але немає предмета. Лише на мікро-рівні, тактичному, у влади є наміри. На стратегічному рівні, який включає в себе комплексні владні відносини, предмета не існує. Звідси, не можна приписувати все, що відбувається у владній сфері, чіємусь плану.

Владні відносини покриваються розрахунками. На локальному рівні є планування, маніпуляції, інтриги та координації політичної діяльності. Це – цинізм влади і таємні мотиви не належать до намірів та інтересів на локальному рівні. Актори більш-менш знають, що вони роблять, коли діють, та чітко це виражають. Це, однак, не має на увазі, що подальші наслідки локальної діяльності є також скоординованими, і що існує суб'єкт, якому можна приписати значення всієї діяльності.

В.И. Новицкий, студ., ЕГУ, Вильнюс, Литва
navitski@yandex.ru

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛЕВОЙ ПОЛИТИКИ И НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Растущая несправедливость социальных отношений, проявляемая как на международном, так и внутригосударственном уровнях, делает явной нехватку альтернативных социально-политических и экономических программ, что и свидетельствует о кризисе левой платформы. Кризис левых программ в современном мире проявляется весьма своеобразно – он заключается не в том, что о них говорят мало и, следовательно, забывают, но в том, что об этом кризисе говорится постоянно и повсеместно. В результате, социальные теоретики приходят к совершенно различным диагнозам относительно левой политики сегодня – от констатации ее исчерпанности (Гидденс) до утверждения о необходимости возрождения революционных программ (в русскоязычном ареале этот взгляд последовательно отстаивается в статье Б. Кагарлицкого "Левые в эпоху неолиберализма: адаптация или сопротивление?").

Представляется, что все многообразие, наблюдаемое в современном левом движении можно описать, опираясь на три критерия – 1) роль, отводимая государству в осуществлении социальных трансформаций; 2) радикальность планируемых реформ; 3) отстаиваемое понимание детерминации общественных отношений, другими словами, понимание того, что именно является определяющим фактором социального развития – экономика, культура и т.д. На протяжении большей части XX века эти критерии выстраивались в строгую последовательность (3-1-2), на основании которой все левые программы четко между собою разграничивались: социал-реформизм / советский социализм / либертарный коммунизм / анархизм. Проблема современного левого движения заключается в том, что сегодня эти три оси могут комбинироваться в совершенно произвольном порядке, в результате чего возникают самые причудливые сочетания, каждое из которых обладает такой же легитимирующей силой, как и любое другое. Результатом этого является не только разнообразие левых программ, но и их разобщенность, поскольку их противостояние уже не упорядочивается в одну линию, обладающей способностью при определенных обстоятельствах образовывать единый фронт сопротивления и социального творчества.

Поэтому весьма важной темой и для левых движений, и для социальных теоретиков является объяснение самого факта подвижности рассмотренных выше рамок идентификации, а также того, почему подобная подвижность не является столь губительной для политических движений, поддерживающих статус quo.

Для решения поставленной проблемы могут быть рассмотрены работы Жака Деррида "Призраки Маркса" и Дмитрия Иванова "Виртуализация общества". Их объединяет схожее понимание процессов, происходящих в современном обществе, могущее быть обозначенным как "призрачность" (Деррида) или "виртуализация" (Иванов). Суть этих процессов заключается в том, что под влиянием медиатехники или цифровых коммуникационных технологий, границы социальных институтов, определяющие социальную реальность по преимуществу, приобретают условный характер. Эта условность делает невозможной любую долгосрочную программу действий, поскольку любая политическая идентичность будет носить произвольный характер.

Но необходимо сделать следующий шаг – объяснить, как возник сам процесс виртуализации. Неверно было бы представлять его возникновение как удачно организованный заговор – а именно такое толкование является весьма популярным и распространенным среди современных левых. Цель моего исследования – показать, что само возникновение социальных институтов, а следовательно, и социум эпохи модерна, можно рассматривать как промежуточное следствие разворачивания процессов виртуализации, осуществляемых **новоевропейской научной рациональностью**. Последнюю можно представить как такую попытку "виртуализировать" мир и общество, когда представляется, будто этот процесс может контролироваться. И левое движение во всем своем историческом разнообразии представляет собой точно такое же убеждение, правда, в радикальном своем варианте, в возможности полного администрирования социума – который, не стоит забы-

вать, является продуктом модерна. И точно так же, как научная рациональность, начав осуществлять проект виртуализации, не в состоянии больше его контролировать, так и левое движение больше не может обманываться по поводу подвластности общества сквозному администрированию – чем настойчивее попытки такое администрирование осуществить, тем более ощущается условность таких проектов.

О.В. Носенко, асп., КНУШ, Київ

СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ ВИМІРІВ ВЛАДИ ЯК ОСНОВНОЇ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ЦІННОСТІ

На сучасному етапі свого розвитку людство зіткнулось з низкою проблем, які потребують нагального вирішення. Вони стосуються різних сфер суспільства і перебувають в полі діяльності майже всіх наук. Ці проблеми мають як регіональний, місцевий характер, так і глобальний. Ними є: екологічна криза, демографічний вибух, міждержавні і внутрішньодержавні військово-політичні конфлікти, використання ядерної зброї, вичерпання ресурсів землі, соціально-економічна нерівність і т. ін. Шляхи вирішення цих проблем шукають, звичайно, на міжнародному і державному рівнях окремих країн. Основну роль в подоланні цих проблем відводиться владі, як найголовнішій політичній цінності. Та чи завжди влада спонукає до пошуку шляхів подолання перелічених проблем? Можливо, вона і є джерело їх виникнення?

У економічно найрозвинутіших країнах світу еталоном політичного устрою вважається демократія. Як відомо, демократія – це делегування частини прав і свобод громадян саме державній владі з метою забезпечення якісних умов власного життя. Ніби все ідеально продумано, але чому на практиці маємо зовсім інше? Не потрібно "піднімати голову до гори". В повсякденному житті ми ледве не кожен день стикаємося з "владарюванням" – на роботі, в сім'ї, побуті. Влада стає як об'єктом бажань, так і центром нарікань. Її бояться і про неї мріють, про неї говорять і її замовчують, її використовують і їй підкоряються. Звідки береться цей дуалізм? Який механізм її функціонування? Чому вона супроводжує людство протягом всього існування? Щоб відповісти на ці питання спочатку потрібно з'ясувати саму сутність влади.

Влада є найголовнішою політичною цінністю. Відповідно політичну владу можна визначити як "реальну здатність одних людей проводити свою волю стосовно інших за допомогою правових і політичних норм" [Шляхтун П.П. Політологія (Теорія та історія політичної науки) : Підручник. – К.: Либідь, 2002. – С. 177].

Одне із найбільш поширених уявлень про владу – розуміння її як примусу: "Влада безвідносно до форм свого зовнішнього прояву по суті завжди примусова, бо так чи інакше направлена на підкорення волі членів даного колективу, пануючій чи керуючій в ньому єдиній волі [Байтин М.И. Государство и политическая власть. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1972. – С. 112]. Влада може бути законною і незаконною, правовою і не правовою, здійснюватись за допомогою примусу і насильства чи переконання і підтримання.

Тоді виникає питання стосовно легітимності влади, тобто наявності правового підґрунтя цього процесу.

Історичний досвід показує, що там, де з'являється необхідність в узгоджених діях людей (чи то окремо взята сім'я, соціальний прошарок група, нація чи суспільство в цілому), там відбувається підкорення їх діяльності для досягнення конкретних цілей. В даному випадку визначаються владарюючі і підвладні. Мотиви підкорення досить різні. Але, головний з них, на нашу думку, має полягати у зацікавленості в досягненні поставлених цілей. Отже, можна констатувати, що влада виступає як регулятор суспільних відносин.

У наш час влада пов'язується з демократичним устроєм і розглядається як позитивне явище лише в контексті демократії. Адже такі поняття як "тиранія", "автократія", "деспотія", "авторитаризм" нероздільно пов'язані з диктатурою, а їх використання є негативним явищем.

Джерелом влади може бути не лише насильство, але і багатство, положення в суспільстві, володіння інформацією, а також, досвід, знання, особливі навички, харизма, нерідко і організація. Тут потрібно розглянути такий важливий критерій при застосуванні будь-якої влади, як її ефективність. Вона визначається ступенем досягнення поставлених цілей. Але виходячи з цього, слід визнавати ефективною і ту владу, яка є руйнівною для суспільства. Ось чому місце найбільш важливої ознаки ефективності влади буде займати довіра до неї з боку об'єкта влади

Водночас, слід зауважити, що беззаперечним атрибутом влади має виступати її самоорганізація. Як стверджує В.С. Соловйов "Влада часто виявляється наслідком самої соціальної природи людини. Однак, як тільки прояви влади набувають суспільного характеру, головною її ціллю стає створення і підтримка порядку, важливим засобом якого і виступає влада. У зв'язку з цим людям зовсім не потрібно створювати владу. Їм достатньо її прийняти і підкоритися їй, тим самим встановлюється відомий порядок" [Соловйов В.С. Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – С. 458]. Отже, під самоорганізацією влади потрібно мати на увазі той порядок дій у суспільстві, організації, чи групі, при якому особа чи колектив на добровільних засадах приймає встановлені норми і правила поведінки.

На користь осуду влади варто додати лише, що поділ на підкорювачів і підкорених завжди буде присутнім. Негативні прояви влади прямо пропорційно залежать від задоволення потреб і інтересів других першими. Якщо таке задоволення не відбувається, суб'єкт і об'єкт влади обмінюються своїми місцями. Доки існує це протистояння, доти і будуть точитися дискусії стосовно влади.

Т.Ю. Озерова, студ., ДонГУИШИ, Донецьк

И.Г. ГЕРДЕР КАК ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФ ИСТОРИИ

Одним из основных вопросов философии истории есть вопрос, связан ли необходимым образом "прогресс" с ходом истории и какие ступени при этом должны быть пройдены. В такой постановке вопроса и прослеживается актуальность проблемы философии истории в современности. Но в тоже вре-

мя мы можем проследить неравнозначное развитие этой отрасли философского знания на протяжении развития европейской мысли. Зачатки развития философии истории начинаются еще в Древней Греции, присутствуют в учениях средневековых мыслителей, таких как Августин Блаженный, Фома Аквинский и т.д. И только в 18 в. мы видим прорыв философии истории, рост актуальности ее проблем и попытки их рассмотрения и решения. Говоря о вкладе мыслителей 18 в. в развитие философии истории стоит отметить, что последующее развитие дисциплины опирается и основывается именно на достижениях этого периода, связанных с трудами Канта, Гегеля и др.. Исходя из вышесказанного, важным является рассмотрение первых попыток системного подхода к проблемам истории, которые оказали влияние на развитие философии истории в целом.

Именно Иоганн Готфрид Гердер был одним из первых, кто попытался представить общество системно, а не в виде простого объединения отдельных индивидов. Он сделал принципиально новый и важный шаг в развитии социального историзма. Идею развития общества он сформулировал в наиболее общей и убедительной форме, что не удавалось не одному его предшественнику. Он пытался в общей форме рассмотреть, путь пройденный человечеством, и на конкретном материале истории культуры обосновать необходимый характер общественного развития. Гердер начинает рассмотрение общественного развития с анализа планетарной системы, с особенностей существования нашей планеты, специфики изменения неорганического, растительного и животного мира. Описывая происхождение Земли и ее место в системе мироздания, Гердер ссылается на труд своего учителя Канта "Всеобщая естественная история и теория неба". Далее он переходит к геологической истории Земли, ее флоре и фауне. Гердер говорит о естественном возникновении жизни, которая, по его мнению, появилась в воде: "Горючее вещество воздуха, флогистон, превращало гальку в известь, и в известковой массе образовались первые живые существа, населявшие море, – моллюски..." Естественный характер мировой системы он распространяет и на общество, которое изменяется поступательно. Поскольку природа – организм, развивающийся финалистически, то и историю можно объяснить только в рамках этого финализма, где всем правит Бог. История, таким образом, по необходимости выполняет функции реализации цели Провидения и Бога, и прогресс движет не воля человеческая, а Бог, ведущий человечество к реализации целей во всей полноте. Мир же состоит из постоянно изменяющихся, действующих органических сил. Исходя из этого, появление общества – это звено, ступень всеобщего эволюционного процесса.

Реальной же основой исторического существования, по Гердеру, являются географическая среда и культурная деятельность. Гердер понимал культуру широко, выделяя в качестве ее важнейших частей язык, науку, ремесло, искусство, семью, государство, религию. Взаимовлияние этих элементов и является источником культурного развития. Культура, скорее, есть не только результат, но и главный стимул развития общества. Наиболее древним элементом развития общества является религия, которая возникла, как считает Гердер, естественным путем как следствие слабости человека перед природой.

Особое значение придает Гердер языку, который он рассматривает как средство воспитания людей. Именно язык превратил человека в человека. Благодаря языку люди объединились, установили правила жизни и законы, стали передавать из поколения в поколение умения и навыки. Человек, по Гердеру, стоит на пограничье двух царств – царства природы и царства "гуманности". "Гуманность" заложена в природе. История человека является, таким образом, продолжением истории природы. Если история человечества продолжает историю природы, то естественно, что природа определила арену человеческой истории и способствовала ее первым шагам.

Из всего вышесказанного, следует, что Гердер является протофилософом истории. Именно его подход к рассмотрению истории как к единому, целенаправленному процессу, тем самым обусловил дальнейшее развитие философии истории. Целенаправленность процесса развития общества обусловлена приверженностью к пантеизму Спинозы, с некоторым его переосмыслением. В учении Гердера прослеживаются мысли о процессе эволюции и естественном возникновении и развитии жизни на Земле, что позволяет нам говорить о предвосхищении современных научных теорий.

М.В. Осокин, асп., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: ВИЗНАЧЕННЯ ОСНОВНИХ ВЕКТОРІВ

Спрямованість духовного життя в тому чи іншому суспільстві залежать від характеру функціонування та взаємодії розповсюджених в ньому ідеологічних течій. Найбільш поширені в суспільстві ідеологічні течії існують як у вигляді вивершених теорій, так і у вигляді концепцій або, навіть, лише як тенденції. Вони звичайно є тими орієнтирами, які зумовлюються безпосередністю зв'язків у системі суспільних відносинах, які найбільш адекватно відповідають внутрішньо динамічному соціокультурному стану суспільства та свідчать про можливість перспектив розвитку. Окреслене повною мірою має відношення до українського суспільства, в якому особливості функціонування взаємодії і трансформації декількох ідеологічних напрямків фактично визначають не тільки зміст внутрішніх соціальних процесів, але й вказують на можливі вектори їх розвитку.

Однак процес знаходження ідеологічних напрямків як самих себе або форм ідеологічного впливу в умовах сучасної України, має окремі труднощі. Адже різні ідеології відрізняються між собою предметом і способом відображення суспільного життя, характером їх зв'язку з формами діяльності та мислення. Тому в основі визначення практично ефективних форм ідеології можуть лежати різні чинники. Так, зокрема ефективність форм ідеології виявляється за суб'єктами суспільних відносин – національна, етнічна, класова, групова; за формами організації суспільного життя – політична, економічна, правова, моральна, естетична і т.д.; за політичною організацією – комуністична, християнсько-демократична, ліберальна, фашистська та ін.

Аналізуючи кількісний склад домінуючих ідеологічних тенденцій, і виходячи при цьому з критерію їх політичної спрямованості, необхідно відзначити таку закономірність: чисельність таких тенденцій та їх векторна спрямованість прямопропорційні рівню стабільності того чи іншого суспільства. Стабільне суспільство (з розвинутими формами демократичних інститутів), незважаючи на існування в ньому різних ідеологічних тенденцій, як правило, характеризується наявністю досить обмеженого кола основних, провідних. При цьому їх векторна спрямованість не являє собою крайньої поляризації. Більш того, досить очевидною є домінуюча лінія ідеологічної спрямованості. Так, характеризуючи сучасне розвинуте західне суспільство, Ю. Габермас виділяє в ньому дві основні форми ідеології: політичну, яка притаманна минулим епохам і "технократичну свідомість", що виникає в умовах "сучасного індустріального суспільства". Згідно з поглядами Габермаса, техніка і наука покладають на себе функції ідеології. "Технократична свідомість" як нова форма ідеології на відміну від політичної ідеології вже не виправдовує інтересів будь-якого суспільного класу. Вона є надкласовою і служить людському роду в цілому. Такий підхід щодо даного питання поділяє і Г. Маркузе. Він стверджує, що сучасне суспільство стає втіленням "технічної раціональності". Остання підкорює собі все суспільне життя. Наука і техніка, уособлюючи "технічну раціональність" і виступаючи як ідеологія, слугує виправданню існуючих соціальних відносин, укріпленню конформізму в мисленні та поведінці.

І навпаки, чим більш невизначеним у своїй внутрішній соціальній організації та політичній орієнтації є суспільство, тим, по-перше, більш очевидні пріоритетні ідеологічні лінії, а по-друге, найбільш пріоритетні спрямування ідеологічних форм, як правило, позбавленні органічної цілісності, що позбавляє внутрішньої змістовності і заважає напрацюванню на їх основі сталої соціально-політичної стратегії суспільного розвитку. Все це і створює специфічні проблеми для аналізу ідеологічного процесу в суспільстві у цілому, і в Україні, зокрема.

Т.В. Островская,
Национальный институт образования, Минск, Беларусь
ostrovskaya-tania@yandex.ru

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ПОСТКОЛОНИАЛИЗМА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЛИТОВСКОГО И БЕЛОРУССКОГО ОПЫТА

Проблема осмысления колониального прошлого в рамках постсоветских обществ является актуальной. В этом контексте интерес представляет сравнительный анализ постколониального опыта и достижений постколониальной теории в Литве и Беларуси. Известно, что, имея много общего в историческом прошлом, эти два государства сейчас имеют противоположные взгляды на особенности пути развития, политики идентичности, оценке советского прошлого а также много другого. Поэтому, различия во взглядах на историческое прошлое, оценка собственной идентичности и их отражения в постколониальной теории Литвы и Беларуси и являются предметом рассмотрения этой статьи.

Литовский общество, по мнению постколониального исследователя Витаутас Рубавичуса характеризуется практиками (сознательной и несознательной) культурной амнезии в отношении советского прошлого, воспринимаемого не иначе, как период оккупации. Рубавичус протестует против такого отношения к этому непростою для Литвы периоду. Индивидуальная и коллективная идентичность тесно связаны с историей (как в смысле того, что происходило в прошлом, так и в смысле того, что мы о себе рассказываем), то замалчивание важной части прошлого приведет к невозможности понять, что индивид или нация собой представляют.

Работа Рубавичуса стремится закрыть собой нишу упорного молчания о советском прошлом, которое, мнению автора, характеризует современный литовский социо-гуманитарный дискурс. Автор задается вопросом, почему постколониальные исследования до сих пор не были актуализированы на почве литовского прошлого.

Нежелание обратиться к теории постколониализма тесно связано с нежеланием литовского общества признать, что советский опыт не исчез бесследно, но остался воплощенным во многие культурные формы. Эта попытка отмежеваться от принадлежности к советской реальности выражается и в использовании литовских слов *tarybinis* (от слова совет) и *sovietinis*. Первое, из которых обозначало "советский" для литовского населения в период, когда Литва входила в состав СССР, второе – использовалось литовскими эмигрантами а затем и в самой Литве после обретения независимости. То есть интериоризированная некогда советскость в один момент представляется как чужая путем отчуждения ее из языка.

Беларусы даже в повседневном обиходе слово оккупация не используют, однако термин колонизация также не является слишком популярным. Возможно, это обусловлено спецификой положения Беларуси, до революции и после, в составе Советского Союза. Как известно, Белорусские земли входили в состав Российской империи с конца восемнадцатого столетия, и с этого времени национальная культура подвергалась тотальной политике русификации во всех сферах – закрывались белорусские школы, существовал запрет на издание литературы на белорусском языке, русский язык навязывался в качестве административного. Поэтому политика Советского Союза, которая, на первый взгляд, не препятствовала существованию культурных и политических автономий казалась не такой деструктивной по отношению к белорусской культуре.

Если литовцы стремятся стереть советский опыт из памяти, то белорусы, наоборот, слишком часто к нему возвращаются. Многие социальные прослойки до сих пор ностальгируют по советским временам, эту ностальгию активно поддерживает и официальная белорусская власть. Таким образом, мы видим, что наступление постколониального периода в Беларуси пока затруднено, в силу чрезмерной ориентации белорусов в прошлое.

Все это свидетельствует о необходимости и чрезвычайной важности постколониальных исследований в Беларуси, которые активно осуществляются пока лишь небольшой группой интеллектуалов. Огромная роль в этом деле принадлежит Игорю Бобкову, который во многом показал каким образом опыт

классической постколониальной теории может быть применим к анализу белорусского общества. Тексты Бобкова концептуально нагружены, представляют собой постколониальную игру со знаками и символами. Его работы – это всегда перформативный рассказ о белорусской действительности, это и теория, и практика, выход за рамки оппозиций колонизатор – колонизируемый, попытка отказаться от мышления в рамках оппозиций вообще.

В.Л. Павлов, канд. филос. наук, доц. НУХТ, Киев
Pavlov_Valera@ukr.net

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ЕЕ ФОРМЫ

Человек так устроен, что для него крайне важно в самых разных жизненных ситуациях быть услышанным, понятым другими людьми, получить их одобрение относительно своих мыслей и действий. Положительная оценка субъекта другими, поддержка ими его позиции – ни что иное, как санкция ближайшего или более отдаленного окружения социальной активности субъекта. Последний всегда надеется на справедливость, которая во все времена выполняла, делает это и сегодня, роль морального регулятора отношений между людьми. Посредством этого образования в обществе обеспечивается соразмерность в распределении благ и зол.

Со времён Аристотеля существует традиция различать широкое и узкое понятие справедливости или, по-другому, общую и частную справедливость. Первая – это соответствие действий людей, их поведения функционирующим в обществе законам. Право и нравственность здесь фактически совпадают. Справедливость выполняет роль общего нравственного знаменателя, на основании которого выстраивается совместная жизнь людей. Сфера притязаний частной справедливости – способ распределения блага и зла между людьми. С лёгкой руки того же Аристотеля в философии и науке существуют два подхода к трактовке частной справедливости. Выделяют справедливость распределительную и уравнивающую. Эти формы (виды) частной справедливости вызваны к жизни необходимостью деления (распределения) между людьми благ (ценностей), которых, в силу определённых причин, на всех нуждающихся не хватает (жильё, продукты питания, медицинская помощь и др.). Удачным для обозначения такой ситуации есть термин "дефицит". Здесь очень хорошо видно, как объект справедливости опосредует отношения между людьми. Они (отношения) будут справедливыми в той мере, в какой каждая сторона получит полагающуюся ей долю благ и никто не будет в обиде.

Независимо от формы частной справедливости, всегда актуальным остаётся вопрос о её основании. Главное, чтобы не была нарушена моральная и правовая мера, т. е. само основание справедливости должно соответствовать сложившейся ситуации, содействовать утверждению блага (=быть справедливым). Историческая практика сформулировала три базовых принципа распределительной справедливости: всем поровну (каждому – то же самое), каждому – по заслугам, каждому – по потребностям. В зависимости от исторических условий и жизненных ситуаций на первый план выдвигается

один из них, хотя возможны варианты, когда все три принципа могут "работать" одновременно. В современном обществе доминирует второй принцип. Правда, если обратиться к практике общественных отношений нынешней Украины, то без особых усилий можно увидеть массу примеров, свидетельствующих о том, что данный принцип грубо попирается.

Уравнительная справедливость имеет место там и тогда, где при "раздаче" (получении) благ и наказаний заслуги и достоинства, личный вклад субъекта в суммарную деятельность социума не принимаются во внимание. Социальным пространством её бытия есть рынок (здесь важно не кто ты – ученый, священник или бандит, а какой суммой денег располагаешь) и сфера наказания (наказание за преступление должно быть неотвратимым; перед законом все равны). Правда, и в пределах этой формы справедливости крайне трудно, наверное, невозможно полностью игнорировать субъективный фактор. Ведь те же деньги можно заработать честно или заполучить действиями, противоречащими нормам права и морали. Поэтому честные бизнесмены не хотят иметь дело с теми, кто пользуется так называемыми "грязными" деньгами. Да и суд при принятии решения по конкретному делу, как правило, учитывает личность подсудимого, его заслуги перед обществом. В каждой конкретной ситуации, в зависимости от времени и обстоятельств, в жизни общества и человека доминирует та или иная форма справедливости. Но важно не это, а сам факт бытия этого феномена.

Независимо от того, в какой сфере общественной жизни или межличностных отношений справедливость себя проявляет, сам процесс формирования этого образования обязательно предполагает оценивание того, что выступает в роли её объекта. Как правило, это социальные действия индивидов и их различных объединений, лично или общественно значимые события (научные открытия, подвиги, достижения и др.). По большому счёту, не так уж важно, что именно оценивается. Главное, чтобы оценка была всесторонней и адекватной и, как следствие, свершённое субъектом было адекватно вознаграждено. В этой ситуации существенное значение имеют два момента: кто осуществляет оценивание и каковы основания этого процесса. Даже при огромном желании свести к минимуму влияние факторов субъективного порядка, наличия серьёзной правовой базы, контроле со стороны общественности в оценке всегда будет присутствовать определенная доля субъективизма. Другое дело – сколь она велика. Не в последнюю очередь именно благодаря этому справедливость редко бывает полной, всесторонней, "стопроцентной". В подавляющем большинстве случаев она имеет частичный, "лоскутный" характер и уже поэтому внутренне содержит свою противоположность – несправедливость. Каждый человек жаждет справедливости в оплате своего труда. Но отвечает ли она ему взаимностью? Увы, нет! Сколько на планете людей, так и не услышавших от близких, родственников, коллег, органов власти, общественных структур признания своих талантов и заслуг, своей незаурядности, значимости. Отсутствие справедливости – это торжество её противоположности. Может, именно поэтому так много в жизни людей разочарований, обид, внутреннего недовольства собой и окружающей действительностью, агрессии, пессимизма, неверия в завтрашний день.

Сократ считав, що "лучше терпеть несправедливость, нежели причинить её". Следуя этому принципу, он отказывается от помощи друзей в организации побега из Афин и с достоинством уходит в мир иной, выполняя несправедливое решение суда.

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

СИМУЛЯКР ІСТИННОСТІ ЯК ФЕНОМЕН ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ПРАКТИК СУЧАСНОСТІ

Історична практика розвитку людського суспільства свідчить, що протягом всієї своєї історії людство ставило й намагалося вирішити ряд фундаментальних проблем свого існування, що носять світоглядний характер. Однією з таких проблем, від вирішення якої багато в чому залежить перспектива подальшого розвитку людського соціуму є проблема істини. Це одне з тих надзвичайно складних понять, над яким уже багато століть б'ються кращі уми людства, разом з тим єдиного, цілісного його визначення й трактування не знайдено дотепер.

Можливо, однією з найбільш продуктивних спроб "зафіксувати" істину в умовних рамках понятійно-категоріального апарату людського мислення є філософське поняття істини. Одне з вічних філософських питань, що не може бути однозначно вирішено в принципі – це питання про носія, суб'єкта істини. На всіх етапах історичного розвитку людської цивілізації воно залишалося актуальним і принципово важливим. Той або інший варіант його вирішення автоматично надавав певному носію статус верховного божества, володаря, що має право карати або милувати, нав'язувати свою волю й рішення соціуму. У суспільствах, де релігія виступає основним інститутом, що регулює всі соціальні процеси, питання про носія істини вирішується досить просто – таким носієм традиційно виступає Бог, "трансляторами" істини – релігійні лідери. Істина в такому випадку – це воля Бога і її тлумачення дане лише обраним. Тверда система правил і норм поведінки, що регламентує все життя людини є "освяченою" істиною, своєрідним імперативом. Характерними прикладами реалізації подібної установки є суспільства, у яких релігія не відділена від держави – наприклад, країни ісламського світу. Подібна ситуація в контексті вирішення питання про "право на істину" спостерігається в закритих релігійних суспільствах (сектах), де істиною (знанням) володіє лише один духовний лідер, а всі інші члени підкоряються йому.

З іншого боку, у секуляризованих суспільствах проблему суб'єкта-носія істини практично неможливо розв'язати. Плюралізм громадського життя, за визначенням, припускає плюралістичність істини, неможливість виділити її конкретних носіїв. За весь період існування "людини розумної" люди визначили для себе коло позицій, що регламентують їхню життєдіяльність у суспільстві, освятивши останні статусом "непорушних істин" і зафіксувавши їх насамперед у рамках моралі й права. Нормальне функціонування суспільства передбачає необхідність прийняття даних істин у якості імперативних, тобто загальнообо-

в'язкових, а будь-які відхилення від них або порушення є неприпустимими. Разом з тим, еволюція людського суспільства допускає зміну/доповнення системи істин залежно від конкретно-історичного етапу його існування. Це закономірне явище, що є необхідною умовою нормального розвитку соціуму. Як свідчить історична практика, подібний процес нерідко супроводжується занадто високим рівнем радикалізму й нетерпимості до інакомислення, прагненням нав'язати свою точку зору, зруйнувати поведінкові стереотипи, створити якісно нову, відмінну від традиційної, світоглядну парадигму. На жаль, сучасність повною мірою демонструє нам самі негативні риси даного процесу.

Відома філософська теза про те, що людина – істота соціальна і існувати поза суспільством, бути повністю вільною від нього вона не може, дає підстави стверджувати, що криза сучасного суспільства веде до поступальної кризи самої особистісної природи людини, повному нівелюванню сутнісних характеристик і особливостей, що виділяють окремого індивіда з маси інших. Характерною рисою сучасного етапу розвитку людської цивілізації є формування множинності світоглядних установок і ціннісних орієнтирів, які носять тимчасовий, мимолетний характер і виступають лише системою шаблонів і схем, що впливають, насамперед на свідомі, а іноді й несвідомі особливості й мотиви, що характеризують людське поведіння в соціумі. Дана проблема з легкістю проєктується практично на весь спектр суспільного буття і стає визначальною при аналізі життєвої ситуації конкретної, окремо взятої людини. Найбільше яскраво й чітко, на наш погляд, дані тенденції проявляються в площині релігії й науки.

У сфері релігії сьогодні йде процес зміни, а іноді й корінної трансформації багатьох, ще вчора, здавалось би, непорушних, істин. Дані процеси, у більшій чи меншій мірі, були характерні для багатьох релігійних практик протягом усієї історії їх розвитку й практично завжди супроводжувалися дуже болісним, найчастіше насильницьким "поверненням до джерел". Досить згадати боротьбу християнства з різними ересьми й відступництвом від догматів. Це були принципові розбіжності, які стосувалися сутнісних основ віри і релігійного життя й протистояння між апологетами старого й прихильниками нового були дуже серйозними. Разом з тим, сьогодні подібні зміни, багато в чому формальні, у релігійному житті визначаються лише модними тенденціями, актуальними для відносно короткого відрізка історичного часу, але, на жаль, вони залишають свій слід у душах віруючих надовго.

Багато аспектів сучасного релігійного життя втрачають своє аксіологічне й онтологічне значення для людини. Найчастіше, зовнішні, формальні ознаки релігійності починають домінувати над внутрішнім наповненням. Релігія, з однієї сторони стає ближче до людини, відображаючи актуальні, принципово значимі для індивіда сторони його життєдіяльності, з іншого боку – тенденції секуляризації ведуть до нівелювання духовності – істинної складової релігії. Релігія стає модною – бути нерелігійним зовні, (правда, що не обов'язково вірити в Бога), стає поганим тоном. Внутрішня, істинна віра підмінюється зовнішньою релігійністю, що призводить до повного нівелювання змісту самої релігії.

Дефініція науки, як ще однієї сфери суспільного буття, містить у собі, поряд з іншими характеристиками, претензію на формування системи "істинно" наукового знання про світ. Наука, за визначенням, повинна виключити наявність

протиріч у позиціях і постулатах, що покладені у її базис, логічних помилок у її складових елементах і бути відкритою для експериментального "контролю" практикою на істинність або хибність. Разом з тим, ми можемо констатувати переосмислення ролі її значимості науки в сучасному світі. Сьогодні ми можемо спостерігати радикальні трансформації в контексті зміни самого статусу даної сфери суспільного буття. Результати наукового дослідження багато в чому залежать від їхньої суб'єктивної оцінки вченими і досить часто є опосередкованими популярною, домінуючою у науковому співтоваристві точкою зору на ту або іншу проблему, буквально, модою на певний напрямок діяльності вченого. У такому випадку, сакральний принцип європейської науковості – "істина вище всього" уже представляється анахронізмом. На його місце у свідомості сучасних учених претендує принцип умовно істинного знання.

Фактично, саме поняття істини у свідомості сучасної людини фіксується за допомогою набору знаків, символів, кодів, які не є "знятим" відображенням реальності, а виступають лише як симулякри – штучно створені, "зіпсовані" образи реального миру. Значимість істини губиться у безлічі значень, конотацій, інтерпретацій. У результаті цього руйнуються звичні життєві зв'язки, втрачаються орієнтири в бурхливому потоці життя. На жаль, дані процеси характерні нині практично для всіх сфер природного і соціального буття людини. У свою чергу, базовий критерій дефініції "істина/хиба" – реальна історична практика, що спирається на досвід і експеримент, втрачає свою концептуальну значимість, виступаючи в якості однієї з можливих версій обґрунтування будь-чого.

О.П. Панафідіна, асп., КДПУ, Крувий Ріг
oxanapanafidina@rambler.ru

МАЙБУТНЄ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА КАТЕГОРІЯ

В рамках філософії історії категорія майбутнього почала осмислюватись від часів Аврелія Августина, який започаткував лінійне бачення історії. Саме йому належить порівняння історичного часу зі "стрілою, що летить" від минулого (гріхопадіння Адама) через теперішнє (час існування двох градусів у земному світі, який поділений на шість періодів, що символізує, напевне, дні творення Богом світу) у майбутнє (відокремлення земного граду від граду Божого через Страшний суд). Відтоді домінуючою стала орієнтація на обмеженість історичного горизонту очікуванням кінця світу, а відтак і кінця "обох градусів" [*Аврелій Августин. О Граде Божиєм. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 1061*]. Дана світоглядна схема характеризується впевненістю у тому, що, як зауважує, Р. Козеллек, "перед кінцем світу не могло з'явитись нічого нового". Тому й умовиводи щодо майбутнього мають будуватися на базі минулого, тобто дотеперішнього досвіду [*Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу : Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 270*].

Ідея "минулого майбутнього" була пануючою до XVIII ст., тобто до того часу, коли людина почала усвідомлювати, що саме вона виступає творцем історії. Відкриття своїх можливостей, як відомо, супроводжувалось появою культу розуму та орієнтації на перетворюючу діяльність (спочатку в природному просторі, а згодом і в культурному). Поняття "діяльність" передбачає

свідоме поетапне планування певних дій, спрямованих на досягнення заздалегідь поставленої мети. Якщо спроектувати дане визначення в історичну площину, то постає питання: чи є в історії мета (сенси) і якщо так, то хто її визначає. Розмаїття відповідей на це питання можна класифікувати на три групи: (1) Божественне провидіння (в межах релігійної філософії); (2) людина, але під впливом якоїсь сили (Абсолютного духу у Г.Ф.В. Гегеля, способу матеріального виробництва у К. Маркса); (3) сама людина як соціокультурна істота (К.Р. Поппер та ін. дослідники ліберального спрямування).

В душі раціоналістичної традиції ми беремо за основу уявлення про історію як продукт творіння людини, а тому й її мету та сенси визначає людина. І тут виникає ще одна проблема: чи можна спланувати та спрогнозувати "майбутнє історії"? До вирішення даної проблеми, на наш погляд, можна залучити ідеї Аристотеля щодо майбутніх випадкових, тобто одиничних, подій, які (ідеї) в ХХ ст. були покладені в основу розробки багатозначної логіки. Відомо, що засновник традиційної логіки звернув увагу на неправомірність використання істиннісних значень "істина" та "хиба" по відношенню до тих висловлювань, які не належать до актуально сущого (знаменитий приклад з морською битвою), а тільки до сфери можливого. Отже, за Аристотелем, з логічної точки зору сьогодні невідомо, яке істинісне значення мають висловлювання про майбутні випадкові події.

Окрім логічного аргументу, можна говорити й про етичний. Якщо наша діяльність проектується вищою силою, то й відповідальність за її наслідки людина не зобов'язана брати на себе. Однак така орієнтація не може бути виправданою в умовах секуляризованої цивілізації, коли позаісторичною силою проголошується не "духовний Абсолют", а, наприклад, історичні закони, сформульовані на основі вивчення способу виробництва. Дійсно, марксизм визнає альтернативність історичного розвитку. Однак категорія "розвиток" орієнтує дослідника на те, що історія має певну спрямованість. До того ж, відповідно до марксистського підходу альтернативність – це категорія, що "виражає об'єктивно існуючі тенденції розвитку суспільства" [*Могильницький Б.Г. Историческая альтернативность: методологический аспект // Новая и новейшая история. – 1990. – № 3. – С. 7*]. Тобто виходить, що "історія твориться людьми" і в той же час від них нічого не залежить (дуже нагадує концепцію "хитрого розуму" Гегеля).

Суспільство не є "організмом" на кшталт організму людини як біологічної істоти. Воно складається з окремих людей як біопсихосоціокультурних феноменів, які функціонують в різноманітних соціокультурних утвореннях, виходячи з власних інтересів (усвідомлених потреб). Відтак визначити єдину мету суспільного розвитку для всіх і тим самим говорити з певною мірою достовірності про модель майбутнього не бачається нам можливим. Так само як історія відкрита в минуле завдяки можливості по-різному інтерпретувати уже відомі факти, вона відкрита і в майбутнє. Традиція, що йде від І. Канта (співвідносити явища реальності з "нашим пізнанням"), продовжена М. Вебером, й підкріплена "категоричним імперативом" та принципом "активної свободи" Р. Дарендорфа, дає підстави стверджувати, що історична альтернативність – це не просто наявність вибору між реальними можливостями, що існують об'єктивно, а й творчість при створенні нових можливостей (М.Я. Гефтер).

ПРІОРИТЕТНІСТЬ МОРАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ ПЕРЕД НАВЧАННЯМ У СИСТЕМІ ОСВІТИ

Моральне виховання завжди було однією з найважливіших цілей системи освіти, як духовне явище, у той час як навчання є лише інтелектуальною складовою, тобто засобом розвитку інтелекту, а не духовності людини. У той же час добре відомо, що інтелектуально розвинута людина не завжди є людиною вихованою, тобто духовно освіченою. Тому у найближчі роки значення морального виховання у тому числі і для майбутнього людства буде зростати усе швидше. Основні аргументи на користь цього висновку полягають у наступному:

✓ по-перше, в останні десятиліття проблема виховання в освітніх системах західного типу усе більше переміщується на задній план. Її витісняють прагматичні аспекти навчання, що мають метою підготовку кваліфікованого і раціонально мислячого фахівця. На жаль, це явище стає в останні роки характерним і для української системи освіти. Можливо це-один з результатів витиснення із системи освіти комуністичної ідеології, заміни якої поки не знайдено. Наслідки практично повного руйнування системи виховної роботи в українській системі освіти не забарилися. З великим сумом ми змушені визнати той факт, що сьогодні в нашій країні виростає ціле покоління аморальних людей, що практично не мають ні чітких духовних життєвих орієнтирів, ні моральних обмежень для своїх учинків. Ця ситуація надзвичайно небезпечна, тому що свідчить про швидку духовну деградацію нашого суспільства. Однак сьогодні вона суспільством ще належним образом не усвідомлена і як загрозлива проблема поки не сприймається. Цьому сприяють як надзвичайно низький соціальний статус сучасного викладача так і безпрецедентне зниження престижу педагогічної діяльності в нашому суспільстві загалом;

✓ по-друге, історія останніх десятиліть свідчить про посилення міжнаціональних, територіальних і регіональних конфліктів, релігійного фанатизму і політичного екстремізму. Власне кажучи сьогодні у світі йде неоголошена третя світова війна, вогнища якої не загасають практично на всіх континентах нашої планети. У найближчі десятиліття слід очікувати подальшого посилення цих процесів у зв'язку з ростом народонаселення і виснаженням природних ресурсів. Це особливо небезпечно, якщо врахувати ту кількість зброї масового враження, що вже накопичено людством і яке може бути в будь-який момент пущено в хід якщо не безвідповідальними політиками, то фанатичними й аморальними людьми, що не мають моральних обмежень для своїх учинків. Таким чином, проблема моральності вже сьогодні прямо пов'язана з проблемами національної і глобальної безпеки і повинна бути в центрі уваги суспільства хоча б уже тільки по цим, досить прагматичним, розумінням;

✓ по-третє, у найближчі десятиліття слід очікувати цілий ряд нових великих відкриттів у науці, що стануть основою для створення новітніх високо-ефективних технологій майбутнього. Насамперед, це стосується субквантової фізики, загальної фізіології, квантової генетики і загальної теорії інформації. Можна екати, що ці досягнення відкриють людині шлях до пізнання

природи живого, до нових джерел енергії і, можливо, до таємниць людського мозку, свідомості і підсвідомості. У результаті цього технологічна могутність людини незмірно зростає, що при нинішньому рівні моральності представляється надзвичайно небезпечним.

Історія показує, що усі великі досягнення науки людина завжди у першу чергу використовувала для руйнування природи і знищення собі подібних. Протистояти цьому можуть тільки високі моральні принципи і моральні обмеження, що повинні виховуватися в людей з дитинства і підтримуватися соціальними інститутами протягом усього їхнього життя.

В.Ф. Паталаха, асп., КНУТШ, Київ
Valery_five@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ІНТЕГРАЦІЯ: СУТНІСТЬ ТА РІВНІ

На сучасному етапі розвитку соціальної філософії актуалізуються проблеми, пов'язані із дослідженням явища інтеграцій людей у суспільстві. Це зумовлено, з одного боку тим, що процес інтеграцій набуває нового соціального змісту, а з іншого боку – теоретчні принципи щодо дослідження цього явища вимагають корегування.

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

Поняття соціальна інтеграція (інтеграція соціальна) широко застосовували Г. Спенсер, Г. Зіммель, Е. Дюргейм, Т. Парсонс Ф. Тьонніс.

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

Згідно з Т. Парсонсом "інтеграція – процес встановлення і підтримки соціальної взаємодії і взаємовідносин між учасниками (акторами), який є однією з функціональних умов існування і стабільності соціальної системи поряд з адаптацією, досягненням цілі і збереженням ціннісних зразків" [Енциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. акад. *РАН В.Г. Осипова*. – М.: Институт социально-политических исследований РАН, 1995. – С. 233]. Особливу увагу він приділяв проблемі стабільності і виживання суспільства, як соціальної системи. Т. Парсонс вважав, що соціокультурна еволюція суспільства, як розвиток від простих форм до більш складних є рухом від одного стану рівноваги до іншого. А зміни в системі досягаються шляхом ділення, диференціації і наступної інтеграції. Першочергово Парсонс визначав соціальну систему як модель організації елементів дії, відповідних послідовності

або впорядкованому набору змін інтегративних зразків багатоманітності індивідуальних суб'єктів.

Щодо соціальної інтеграції цікавим є творчий доробок Ф. Тьонніса. У найвідомішій своїй праці "Спільнота та суспільство" він вперше виокремлює відповідну понятійну пару форм соціальності – спільноту та суспільство, які до нього здебільшого вживалися як синоніми. Спільнотою позначаються соціальні відносини, які формуються органічно й ґрунтуються на довірі, пов'язаній з інтеграцією "самості" в безпосередні стосунки (родина, громада) на основі спільних цінностей, а суспільство визначається раціональними відносинами, пов'язаними з міркуваннями корисності (інтересами), які регулюються формально-правовими категоріями (гроші, договір тощо). Тьонніс вважає, що в підґрунті відповідних форм соціальної інтеграції (зв'язку) міститься воля, яка своєю чергою поділяється на два типи. Перший тип волі, що конститує спільноту, пов'язаний з емоційними, афективними потягами і називається сутнісною, інстинктивною волею; другий тип, завдяки якому конститується суспільство, визначається раціональною, або "вибірковою", волею, яка характеризує вільне самовизначення індивіда.

В історичному поступі відносини спільноти поступаються відносинам суспільства, чим позначається процес переходу від традиційного до модерного суспільства. Такий підхід дістав подальшого розвитку в відповідній дихотомії понять: "оспільнотнення" та "осуспільнення" Вебера, "механічної" та "органічної" солідарності Дюргейма, "системної та соціальної" інтеграції Габермаса, якими описуються процес модернізації західного суспільства [Там же. – С. 652].

Відповідно до інших теорій, головними моментами процесу суспільного розвитку є стан інтеграції, як гармонізації і об'єднання різноманітних суспільних груп (класова інтеграція), асиміляція різних культурних елементів в єдиній гомогенній культурі (культурна інтеграція), примирення і співпадіння різних моральних норм (моральна інтеграція), та дезінтеграції, як роз'єднання і розшарування суспільства на конкуруючі групи і угруповання, а самі групи – на індивідів, які переслідують особисті, а не соціальні цілі і взаємопереходи цих станів.

У сучасній соціальній філософії поняття соціальна інтеграція використовується в функціоналізмі, системологічних теоріях, діалектичній конфліктології, мікросоціології. В своєму абстрактному трактуванні термін "соціальна інтеграція" має два значення: по-перше, він характеризує процес і стан поєднання різних за якістю соціальних елементів у функціонально єдиний організм, систему, цілісне утворення; по-друге, ним фіксується процес входження до певної системи (цілісності), яка вже утворилась, тієї чи іншої соціальної частки (групи, індивіда), що зливається з системою й набуває ознаки її структурного, складового елемента. Тому, у першому випадку мова йде про множинність взаємодіючих у процесі з'єднання елементів, у другому – про надходження до системи й злиття з нею поодиноких елементів чи явищ (інтегрування в систему).

Актуальність подальших досліджень в окресленому напрямі якраз і обумовлена дедалі нагальнішою необхідністю в розробці концептуальних підходів до побудови нових моделей інтеграції в суспільстві та необхідності до-

слідження існуючих тенденцій в інтеграційних процесах та тих об'єднань людей, що є закономірним наслідком означених процесів.

Тому розвиток соціальної філософії потребує поглибленого вивчення і аналізу соціальних інтеграцій та розмаїття об'єднань людей в суспільстві.

А.Ю. Писана, студ., ХНУ ім. В.Н. Каразіна, Харків
pis-peace@rambler.ru

"ВІРТУАЛЬНІСТЬ" СВОБОДИ ЧИ ВІРТУАЛЬНА (БЕЗ)ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ?

"Прогрес" – те, з чого ми часто робимо свідчення людської зрілості та мудрості. Здавалося б, які після цього можуть бути проблеми та питання – комунікація стала швидкою, а люди – "близькими". Незважаючи на це, питання – чи готові ми до таких стосунків? – залишається відкритим.

Так, користуючись усіма технічними приладами, ми кожен день бачимо, як зіткнення різної інформації надає людині можливість обирати простір свободи. В результаті чого, людина, знаходячись у віртуальних світах, повинна брати на себе ще більш відповідальності – Інтернет стирає звичайні позначки свободи, спокушаючи поставити нові.

Як у щоденному, так у спеціальному дискурсах соціальних наук Мережа репрезентується як "Інша реальність" [Таратута Е.Е. Філософія віртуальної реальності. – СПб., 2007. – С. 120]. При цьому, мова йде про те, що вона протиставляється, так би мовити, "головній реальності" та формується у цьому протиставленні. Безумовно, ця інша реальність характеризується визначеною мірою внутрішнього єднання елементів та особливою узгодженістю, що, по суті, і дозволяє говорити про неї, як про реальність. Частіш за все, Інтернет розглядається як зона симулякрів та світ означаючих, котрі не мають референтів. При цьому, мається на увазі, що в Мережі такі позначальні мають суттєвішу роль, ніж в реальності, що саме, і створює звабу бачити в Інтернеті царство свободи.

Таким чином, питання про те, який вигляд приймають свобода та відповідальність в сільових контекстах є більш ніж актуальним. Чи можливо проєктувати свої моральні переконання та очікування на іншого в умовах невизначеності, а точніше, безликісті міжособових та міжкультурних контактів? Як відбувається трансформація об'єкта відповідальності, про котрий говорив Е. Левінас, де "Обличчя" – феномен, який розкриває для людського "Я" безпосередню близькість Іншого? [Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про іншого : Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 1999]. Віртуальна реальність має свої особливості у цьому відношенні: тут ситуація не співпадає з тим, коли комунікація йде "обличчям-до-обличчя" – діалог "on line" дозволяє мені мати справу не с "реальним" Іншим, а с віртуальним персонажем.

Яка міра довіри до автора того чи іншого тексту, коли безкарність замовчування та презентації невірних відомостей стають нормами? Подібні питання стають гострішими, якщо ми розглянемо Мережу як середу, що дає змогу втілити свої мрії у такому вигляді, як того, часом, вже не дозволяє сама реальність.

"Віртуальність" свободи, спричинена занурюванням у кіберпростір, визначається її миттєвістю. Зростаючі можливості комунікації поєднуються у сучасному світі з індивідуалізмом. Це стало одним із багатьох факторів, зумовлюючих "всепроникливе відчуття невизначеності", що відчуває сучасна людина, втрачаючи довготривале зобов'язання.

Слід пам'ятати, що частіш за все, коли оцінюються процеси у мережі Інтернет, революційно змінюючи набутий хід комунікації, акцент ставиться, перш за все, на негативному впливі Мережі. Остання надає таку швидкість та ступінь свободі, котру відповідальність здогнати несила.

Не дивна річ, що ці тенденції викликають острах (за наступні покоління). Крім того, важко відмовитись (та чи можна?) від прийнятих механізмів оцінювання та здобути (так швидко) нові, щоб остаточно визначити припустиму міру свободи в Мережі. Тому, в оцінюванні вищезгаданих питань, легше за все тяжіти до скарг на необмеженість, котру надає Інтернет. Між тим, самий час поміркувати про нові шляхи взаємодії свободи та відповідальності.

О.Ю. Поцюрко, асист., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
maryzakala@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ ЯК ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ ЧИ МУДРІСТЬ ЛЮБИТИ

Що таке філософія? Пошуки відповіді на це доволі непросте питання цікавили людство всю його історію. Дуже часто філософію тлумачать як "любов до мудрості" (від грец. "fileo" – любов та "sofia" – мудрість). Цим зумовлений процесуальний характер філософського знання. Розглядувана в цьому плані філософія виступає в ролі своєрідного мистецтва, вміння "вчитися мислити", вміння читати "поліфонію смислів" тексту, вміння творчо, нестандартно, неповторно мислити. Будучи мудрістю, філософія завжди усвідомлювала свою принципову дистанційованість від світу повсякденності. Філософи-мудреці чітко усвідомлювали необхідність певної попередньої підготовки для бажаючих навчитися філософії, для "переорієнтації" їхнього мислення з повсякденного на творчий "діапазон". В ході цієї процедури в людини виробляється вміння бачити проблему. Таке тлумачення натякає на певний стан душі, однак тут не сказано, чого та "мудрість" стосується, який в неї інтерес або її предмет. Зрозумілим є й те, що така відповідь не задовольнить ні того, хто вже став філософом, ні того, хто схильний філософувати або вивчати філософію. Це невдоволення виникає не лише в тих, хто тільки вперше почав займатися філософією, а й у тих, що певною мірою оволоділи знанням цієї науки.

Заглибившись у дефініції філософії, ми переконуємося, що їх різноманітність радше зовнішня, і кожне визначення не тільки не виключає, а навпаки доповнює одне одного. "Філософія намагається побачити загальне не як "disiesta membra" (розпорочені частини), а як частини, що зрослися в єдину цілісність буття" [*Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук.* – Мюнхен; Львів: Світ, 1995. – С. 25]. Така універсальність філософського

знання в поєднанні з його тотальністю (суспільністю) остаточно створює властивість, що відмежовує філософію як суспільне-загальне знання від окремих спеціалізованих наук.

Якщо розглядати філософію як "любов до мудрості", то ми з неминучістю прийдемо до зведення її до науки, що займається вивченням історії людського знання, однак таке визначання філософії позбавляє її певної гуманістичної скерованості. Зважаючи на те, що основною проблемою філософії є відношення: людина – світ, ми з необхідністю можемо її розглядати як "мудрість любити". Бо воно знову і знову звертає нас до визначення ролі людини в світовому процесі. Функцією філософії у людському житті є не тільки допомогти пам'ятати, але й бути своєрідним дороговказом, що скеровуватиме в процесі пошуку. Філософія як мудрість любити дає нам чимало невизначеності, однак вона вже більш чіткіше окреслює сенс та мету людського існування. Оскільки все в світі створено з любов'ю та перебуває у любові, то цілком природним є пошук певної мудрості любити. Саме людина як образ і подоба Бога, в християнстві виступає дзеркальним відображенням всесвіту. Будучи наділеною любов'ю, вона постійно відчуває потребу мудрості, що дозволила б їй визначити сенс життя. Хочемо зазначити, що ми не зводимо мудрість до певного алгоритму поведінки, оскільки вона як і наше життя є непередбачуваною. Пошуками такої "живої" мудрості займався Сократ. Він перший прийшов до висновку, що філософія – це діяльність щодо усвідомлення, осмислення та визначення відношення людини до дійсності. Сократ рішуче повертає філософське дослідження від вивчення Космосу, природи до людини як духовної істоти. "Пізнай самого себе" – такою є головна теза сократівського філософування. І таке знання можна здобути у практичній зустрічі умів. Сократ принципово відмовлявся від записування своїх думок, вважаючи дійсною сферою знання (мудрості), живу бесіду з опонентами, живу полеміку. Крім того це філософ, на наш погляд, намагався навчити слухачів не просто мудрості жити (знайти своє місце у житті), а мудрості любити (любити себе, оточуючих, і світ загалом).

Ще одним цікавим прикладом "мудрості любити" є постать Григорія Сковороди. Котрий наприкінці свого життя сказав: світ мене ловив але не спіймав. В зв'язку з цим, в нас виникає запитання: хто такий філософ, яке відношення він має до світу. Напевно – це людина, яка може дистанціюватися від світу і разом з тим знати своє місце в ньому. Її мудрість полягає в тому, що вона з впевненістю може сказати про свою роль для світобудови. А філософія як мудрість любити служить своєрідним вектором в її пошуках та намаганнях.

Відома грецька максима каже, що філософія виникла завдяки здатності людини дивуватися. Звідси випливає висновок, щоб стати добрим філософом, ми повинні мати здатність дивуватися. Що в свою чергу означає мати здатність оцінювати світ, захоплюватися ним, врешті вчитися любити його. Саме любов до світу є породженням мудрості любити. Ми не отожднюємо мудрість любити з життєвою мудрістю, оскільки останню людина набуває впродовж життя. На наш погляд кожен з нас народжується з мудрістю любити, проте не кожен усвідомлює її наявність.

КАРТИНИ МАЙБУТНЬОГО ТА ОСВІТА – НОВИЙ ПОГЛЯД НА ОСНОВИ ГЛОБАЛЬНОГО ПАНУВАННЯ

Які фактори будуть визначати панування в завтрашньому світі? Військова могутність? Газові родовища? Наявність питної води? Можливо. Але перш за все, панування буде обумовлено ідеальними чинниками та цінностями.

В сучасних умовах матеріальні фактори втрачають своє значення: нематеріальні активи найбільших корпорацій значно переважають їх матеріальні активи, виробничі потужності, приміщення та інше. Співвідношення нематеріальних активів до матеріальних корпорації IBM становить 83:17, у Coca-Cola, найбільш капіталізованого бренду в світі, – 96:4. Нематеріальні активи – права інтелектуальної власності, технологічні, управлінські, інноваційні ресурси обумовлюють економічне лідерство. Поступово відбувається перехід до нового типу господарювання, в якому основою прибуткового виробництва стають: знання, генерація нових рішень та творчість – якості, що залежать безпосередньо від людини. В цих умовах управління людьми стає одною з найважливіших технологій в сучасному світі. Одним з механізмів стратегічного управління є формування картини майбутнього – спільного уявлення про розвиток, що задає схожий характер дій, певні шаблони розв'язання проблемних ситуацій та спільні цінності. На рівні підприємства картина майбутнього представляє собою "місію", на рівні країни – "національну ідею". Картини майбутнього в залежності від суспільства можуть мати секуляризовану, релігійну або культурну природу.

В соціальному плані, картина майбутнього є ідеальним активом суспільства, який забезпечує соціальну стабільність. Конструктивний потенціал спільної картини майбутнього полягає в тому, що вона формує спільний ґрунт ідей, зменшує конфліктність, створює гармонійний стан залученості в спільноту, надає людям відчуття щастя.

З нових картин майбутнього починаються і соціальні зміни. Для того, щоб людина захотіла змінювати своє життя їй необхідно дати захоплюючі обрії – картину майбутнього. Жодна людина не відмовиться від надійної сучасності без чіткого образу майбутнього та перспективних можливостей. Така картина дозволяє бачити майбутній результат, мотивує на досягнення мети до якої необхідно рухатись. Прикладами є "американська мрія", "пролетарське світле майбутнє" та інші.

Формується така картина за допомогою медіа, а в довгостроковому, стратегічному плані за допомогою освіти. Таким чином, картина майбутнього та освіта є взаємопов'язаними: картина майбутнього дає мету розвитку та задає парадигму, в тому числі управлінську, а освіта включає людину в реалізацію загальної картини, формуючи особистісну картину майбутнього.

Соціальний механізм впливу освіти базується на тому, що соціальний процес є результатом діяльності, ґрунтований на поняттях та цінностях, які бу-

ли засвоєні індивідами в ході соціалізації. Її загальний характер може мати певну спрямованість. Сьогодні освіта не тільки забезпечує науку, культуру та інші сфери соціального життя освіченими фахівцями, вона перетворюється у фокус розуміння, пояснення, та механізм інтелектуалізації суспільства.

Довгостроковий потенціал залежить від якості освіти, яка набуває безперервного характеру. Продуктом національної освіти має стати не просто особа, а суб'єкт, словами К. Мангейма, людина "здатна діяти як агент соціального розвитку до вищого рівня" [*Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений–состязательность–экономические амбиции* : Пер. с англ. – М.: ИНИОН, 2000. – С. 13]. Базисом цього має бути національна культура, як цілісність, без збереження якої розвиток нації не можливий. В той же час, ми маємо бути відкритими світу та мислити глобально. "Якщо б Америка, як Китай 500 років тому вирішила ізолюватись від світу вона поставила б під загрозу своє існування" [*Бжезинский З. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство.* – М.: Межд. отношения, 2005. – С. 268].

В нашій державі сьогодні, в зв'язку з цим, є дві проблеми: по-перше, не вироблена власна, цікава більшості суспільства картина майбутнього, а, по-друге, українська освіта, не є системою, як такою, і представляє собою лише сукупність освітніх закладів.

Отже, важливим і необхідними сьогодні є концентрація зусиль держави, громадського сектору та інтелектуальної еліти для вироблення системного підходу до суспільного розвитку, концептуальні основи, якого закладаються українською наукою.

М.Ю. Рижов, асп., КНУТШ, Київ
rizhov.max@bk.ru

ПРОБЛЕМАТИКА СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ В УКРАЇНІ

Споглядаючи сьогодення та минулі епохи, не важко помітити, як людина все більше й більше намагається оточити себе найсучаснішими засобами, технологіями та алгоритмами розв'язання нагальних проблем, покращити життя та підвищити ефективність праці, кардинально змінюючи все навколо себе та беручи під свій контроль світ.

В таких умовах важливу роль починають відігравати інформація, знання та кваліфікованість суб'єктів соціального процесу. Це пов'язано із зростаючою відповідальністю особистості перед суспільством, яке делегувало особистість для підкорення та управління технологією. З необхідністю своєчасно отримати дані про події і процеси й так само миттєво на них відреагувати, спираючись на обширні бази знань.

Ієн Барбур визначає поняття технології як використання організованого знання для розв'язання практичних проблем, впорядкованими системами людей та машин.

Технології щільно й вельми розгалужено займають різноманітні сфери життєдіяльності людини, і на певному етапі цього симбіозу вже не технологія

виступає допоміжним засобом, а індивід стає заручником свого технократичного оточення, яке потребує більше ресурсів, кращих спеціалістів, швидшої реакції на зміни. Вже не система коригується під людину, а людина підстроюється під цикли й ритми технології. Таке співіснування безумовно здійснює вплив на сприйняття світу індивідом та на зміну цінностей.

Сама технологія як така набуває "обожнення", стає ідолом, за допомогою якого можна розв'язати всі проблеми людства, але якщо соціум стає легковажним і до "ідола" ставиться як до рутини, покарання може бути планетарного масштабу. Сьогоднішні переваги можуть повернутися екологічними, економічними, демографічними, політичними та іншими проблемами через декілька поколінь й на довгу перспективу. Як приклад можна навести сумнозвісну аварію на Чорнобильській АЕС, котра кинула виклик не лише існуванню людини на певній території, а й поставила у ситуацію важких випробувань економіку, науку, армію і загалом державний апарат Радянського Союзу, певною мірою загостривши проблеми радянської системи та наблизивши її кінець.

Ця проблематика знайшла відображення у наукових працях таких фахівців, як А. Тоффлер [*Тоффлер Алвін*. Третя хвиля / Пер. з англ. А. Эвса.– К.: Вид. дім "Всесвіт", 2000], Д. Белл [*Белл Д.* Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія.– К., 1996. – С. 194–251], М. Кастельс [*Кастельс М.* Становление общества сетевых структур. Малден (Ма.). – Оксфорд: Блэквел Паблішер, 1996], І. Барбур [*Барбур І.* Етика в век технологій : Пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001], Д. Таппскотт [*Таппскотт Д.* Електронно-цифрове общество : Пер. с англ. – К.: Int-press; М.: Рефл-бук, 1999], які приділяють основну увагу проблемам зародження, становлення та розвитку постіндустріального суспільства, чи як його ще визначають – інформаційного, або суспільства послуг.

Автори приділяють увагу не лише благам майбутнього і теперішнього, яскраво замальовуючи утопічне існування творчого суспільства, але й вказують на наявні та ще завуальовані загрози соціуму. Серед яких: тотальний нагляд за індивідом (ведення різноманітних баз даних з подальшим узагальненням в єдину базу), втручання в приватне життя, участь у бойових діях на інформаційному фронті не лише традиційних учасників конфліктів – держав, а й терористичних угруповань та інших. Подальше взаємне інтегрування людства та технології спонукатимуть до регулювання та нормування взаємодії індивідів в техногенному та інформаційному просторі. Зокрема, це такі сфери, як економічна діяльність, юридичне визнання цифрових угод, документів та підписів, дотримання авторських прав та прав приватності, та багато іншого, в тому числі й права на цифрову смерть. Все частіше відбувається використання образів вже померлої людини – померлі актори грають, померлі співаки співають. З одного боку, це своєрідне безсмертя, але наскільки воно етичне щодо померлого та його близьких, як регулювати авторські права віртуального митця? Нові часи ставлять нові питання, які безумовно потребують відповідей.

Цікаво, що у в фольклорі народів можна знайти свідчення зацікавленості до взаємодії людства з технологією та безпосередню увагу до технозалежності. Так, англійське висловлювання, "наші вівці з'їли нас", виникло в період появи бавовняних мануфактур, які відповідали зростаючому попиту на výro-

би галузі, та на перші масові замовлення для постійних армій. Така діяльність спонукала економічне зростання британської держави й разом з тим розширення пасовищ. Як наслідок, таке вельми інтенсивне ведення господарства швидко винищило плідні пасовища, викликало ерозію ґрунтів та загрозу як галузі, так і економіці загалом. Так непоміркване та незбалансоване використання технологій призвело до негативних впливів.

Безпосередньо, зазначена проблематика є актуальною для сучасної України, де розробка, залучення та впровадження провідних фундаментальних технологічних рішень, являє собою обов'язкову необхідність органічної співпраці з технологічно розвинутим світом та вирішення багатьох внутрішніх задач в екологічній, соціальній, політичній, господарчій сфері. Серед них першочерговими є розвиток транспортної мережі, телекомунікаційних мереж, можливість повною мірою реалізувати власні права демократичного суспільства в інформаційному просторі (створення електронного уряду), право на якісну освіту для кожного бажаного, розповсюдження цифрових засобів управління, контролю та аналітики у різних сферах виробництва і все це за допомогою технологій доби інформаційного суспільства, при застосуванні яких потрібен системний, узагальнюючий підхід.

О.Я. Романенко, студ., КНУТШ

УТОПІЧНІСТЬ ЯК ЕЛЕМЕНТ ФУНКЦІОНУВАННЯ СВІДОМОСТІ

Утопічність є невід'ємною складовою свідомості людини, яка на певному етапі розвитку людства набула інституалізації. За цього утопічність постає як особливий спосіб пізнання, а саме як різновид моделюючого мислення.

Пізнання світу є одним з тих видів діяльності людини, які не лише детерміновані матеріально та ідеально, але й самі є детермінантами змін реальності. Результати пізнання перетворюються в образи, поняття, смислові конструкції, які не лише набувають існування у свідомості, але й спрямовують поведінку людини – безвідносно до того, наскільки раціональними чи ірраціональними вони можуть здаватися з певної точки зору. Людина займає місце єдиної ланки у співвідношеннях "матерія – свідомість", "практичне – теоретичне", "реальне – нереальне", "матеріальне – ідеальне". Вона має певну владу по обидві сторони цих відношень. Перетворюючи матеріальний світ, людська свідомість також змінюється, і навпаки – зміни у свідомості призводять до змін світу навколо людини.

Дії людини відрізняються від дій інших істот своєю продуманістю. І хоча, звісно, існує безліч шаблонів поведінки, які спрощують життя, але вони є наслідком творчої мисленнєвої діяльності людей, які жили раніше, що перетворилися з часом у рутинізовану поведінку, історичний досвід. Отримання, збереження, поповнення і передача історичного досвіду є однією з найвідмітніших рис людини на відміну від тварини. У філософській антропології обстоюється думка, що зниження швидкості реакції людини на зовнішні умови (пов'язані з втратою інстинктів) призвели до створення людиною у свідомості складних схем, що гарантовано призводять до отримання бажаного результату.

тату, на відміну від тварин, які здатні реалізувати лише прості схеми, закладені інстинктом.

Створення схем або моделей поведінки є невід'ємною діяльністю людини. Залежно від духовних здібностей людини можуть змінюватись предмет і форма моделей. Сама ж модель спрямована на випробування людиною як суб'єктом пізнання і дії певного набору чинників, якостей, ознак та функцій у визначеній ситуації чи у зв'язку з іншими суб'єктами – починаючи від вибору моделі поведінки в конкретній ситуації, встановлення власних життєвих принципів, моделювання ідеального суспільства або ж цілого світу. У зв'язку з полісемантичністю терміна "утопія", можна було б назвати кожен модель, яка не була реалізована, утопічною.

Виходячи з самого терміна "утопія" ("місце, якого немає") звузимо його значення лише до тих моделей, які спрямовані на випробування суспільства або світу як цілісної ідеальної системи. Створення означених утопій зумовлено невдоволеністю реальним світом як недосконалою системою. Як зазначає Дройзен, "рух в історичному світі завжди відбувається внаслідок того, що в середині існуючого порядку речей, формується ідеальне відображення цих речей, ідея того, якими вони мали б бути". Звісно, існує багато класифікацій утопій, однак в сучасній соціально-філософській традиції прийнято поділяти утопії на 1) "утопії реконструкції", які спрямовані на радикальні зміни суспільства; 2) "утопії-втікачі", які виводять нас за межі соціальної реальності; та 3) "обґрунтовані утопії", такі, що з часом втілюються в життя. Хоча б один з цих видів утопії завжди проявляються у свідомості, хоча в деякі моменти один з них може змінювати інший.

Розглядаючи феномен утопії, необхідно зважати, у якій саме свідомості він формується. Адже види свідомості можна розрізнати, наприклад, за її суб'єктами-носіями: індивідуальна, групова, суспільна. Характерним для утопії є те, що вона створюється автором, тобто є породженням індивідуальної свідомості. Причому автор не має на меті завоювати та підкорити своєю утопією свідомості інших, бо у такому випадку вона набуває рис ідеології. Починаючи з перших широко відомих утопій, наприклад Мора, Кампанелли, Оруела, Оуена, автори яких намагалися об'єктивно прокритикувати існуюче суспільство і взамін якого пропонували своє, теоретично краще. Багато з запропонованого було згодом реалізоване. Але відмітною рисою утопії є якраз бажання бути реалізованою одразу і у повному обсязі – системно. Що саме по собі є проблематичним, адже будь-яка утопія має як своїх прихильників так і противників.

Нозік зауважує, що побудова світу, в якому б хотіли жити всі, є досить суперечливою, через те що досить важко визначити, що ж є універсальним і визнавалося б як прийнятне для всіх членів суспільства. Згадується логіка з її теорією про можливі світи і твердження Ляйбніца, що існуючий світ є найкращим з можливих.

Утопія як нездійсненна за своєю суттю ідея майбутнього, тим не менш виступає своєрідним лакмусовим папірцем, який вказує, до чого найбільше прагнуть суб'єкти, що її підтримують.

Утопічність є невід'ємною складовою будь-якої свідомості, вона задіює різні духовно-пізнавальні функції людини, такі як: розум, уяву, пам'ять та інші.

Виконує функції передбачення, саморегулювання суб'єктом своїх дій, принципів, конструювання ним свого ідеалу, збагачення досвідом та допомагає у пізнанні сенсу життя. В якості феномена духовного життя людей вона дає суб'єкту відчуття надії та передчуття чогось. Утопічність є невідмінною і вкрай важливою компонентою соціально-історичної творчості людей, людської духовності загалом. Повне зникнення утопії призвело б до незворотної ерозії самої природи людини.

I.M. Савицька, асп. НАУ, Київ
isavitskaya@gmail.com

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЯК ЗВІЛЬНОНОЇ СВІДОМОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Свобода означає відповідальність,
ось чому більшість людей бояться її.
Б.Шоу

Сьогодні, в сучасному суспільстві, ми намагаємося відновити цінність свободи, яка формально сприймається нами як одне із прав людини та громадянина. Поняття "свобода особистості", "свобода вибору" все найчастіше вживається в засобах масової інформації, у виступах політичних лідерів, декларується Конституцією нашої держави. Але, сенс, який вкладається в це поняття людьми, різноманітний, і шляхи розв'язання проблеми свободи є іноді зовсім протилежними.

Ідея вільного суб'єкта, відтворена класичною філософією і до цього часу є основою соціальних інститутів, суспільних практик, наукових дисциплін. В рамках сучасної культури, вислів, що заперечує свободу, не є можливим, оскільки тим самим підривається соціальна практика, яка спочатку приписує людині свободу. Проблематичність поняття "свободи" ускладнює виявлення специфіки людської природи, яка традиційно пов'язувалась з поняттям морального і, відповідно, з можливістю вільного вчинку. Тому проблема свободи є однією з центральних для філософської антропології. Першочерговим завданням філософії, починаючи з античності, було звільнення від уперечень самостійним мисленням. Згідно з Р. Рорті, можна сказати, що на місце Істини як безуспішного предмету філософського пошуку протягом декількох століть, у ХХ столітті приходять Свобода як завдання.

В сучасних умовах, в епоху розвитку демократії проблема свободи людини є важливою та актуальною. Жодна філософська проблема не мала такого великого звучання та резонансу в історії суспільства, як проблема свободи. Особливо актуальним та гострим це питання постає в українській перспективі. Для української людини ХХ століття-це епоха великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок, політичних уроків, роздумів.

У сучасному світі, який проголосив свободу найвищою цінністю, та й до того ж вже втіленою в життя, широко розповсюджені звинувачення і критика, особливо розвинутих демократій саме за придушення особистості та відсутність свободи. Часто висловлюються думки про те, що свобода ніколи не

була етичним принципом, за яким може творчо діяти людина. І зараз вона є етичним принципом, який порушують, але волають про його захист. Свобода була засобом обґрунтування тенденції скинення аристократії та здобуття влади буржуазією, але масово так і не стала етичним принципом, що виявляється у діяльності, принаймні, більшості індивідумів та керівництві держав, які вважають себе втіленням свободи.

Проте, існує й інше тлумачення свободи, що з'явилося у давні часи на Сході та в античній Греції, і торкається воно морального стану конкретної людини, а не аморфних прав мас. Таке розуміння свободи – як звільнення свідомості – нині нагально потребує свого дослідження. Критерії ідентифікації поняття свободи як звільнення свідомості – це альтернативне тлумачення ліберальних свобод, опозиційне до загальноприйнятого, поширеного в соціальній філософії.

На сучасному етапі розвитку суспільства актуалізація такого тлумачення свободи зумовлена кризою європейською раціоналізму та культури, а також глобалізацією.

Отже, філософський аналіз етико-психологічного потенціалу звільненої свідомості в умовах сучасного світу є вельми актуальним та перспективним предметом дослідження та обговорення.

Л.П. Саракун, здобувач, ПХДПУ, Переяслав – Хмельницький

ПРІОРИТЕТИ КУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ В ПЕРЕХІДНУ ДОБУ

Європейський вибір майбутнього розвитку України засвідчив необхідність вироблення відповідної моделі культурної політики держави на основі демократичних цінностей. Це передбачає врахування загальносвітових тенденцій розвитку культури. В умовах розбудови незалежної національної держави вагоме значення має вивчення принципів формування ефективної культурної політики, яка б дала можливість активізувати потужний культуротворчий потенціал нації у процесі українського державотворення. Особливої ваги у цьому напрямку набуває визначення основних пріоритетів духовно-культурного розвитку України, взаємоузгодження їх із принципами та нормами європейської культурної політики.

За часи незалежності в культурному житті країни позначилися позитивні зміни. Держава відмовилася від втручання в творчі процеси культурно-мистецького життя. Основне її завдання віднині полягає в тому, щоб підтримувати культуру, створити необхідні умови для її повноцінного функціонування.

Характерною особливістю сучасного духовно-культурного розвитку є проникнення ринкових відносин у культурну індустрію, виникнення недержавних структур, підприємств і закладів культури різних форм власності: кооперативів, орендних підприємств, акціонерних товариств тощо. Державний же сектор в культурі, який залишається зараз домінуючим, змушений існувати в умовах конкуренції.

З іншого боку, поряд з позитивними тенденціями в розвитку культури, досить інтенсивно розвивалися негативні. На це, безперечно, впливає складна соціально-економічна ситуація в країні. Склалася досить суперечлива ситуація, коли

бюджетне фінансування сфери культури з боку держави постійно скорочувалося, а система приватного чи позабюджетного фінансування не була створена на законодавчому рівні. Це призвело до різкого погіршення матеріально-технічного стану закладів культури і мистецтва. Досить небезпечним явищем стала надмірна комерціалізація мистецтва і культури, яка дедалі більше охоплює функціонування культурного комплексу. Разом з тим в культурний простір нашої держави проникає західна культурна продукція низької якості. Прикладом є засилля на екранах кінотеатрів, а також на телебаченні фільмів іноземного виробництва, які пропагують насильство, духовне забожіння людини, ведуть до значних деформацій суспільної свідомості, втрати почуття патріотизму.

Аналіз розглянутих проблем показує, що сьогодні посилюються процеси духовної деградації суспільства, відбувається масове знищення позитивних суспільних ідеалів та заміна їх антисоціальними, а, отже, виникає небезпека існуванню самої української нації і державності. У протидії тенденціям, які знижують духовний, творчий потенціал нації, необхідно, насамперед, змінити ставлення до культури. Сьогодні владна еліта має розглядати культуру як ідеологічну основу і духовний фундамент розвитку держави і суспільства в цілому. Сьогодні вкрай необхідно вирішити проблеми правової урегульованості багатьох питань культурного життя. Зокрема потрібно прийняти новий базовий закон про культуру, який би окреслив об'єкт культурної політики, всі сектори культури: державний й недержавний, комерційний й неприбутковий, враховуючи особливості кожного з цих секторів, його бюджетне фінансування й різні механізми підтримки закладів культури усіх форм власності.

У здійсненні культурної політики держава сьогодні повинна керуватися такими пріоритетами:

- ✓ забезпечення вільного доступу всіх громадян до культури та процесу формування і здійснення культурної політики в Україні;
- ✓ врахування культурних аспектів у визначенні стратегії економічного розвитку України;
- ✓ збереження, популяризація духовно-культурної самобутності української нації та її подальший розвиток в контексті європейських ціннісних координат;
- ✓ сприяння культурному розмаїттю, забезпечення всебічного розвитку культурно-національних меншин та регіональної субкультурного розмаїття України;
- ✓ забезпечення національних інтересів на міжнародній арені шляхом широкого співробітництва з європейськими та іншими міжнародними організаціями з питань культурної політики.

Д.Б. Свириденко, асп.,
ДПУ ім. Григорія Сковороди, Переяслав-Хмельницький

"ВІРТУАЛЬНЕ" ТА "ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ" У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Феномен віртуальної реальності в другій половині ХХ ст. отримав великого поширення, завдяки бурхливому розвитку комп'ютерних та телекомуні-

каційних технологій. Популярність понять "віртуальний" та "віртуальна реальність", їх широке використання як в науковому, так і у буденному дискурсах, актуалізує пошук їх глибокого філософського обґрунтування та дослідження. Слід підкреслити, що визначення цілей та задач інформатизації суспільства потребує існування розвиненої теорії феномену віртуальної реальності, що ґрунтується на дослідженні проникнення до життя суспільства віртуальної реальності та її впливи на індивіда.

За думкою великої кількості дослідників (М. Носов, М. Хейм, С. Хоружий та ін.), сучасне поняття "віртуальне" етимологічно споріднено латинським терміном *virtue*, що є ознакою доблесті, моральної довершеності, порядності, душевного благородства. У процесі генезису філософського знання, "віртуальне" розумілося у середньовічних традиціях, як здатність до пізнання (Фома Аквінський, Сігер Брабантський, Іоганн Дунс Скот); як присутня в щоденному житті здатність бути зафіксованим в якості понять (Іоганн Дунс Скот), як спосіб присутності (не субстанціональної, але такої ж за силою дії та ефективності) згідно Фоми Аквінського та Миколи Кузанського; як специфічна характеристика розумової діяльності, здатність до продуктивного варіативного мислення (А. Бергсон); як почуттєвий Двійник дійсності, що виникає при пробудженні підсвідомого та іраціонального засобами мистецтва (А. Арто).

Проблематика віртуального та віртуальної реальності зараз знаходиться у центрі філософських дискусій. Так, в рамках школи віртуалістики феномен віртуальної реальності досліджується в контексті змінених станів свідомості (М. Носов). При цьому ідеї представників вищезгаданого напрямку сучасної філософії базуються на так званому поліонтичному підході, сутність якого полягає у розгляді реальності як багаторівневої, коли одна реальність може породжувати іншу. Серед представників школи віртуалістики можемо виділити праці В. Анциферова, І. Брязгунова, О. Хенісаретського, А. Михайлова.

Дослідження онтологічного статусу віртуальної реальності проводиться в працях О. Карта, М. Опенкова, Л. Мікшиної, С. Хоружего та ін. Наприклад, у дослідженнях С. Хоружего, у ході критики позицій школи віртуалістики, віртуальна реальність отримує статус недо-буття. Цим же дослідником розробляється методологічна можливість опису феномену віртуальної реальності в рамках енергійного (дієслівного) дискурсу, спираючись деякі засади антично-середньовічної філософії. Дослідницею О. Каріною розробляються проблеми темпоральності та каузальності віртуальної реальності.

Стимуляційна модель віртуальної реальності розгорнуто досліджується в рамках постмодерністської парадигми дослідниками Ж. Бодрійаром, П. Вірільо, Ж. Дельозом тощо. Естетичні аспекти віртуального в контексті епохи постмодерну ґрунтовно розробляються Н. Маньковською.

Поряд з цим, слід відмітити, що на даний момент не існує цілісного історико-філософського аналізу проблеми віртуальної реальності. Вищезгадані дослідження спрямовані на розробку онтологічних та інших аспектів проблематики віртуального та віртуальної реальності, на аналіз вищезгаданої проблематики в контексті сучасних соціальних трансформацій суспільства тощо. Велика ж кількість концепцій віртуальної реальності потребує історико-філософської рефлексії через велику актуальність цього феномену в якості одного з чинників розвитку сучасного суспільства.

ФЕНОМЕН СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА В РАБОТАХ ПЬЕРА БУРДЬЕ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Полагая основанием современного университета, современный тип рациональности, Пьер Бурдьё рассматривает его воплощение в структуре университета и в принципах университетской педагогики.

Бурдьё предлагает принципиально иную идею университета, дистанцируясь от структуры, которой характеризуется современный университет. Иерархизация современного университета определяется не только дисциплинарной направленностью, но и наличием оппозиций, которые, в конечном счете, оказываются категориями мышления. Данные деления, например – оппозиция "гуманитарные науки vs. естественные науки", в конечном счете, определяют мышление тех, кто обучается. При этом любые ценностные интерпретации, которые транслируются самим наличием оппозиций, делений, воспринимаются некритическим образом и в дальнейшем определяют содержание символической борьбы социальных агентов, а также обнаруживаются и в ряде практик. Так, подобные схоластические деления во многом инициируют возникновение пространственных маркированных областей, в рамках которых существуют избранные, посвященные.

Данное пространственное различие также находит свое выражение и в практике дипломирования, которую можно интерпретировать как выделение, подчеркивающее социальное различие между посвященными, образованными и лишенными этого.

Обнаруживая ряд социальных оппозиций, которые определяют оппозиции между дисциплинами, факультетами, различным видением мира, Бурдьё предлагает дистанцироваться от подобных схоластических делений.

Анализируя современную педагогику не только в рамках университета, но и в целом во всей системе образования Бурдьё предлагает своеобразную генеалогию педагогики – находя определенные коннотации с известной оппозицией, предложенной Аристотелем при описании того, чем обладает истинный мыслитель. Такой мыслитель обладает логосом, поэтому способен рефлексивно оценивать как свою, так и чужую деятельность (отсюда и способность к управлению государством), мыслитель в аристотелевском понимании имеет знание принципов – знание архе. Очевидно, что логосу и мыслителю, им обладающему противопоставляется фигура исполнителя, понимаемая инструментально, принцип праксиса, то есть "знание как", в противовес "знанию что". Исполнитель, в понимании Аристотеля, ведом, и сам не обладает знанием направления.

Бурдьё, таким образом, пытается указать принципиальную значимость практического знания, даже в чем-то практического чувства, которое в системе образования существует лишь в качестве маргиналии. Это сочетается с тенденцией отказа от строго профессиональной подготовки, которая все

більше втрачає свою актуальність в силу динамічності і непередсказуємості сучасного соціального світу.

Бурдьє не обмежується лише аналізом наявної ситуації в сфері освіти, а й пропонує свій позитивний проєкт дослідницької педагогіки. Даний проєкт не слід інтерпретувати як радикальний відмова від раціональності, скоріше це відмова від вузького сучасного розуміння раціональності, який не тільки по думці Бурдьє як проєкт вичерпав свої ресурси.

Широкий раціоналізм, пропонує Бурдьє залишає місце для образу, почуття і чутливості і усуває крайності позитивізму. Інтенція Бурдьє передбачає відмова від некритического і недеяельностного розуміння в нормах, цінностях і, в цьому сенсі схожа з ідеєю Ніцше о трьох перетвореннях, де друге перетворення в лева означає собою відмова від культури, її тягарів, який дає можливість самому творити цінності (стадія дитини). Бурдьє, аналізуючи процеси, якими характеризується сучасний університет, фіксує втрату актуальності принципів класического раціоналізму, якими повні як структура університета, так і педагогіка, тому необхідний ряд структурних змін в пространстві університета, наприклад відмова від догматических опозицій, як в розділенні дисциплін (розвиток міждисциплінарного підходу), так і в межах педагогіки – відмова від опозиції "викладач-студент".

Ідеї Бурдьє мають значно ширше і застосовні не тільки до французької освітньої системи, а й можуть бути адаптовані і в контексті сучасних досліджень в області освіти на пострадянському пространстві.

Н.С. Сидорчук, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
s_k_nadine@yahoo.com.

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ І ТЕХНІКИ В ДОБУ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Сучасна техногенна цивілізація стала результатом історичного поступу Європи за останні три століття. Включаючи індустріальну та постіндустріальну хвилі її становлення, можна виділити такі основні характеристики даної доби: 1) в науковому плані – це високий розвиток науки і техніки з її широким та глибоким освоєнням природного середовища; 2) в суспільно-політичному плані – це формування капіталістичного суспільства з ринковими відносинами та великими обсягами матеріального виробництва; 3) в культурному – розвиток масової культури споживання як речового світу, так і інтелектуального з поступовим нівелюванням цінностей традиційної культури. Проте треба зазначити, що епоха постмодерну, про яку всі нині так багато говорять, подає нам дещо іншу картину щодо науки і її творця людини. Зараз існують думки з приводу переосмислення епохи Модерну. Світова інтелігенція наголошує на кризі наукового знання, з відповідним розгубленим становищем сучасної людини; проголошено "кінець науки" та "кінець історії". Та як

зазначає один із українських дослідників: "Криза поклоніння науці, яку часто-густо сприймають як кризу довіри до наукового розуму, наукової раціональності – взагалі аж ніяк не породження ХХ сторіччя, а швидше за все кульмінація і завершення цієї кризи" [Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Екомайбутнє – К.: Вид.ПАРАПАН, 2003. – С. 136]. Та все ж явище планетарної техніки є очевидним фактом, який вимагає до себе відповідного відношення.

Як видно з наведених вище ознак важливим моментом у такій картині світу постає статус людини як пізнаючого суб'єкту з її орієнтацією на суще. В своєму прагненні до осягнення світу людина починає предметно мислити в руслі нової науково-технічної парадигми. Почувши себе вінцем природи, вона дозволяє собі підпорядковувати навколишню дійсність у власних цілях. Результатом таких дій стає поява техніки. Таким чином людина виходить на шлях самопізнання через неї. На часі стає необхідним осмислення співвідношення людини і техніки як важливого моменту розуміння світу.

У соціально-філософській літературі сформувалося багато підходів до інтерпретації техніки серед яких можна тенденційно виділити такі два основні напрямки як – онтологічний та інструментальний (з його прагматичним та антропологічним варіантами). Власне в контексті цих підходів і вимальовується проблема співвідношення науки і техніки. Червоною ниткою проблеми стає з'ясування сутності феномену техніки і сутності людини. У своїх поглядах дослідники поділилися на тих, хто вбачає в феномені техніки як позитивну сторону, так і негативну, небезпечну. Є ще й такі, що вказують на її нейтральний статус, що є мало ймовірним за теперішньої доби розвитку цивілізації.

Тому важливим постає не лише спроба дати відповідь на питання "що таке *техніка*?" але й уміння осмислити її у іншій формі постановки питання про саму її сутність, про те "як вона є?".

Відповідно і сутність людини в контексті цих міркувань може відкриватись по різному. Від чого власне і залежить "*справжнє*" і "*несправжнє*" буття людини, а відтак і намічення векторів, за якими розвиватиметься людство. Як зазначає великий німецький мислитель ХХ століття Мартін Гайдегер: "Можливо, що протягом століть людина занадто багато діяла і занадто мало мислила" [Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : Сборник : Пер. с нем. / Под. ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 150].

Н.С. Смолина, ассист., УрГУ им. А.М. Горького, Екатеринбург, Россия
smolina-n@yandex.ru

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ТОПОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА МЕНТАЛЬНОСТИ

В социальной философии существует множество способов описания социальной реальности, выводящих существование последней из различных оснований (в том числе, из автономного субъекта, из социальных институтов, из социальных отношений, возникающих между индивидами и др.). С нашей точки зрения, анализ социальной реальности (в данном случае, советской действительности) должен отвечать на ряд вопросов, который и зада-

ет основания и методологические приемы. Во-первых, социально-философская теория должна отвечать на вопрос как изобретается и воспроизводится общество. Во-вторых, это решение проблемы воплощенности социального порядка. Люди, конечно, "изобретают" новые структуры и институции. Однако и сами люди социально структурированы. Иначе говоря, важно знать, в каких свойствах ментальности и телесности человека воплощается социальный порядок, постоянно воспроизводимый действиями человека. Говоря словами Козловой Н.Н., нас интересует "как общество живет в самом теле живого человека и как из тел выстраиваются общества, к этим телам не сводимые" [Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. – М., 1993. – С. 29].

Социально-философское осмысление социального бытия немислимо без опоры на обыденные представления, без анализа повседневных стратегий и практик индивида: именно такое осмысление позволяет представить социальный процесс как процесс воспроизводства социальной реальности, позволяя выявить механизмы и формы самоизменения общества. В то же время социальный мир, демонстрирующий свою принципиальную "непрозрачность" для исследователя, может быть прописан в социально-философских теориях только через проблематизацию обыденного отношения к социальной реальности (нас будет интересовать попытка подобной проблематизации, осуществленная в социальной топологии).

Теоретико-методологической основой исследования ментальности может выступать социально-топологическая теория, позволяющая соединить анализ социальной реальности, воплощенной в форме социального пространства, с точки зрения человека, наделенного телом, выступающего посредником между человеком и социальной реальностью, с анализом ценностной сферы социальной реальности.

Современная социальная философия демонстрирует тенденции к социально-топологическому описанию социальной реальности, основанному на описании социальных отношений, прежде всего, как телесных взаимодействий индивидов в определенных топосах социальной реальности. Современная социальная топология представлена, прежде всего, школой Пьера Бурдьё (1930-2002) (Бувресс Ж., Пэнто Л., Шампань П. и др.). В российской традиции – это Качанов Ю.Л., Шматко Н.А., Козлова Н.Н., Подорога В., Ярская-Смирнова Е.Р. и др. Интерес к социальной топологии объясняется стремлением нарисовать картину социальной реальности, не основываясь на классических посылах философии сознания.

Социально-топологический способ описания социальной реальности исходит из представления о человеке как о существе, имеющем сознание и тело. Социальная топология наделяет человека телом и делает именно тело системообразующим элементом социальных отношений. Ключевым понятием социально топологии выступает "социальное пространство", позволяющее объяснить социальную реальность, построенную по принципам дифференциации, распределения и иерархии. Социальная реальность обусловлена практиками и техниками. Они предшествуют телесным взаимодействиям, определяют и опосредуют существование социальных отношений. Таким образом, социально-топологическая теория позволяет нам описать

социальную реальность как совокупность социальных отношений, представляющих, прежде всего, как телесные. Социальная топология позволяет описать человека, прежде всего его тело, как нормированное социальным порядком. Тело социального агента "помечено" законом.

Теория ментальности, которая должна позволить нам анализ социальной действительности с аксиологической точки зрения. Социальная топология объясняет "изобретение" социальной реальности и процесс ее воспроизводства и трансформации. Теория ментальности должна привести в наше исследование ценностный пласт социальной действительности. Человек, это не только тело, нормированное социальным порядком и обусловленное габитусом. Это и ценности, которые он выбирает.

С нашей точки зрения, системообразующим элементом ментальности выступают ценности и ценностные ориентации человека. Категория ментальности, в свою очередь, являясь неким связующим звеном, объединяет в одном исследовательском поле картину мира человека, социальную реальность и порождаемые ими ценности. Социально-топологические исследования дают право утверждать, что социальный процесс – это не хаотический процесс, свободный от необходимости и обусловленности, но вместе с тем социальный мир и не предстает и как полностью структурированный и детерминированный.

Т.В. Соболев, асп., КНУТШ, Київ
Tanyasobol@bigmir.net

МІСЦЕ ОСОБИСТОСТІ В СОЦІАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ СИМВОЛІЧНИХ ІНТЕРАКЦІОНІСТІВ

Символічний інтеракціонізм вважається суто американським надбанням соціологічної думки. Дана теорія виникла в 20-ті роки ХХ ст., в Чикагській школі. Основоположниками її вважається американський соціолог Джордж Мід та його послідовники: Г. Блумер, М. Кун, Ч. Кулі, Е. Гофман та ін.

"Під символічним інтеракціонізмом, за словами Е. Гофмана, слід розуміти те, що власне здійснюється при процесах, які ми називаємо соціальними, а саме: коли два або більше індивідів фізично реагують на присутність іншого" [Ручка А.О., Танчер В.В. Курс історії теоретичної соціології. – К.: Наукова думка, 1995]. Символічні інтеракціоністи вважають за головне пояснити, яким чином взаємодії між індивідами формують соціальну структуру, і як, у свою чергу, соціальні структури, що виступають як мережа взаємодій, формують індивідів. Вони розглядали людину, як "організм" який живе в середовищі, часткою якого є й інші люди, і взаємодіє із ним. На думку інтеракціоністів, взаємодія – джерело виникнення свідомості особистості (соціального Я) і суспільства (всіх суспільств, структур), завдяки соціальній взаємодії відбувається соціалізація індивіда. Аналіз процесу формування індивідуальної свідомості під час взаємодії Мід починає з поняття "жест". Згідно з його визначенням, "жести є рухами першого організму, які діють в якості особливих стимулів, що викликають соціально прийнятну реакцію іншого організму" [Ручка А.О., Танчер В.В. Курс історії теоретичної соціології. – К.: Наукова думка, 1995].
[Ручка А.О., Танчер В.В. Современные социологические теории. – СПб.: Питер, 2002]. 3 Мі-

дом повністю погоджується і його учень Г. Блумер, який вважає, що саме людина наділяє жести і інші об'єкти певними значеннями (які існують у даному суспільстві), оцінює їх і приймає рішення на основі цієї оцінки. Таким чином, жест набуває соціального характеру, який відбитий у мідівському понятті "узагальнений інший". Соціальні суб'єкти діють у взаємозв'язку не так безпосередньо з якимось іншим, як із соціально "узагальненим іншим". Цей "узагальнений інший" інтерналізується суб'єктом у результаті тривалої участі в колективному житті. Прийняття членами суспільства правил гри саме і є розумінням "узагальненого іншого", з урахуванням якого здійснюються індивідуальні дії. Дана ідея Міда є досить подібною до концепції дзеркального "Я" Ч. Кулі, яка полягає в тому, що людина, будуючи своє "Я", спирається на реакції інших людей, які вона сприймала. Окрім простого сприйняття "Я" через самого себе, ми також сприймаємо своє "Я" ніби бачачи його у відображеннях в інших. Тобто, велику роль для індивіда грає не тільки те, що він думає сам про себе, але й те, що про нього думають інші. Власне, таким чином і відбувається формування особистості, прийняття людиною правил суспільства, певних цінностей і суспільної моралі.

Спираючись на думки Ч. Кулі та Дж. Міда, інший представник символічно-го інтеракціонізму та основоположник соціодраматургічного підходу Е. Гофман створив свою теорію соціальної взаємодії. Згідно з цією теорією, ставлячи себе на місце інших людей, індивід прагне маніпулювати їхніми думками, створює таке враження про себе, яке б йому було вигідним на даний момент. Таким чином, з одного боку, людина підпорядковується суспільним правилам, а з іншого – прагне маніпулювати іншими. Особистість (self) ніби складається із 2-х "Я" – зовнішнього та внутрішнього, "I" та "Me". "I" – не соціалізований, не рефлексивний елемент Я, джерело найбільш спонтанних бажань та потреб, а "Me" – засвоєні групові норми, настанови "узагальнених інших". "I" і "Me" з'єднуються в індивіді через внутрішній діалог. "I" має властивість протидіяти "me", яке являє собою організований набір установок інших, які людина приймає для себе. На відміну від "I" люди усвідомлюють "me". Як говорив Мід: ""me" є загальноприйнятий звичний індивід" [Мід Дж.Г. Інтерналізованне друге і самість // Американская социологическая мысль : Тексты. – М.: Из-во МГУ, 1994. – С. 224].

Отже, в теорії соціальних інтеракціоністів людині відводиться головне місце. Вона є не лише особистістю (self), може ставити себе на місце інших, сприймати власне "Я" як об'єкт, але й формує свої індивідуальні значення під час соціальної взаємодії, конструює свої власні дії і здійснює їх за допомогою оцінювання та інтерпретації ситуації в якій вона діє.

Е.С. Соколов, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
sokoloves@inbox.ru

ВОЙНА КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Нет, кажется, необходимости говорить об актуальности темы, приводит кочующие из работы в работу цифры и истрепанные суждения (третья ми-

ровая война может стать последней, например). Философское осмысление не имеет ничего общего с воспроизведением социологических банальностей. Перед ним стоит вопрос "почему война?", его задача понимание ее сущности, ее смысла.

Однако специальным предметом философской рефлексии война до сих пор почти не становится. Ее касаются в контексте решения других проблем, о ней говорят вскользь, только как о примере. В качестве такового, правда, она даже навязчива. Почему? Война как пример – всегда проверка в точке экстремума, потому – особенно значимая проверка. Как метафора война тотальна. Жизнь, внутренняя ли, социальная ли, мыслится всегда как преодоление, как борьба – ведь и "мир" определяется не иначе, чем отрицательно.

Война в определенном смысле репрезентативна по отношению к культуре и человеку, в определенном смысле она выступает манифестацией самого бытия. Философия войны, следовательно, начинается с комментария на полях Гераклита.

Нужно оговориться, что попытка понять войну как "логос бытия" – отнюдь не есть ее апология. Вообще, думается, по крайней мере, на стадии постановки проблемы, необходимо исключить из рассмотрения этическое изменение войны. По словам Клаузевица, "было бы... неразумно из-за отвращения к суровости ее стихии упускать из виду ее природные свойства" [Клаузевиц К. фон. О войне : в 2 т. – М.; СПб., 2002. – Т. 1. – С. 24]. Напротив, разве сама картина войны не порождает необходимости ответить на вопрос о ее причинах, смысле? Сколько мыслителей, художников, полководцев, захваченных видом войны, величественной и грозной, ужасной и трогательной, благородной и подлой, благословляли или проклинали ее, в зависимости от того, на что был направлен их взгляд! Упомянутая репрезентативность играет с этим специфическим предметом познания злую шутку. Так, с одной стороны, война является точкой, в которой человек может себя превзойти – это хорошо чувствовал Ницше: "Я не щажу вас, я люблю вас всем сердцем, братья по войне!" [Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 35] – так звучит в устах Заратустры призыв к гибели, в которой обретается полнота бытия, к тому – пусть только мгновению – где в героическом акте преодолевается человек, где и судьба теряет над ним власть, уступая бесконечно свободному, божественному самоопределению. С другой – возможен обратный вариант: потеря человеком человеческого. На войне человек может быть и богом, и зверем.

Осмысление войны в этических категориях, оценка войны должны следовать за свободным от них социально-философским выяснением ее сущности. Тема войны – по преимуществу историософская. Война – это история, война неотделима от культуры. Она может выступать предпосылкой культурной динамики, "играть прогрессивную роль", как называли это марксисты (хотя может быть, конечно, и разрушительна). В "Оправдании добра" Соловьев показал, как не в повседневности, а именно в ужасном лике войны, в кажущейся бессмысленности страданий просвечивает смысл исторического движения. Война, "смазывая карту будня", делает и привычные оценки, и привычную жизнь ненужными. Война в философском измере-

нии – это обращенный к человечеству вопрос. И не столько даже о существовании цивилизации, сколько о смысле этого существования.

Так что же значит философское осмысление войны? Клаузевиц определял ее как "продолжение политики другими средствами" [*Клаузевиц К. фон. О войне. – Т. 1. – С. 47*]. Однако инструментальное понимание войны представляется совершенно недостаточным для выяснения ее сущности. Война во многом – цель. Странно было бы закрывать глаза на ее привлекательность для миллионов, на доставляемое ей наслаждение, ради которого стоит пожертвовать жизнью. Не зависимы ли мы от войны, как от наркотика? После Клаузевица многие были уверены, что войны ведутся по политическим причинам. Но все-таки ведь война старше политики, фундаментальнее ее. "Интерес" – слишком новоевропейское понятие, чтобы объяснить им причины войны. Когда поставлен вопрос: ради чего народы готовы сражаться и погибать? – о каком соразмерении политических целей и военных средств может идти речь? Война, творящая историю, сама является продолжением всей культуры, всей жизни. Только так она и может быть понята.

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

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКО-ПАТРИОТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Разработка проблемы гражданско-патриотического воспитания как одной из составляющих духовно-нравственного воспитания учащихся на современном этапе реализуется в сложной, внутренне противоречивой ситуации, обусловленной общественным реформированием страны, что не может не находить своего отражения на всех уровнях и ступенях образовательной системы. Сложность данной ситуации обусловлена нарастанием ряда негативных тенденций как следствия социально-экономических проблем общества: усиление социально-стратовой дезинтеграции общества, снижение духовности и нравственности молодежи, что затрудняет становление у них гражданско-патриотических ценностей, формируемых в процессе гражданско-патриотического воспитания.

Проблема формирования гражданско-патриотических ценностей имеет, как известно, длительную историю, в ходе которой менялись их качественные приоритеты, количество, социальная значимость. Предпринятый нами анализ позволяет заключить, что в качестве основы реализации цели-идеала (Гражданин) выступают следующие ценности: ценность бытия, жизни; ценность личного и национального самосознания; ценность национального достоинства; ценность любви к Родине, ценность языка своего народа, ценность исторического прошлого Родины, ценность свободы и независимости страны; ценность толерантного отношения к членам социума; ценность чувства ответственности перед собой и другими.

Гражданско-патриотическое воспитание развивает и формирует чувство патриотизма, которое включает в себя заботу об интересах, готовность ради

Родины к самопожертвованию, верность Родине в период военных испытаний, гордость за героическое прошлое страны, за научно-технический и культурный вклад нашей страны в мировую цивилизацию, отрицательное отношение к социальным порокам общества, уважительное отношение к традициям Родины.

Гражданско-патриотическое воспитание нами рассматривается как целостный процесс, имеющий две стороны: одна из них – овладение гражданско-патриотическими знаниями и умениями оперировать ими (формируется в процессе образования); другая – формирование гражданственно-патриотических отношений и соответствующего поведения (развивается в процессе воспитательной работы). Результатом их гармонического взаимодействия и развития является формирование гражданско-патриотического аспекта мировоззрения учащихся.

Особое значение гражданско-патриотических ценностей состоит в том, что им в высшей степени присуща нацеленность на установление и укрепление начал общности, единства и консолидации, на осознание единства наиболее важных общественных и государственных интересов. Причем духовно-нравственные функции этих ценностей, их консолидирующая эффективность способны возрастать в условиях расширения современных процессов личного развития, которые могут принимать резко индивидуалистические и эгоистические формы. Противоположностью индивидуалистического разъединения людей как раз и является воспитание гражданско-патриотических чувств и убеждений [Майхрович А.С. Идеология: сущность, назначение, возможности. – Минск: Издательство "Право и экономика", 2001. – С. 75].

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что формирование ценностных гражданско-патриотических установок в сознании и повседневном поведении учащихся остается одним из важнейших направлений воспитательной деятельности. В современных условиях эта сфера духовной жизни обогащается такими аспектами, как героико-исторический, социально-политический, культурно-эстетический и нравственно-гражданский. Данный процесс обеспечивается системой общереспубликанских мер мировоззренческого, идеологического, правового, политического, пропагандистско-информационного и организационного характера, подкрепленных конкретными будничными делами самой молодежи. На это нацелена и создаваемая в Республике Беларусь в общенациональном масштабе система идеологической работы. Молодежь должна иметь ценностно-мировоззренческие прогрессивные ориентиры, научные представления об идеале общественного устройства.

А.О. Степанов, асп., ЛНУ, Львів
Kurt_27@inbox.ru

ІСТОРІОСОФІЯ КРИЗИ О. ШПЕНГЛЕРА

Найбільш тривожні для долі культур процеси розгортаються в духовному житті суспільства. Знання і його головна інституційна сила – наука створили велику утопію ідеального суспільства, в якому будуть панувати свобода, рів-

ність і братерство. Реального ж потенціалу цьому проекту вистачило лиш на те, щоб відтворювати людину як всезагальну, але безлику і нетворчу виробничу силу, а еволюція суспільства набула катастрофічний, зорієнтований на різноманітні форми тоталітаризму, характер. Поле гуманізму неухильно звужується по мірі успіхів раціонального знання. Цей парадокс привів до оживлення і торжеству ірраціоналізму, котрий нормальний і необхідний в синтезі з раціональним мисленням, але небезпечний войовничою опозицією раціональному баченню світу. Раціональне прагне пізнати світ під знаком певного смислового інтеграла, але воно виявляється нечутним до багатомірності світу, його нелінійності. Ірраціональне – це не тільки розпад такого смислу, але й заперечення його об'єктивного змісту, засилля формалістичних технологій. Це вже не творчість, а виробництво, в якому всьому є ціна, але нічому, включаючи людину та її творіння, – самоцінності.

В культурологічній думці відзначені процеси розцінюються як „фаза цивілізації, а не культури" (О. Шпенглер), завершення і „смерті" історично визначеного типу культури в даній цивілізації. Це смисловтрата й втрата цінностей творчості як способу буття людини в світі.

О. Шпенглер у своїй книзі "Занепад Європи" розглядає феномен кризи в культурі. Загибель Заходу, подібно до загибелі античності, стає для німецького філософа темою, яка включає в себе всі питання буття. На думку О. Шпенглера, дух Заходу був ототожнений зі змістом світу. Великі мислители перетворили духовні злидні в метафізичну добродичність.

Прикладом кризи в культурі для О. Шпенглера є загибель Заходу. Вона являю собою проблему цивілізації. Будь-яка культура має свою цивілізацію. "Цивілізація є завершення. Вона слідує за культурою як становлення за становленням, як смерть за життям, як завершення за розвитком... Вона безповоротний кінець; до неї приходять з глибокою внутрішньою необхідністю всі культури [*Шпенглер* О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М., 1993].

На думку О. Шпенглера, криза культури – це звичайне входження її процвітання в її заключну цивілізаційну стадію. Криза в розумінні німецького філософа є не стадія перед новим процвітанням, а завершення циклу, кінцеве згасання культури. Перехід від культури до цивілізації в його трактовці в античному світі припадає на 5 ст., а на Заході – на 19 ст. Всі великі конфлікти світобачення, політики, мистецтва, науки, почуття проходять під знаком протилежності культури і цивілізації. Дух грошей проникає всі історичні форми народного буття. Власне мистецтво стає спортом.

Криза закономірна, але не в тім, що готується попереднім духовним досвідом, відчуттям його колізійності. За О. Шпенглером можна сказати, що феномен кризи можна вважати законом всесвітньої історії. Завдання дослідника полягає в тому, щоб за сумою зовнішніх фактів відшукати закономірність. Отже, криза – це не констеляція випадкових обставин, які залежать від національних настроїв, особистісних впливів і економічних тенденцій. "На велику кризу, – відмічає О. Шпенглер, – вказує незліченна множина питань і поглядів, які пристрасно дебатують, котрі висловлюються в тисячах книг і заяв, але завжди залишаються різносторонніми, відмежованими і приуроче-

ними до обмеженої точки зору спеціальної області, ввиду чого збуджують, тяжіють, але не можуть бути усунені. Самі вони відомі, але мало відома їх тожність" [Там же].

Кризи в культурі не є випадковим покаранням, епізодом в її долі чи жорстким вироком. Культура не здатна розвиватися постійно за єдиною універсальною схемою. В її розвитку настають складнощі, колізійні феномени. Це, в свою чергу, свідчить, як вважає Шпенглер, про закінчення часу даної культури. Жодного переродження культури бути не може. Криза – то сигнал до кінцевої загибелі.

В.Я. Ташпулов, здобувач, Інститут вищої освіти АПН України
tashpulov@mail.ru

ОСОБЛИВОСТІ ТЕОРІЇ ЦІННОСТЕЙ М. ШЕЛЕРА

Одним з основоположників аксіології як філософської науки про цінності вважається німецький філософ і соціолог Макс Шелер. Шелер запропонував систему поглядів, окремі підсистеми (області) якої взаємно доповнюють, корригують і обґрунтовують одна одну. У такому ракурсі розгляду вся творчість Шелера постає як грандіозна спроба антропологічного "повороту" в світовій філософії.

Початкова установа антропологічного дискурсу Шелера задається тим, що він постулює початкову подвійність людської дії, яка може включати до себе як ідеальну, так і життєву складову. Будь-який акт свідомості є інтенціональним, тобто спрямованим на предмети, але самі ці предмети можуть бути як "практичними", (презентуючими людську тілесність), так і "ідеальними" (презентуючими ідеальний компонент людського буття). Отже, свідомість кожної людини має завжди два рівні – емпіричний, ситуативний, з одного боку, і над емпіричний – з іншого. Згідно Шелеру, в надемпіричному горизонті людина протиставляється світу, "піднімається над життям", стає причетною Абсолюту – Богу.

У цьому, другому, горизонті людина має справу з трансцендентним – з цінностями, які існують у світі, визначають нормативність людської поведінки, "значать" в ньому через певні системи оцінок, але ніколи не можуть бути виведені з властивостей предметів і явищ цього світу і завжди залишаються самототожними в своїй суті. В цьому відношенні Шелер "жорстко" протиставляє своє розуміння неокантіанському (Віндельбанд, Ріккерт) зведенню цінностей до чистих значимостей, тобто їх редукції до характеристик трансцендентального суб'єкта. Слід, проте, на думку Шелера, розрізняти власне цінності і їх носіїв, які виявляють їх в благах і станах речей. Також їх слід відрізнити від їх "затребуваності" в людських потребах і інтересах, що приписують цінностям позитивні або негативні значущості. У цих випадках, згідно Шелеру, слід говорити про дієвість явища цінностей в благах і станах речей по відношенню до суб'єктів. Причетність до цінностей дозволяє апріорно-безпосередньо бачити предмети, які зовні фіксуються як певні порядки даностей. Тим самим Шелер вводить поняття "матеріального апріорі", що до-

зволяє сходити до суті через відповідність акту цього сходження предмету, протиставляючи його ("матеріальне апріорі") "формальному апріорі" Канта, який вимагає дотримання умов необхідності і загальності.

Феноменологічний досвід, згідно Шелеру, протистоїть нефеноменологічному досвіду, що випливає з природної настанови, природної конституції суб'єкта пізнання. Це не іманентний досвід, він знаково-символічно опосередкований і "домислений", а тим самим має справу не з феноменами, а з "домисленим". Таким чином, цінності є у Шелера інтенціональним змістом певних (не всіх) людських актів, виступаючи підставою для тих або інших цільовольових зусиль. Ступінь доступності цінності або цінностей суб'єктам дозволяє їх ієрархізувати, дати їх типологію на підставі певних критеріїв. У принципі, потенційно (через причетність Богу) людина здатна необмежено "прориватися" до цінностей, проте через свою "світоглядну недосконалість" і обмеження, які накладаються сучасною "практицистською" цивілізацією, її можливості в цьому відношенні різко обмежуються структурами переживання цінностей, що складаються. При цьому, за Шелером, чим більш повноцінною є особа, тим більш цінним стає для неї світ, і навпаки.

Шелер не вважає розум початком, що визначає людину, і інакше трактує чуттєве – через поняття "емоційного апріорі", завдяки якому тільки і можливий доступ до "останньої суті" речей – цінностей, і без якого неможливий феноменологічний досвід. "Іntenціональне відчуття чого-небудь", на думку філософа, є вищим рівнем в багатшаровій структурі відчуттів, решта рівнів презентують в ній "стани відчуттів": 1) відчуття відчуттів; 2) відчуття тілесності; 3) чисті душевні відчуття; 4) духовні відчуття. "Стани" суть "емоційні функції" (у межах, не редукованих до рівня несвідомого пасивних афектів і активно-агресивних пристрастей), "базис" ("субструктура") структури чуттєвості, відповідальний за переваги-відкидання цінностей; "інтенції" суть "переживання" (любви-ненависті), емоційно нейтральні, мають справу з єдиною цінністю, спонтанні за своєю природою ("суперструктура", "надбудова"). Вони задають строгий, точний, об'єктивний "порядок серця" (акти переживання носять космічний, а не психологічний характер). Їх задача відкривати (але не створювати) самототожні цінності, тобто розширювати "масштаби" їх існування.

Своє етичне вчення Шелер конституював як "матеріалістичну етику", що проголошує не обов'язок, а цінність своїм обґрунтуванням, своєю "матеріальною" основою. Вищих же своїх проявів любов досягає як любов до Бога – Абсолютної цінності, необхідного "центру", що не дозволяє заповнити цей "центр" різного роду "ідолам" і "фетишам". Цінності святості, за Шелером, займають вищий четвертий рівень в структурі цінностей, збудованих за принципом "релятивності" по відношенню до Абсолютної цінності (перші три рівні у порядку "наростання" наближеності до Бога: 1) гедоністичні цінності корисності; 2) вітальні цінності; 3) духовні цінності етики і права, естетики, чистого пізнання.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ РОЗУМІННЯ ОСОБИСТОСТІ У ТВОРЧОСТІ М. БЕРДЯЄВА

Філософська система М. Бердяєва ґрунтується на суб'єктному розумінні фундаментальної гносео-онтологічної тріади антропоцентризму "суб'єкт-знання-дійсність", в якій дійсно існуючим елементом є суб'єкт, а його існування передбачає здатність до самоздійснення. Екзистенціальність у філософії М. Бердяєва мають одиничні особистості – персони.

Якщо структурувати визначення особистості в екзистенціальній метафізиці М. Бердяєва, то отримуємо діалектичне протиставлення особистості й індивідуума. При цьому, індивідуума мислитель розглядав переважно лише як "категорію натуралістичну, біологічну", під яку підпадають "не тільки тварина або рослина, але і склянка, олівець" [Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства : В 2 т. – М., 1994. – С. 296]. Індивідуум був для М. Бердяєва конкретно-одичним представником людського роду, носієм природних і соціальних якостей: Індивідуум мислиться як частина якого-небудь цілого...детермінований родовою спадковістю, а також спадковістю соціальною.

Щодо особистості ж М. Бердяєв зазначав, що саме в ній -унікальність, неповторність людини. На думку філософа, особистість є прорив у цьому світі, внесення новизни. Особистість не є природа, вона не належить до об'єктивної, природної ієрархії, як супідрядна її частина. І тому, як ми побачимо, ієрархічний персоналізм є помилковим. Людина є особистість не за природою, а за духом. За природою вона лише індивідуум. Особистість є мікрокосмосом, цілим універсумом. Тільки особистість і може вміщати універсальний зміст, бути потенційним всесвітом в індивідуальній формі. Для М. Бердяєва "особистість не є буття і чисте буття, особистість є дух, є акт". Особистість – це духовний початок у людини й у цьому своєму змісті акумулює як філософські, так і релігійно-містичні уявлення про сутності людини: "Людина є особистість не за природою. А за духом. За природою вона усього лише індивідуум". Такими чином, особистість, як дух є співвідсною з Богом, який "є дух, свобода, акт", що робить особистість за своєю природою, якістю подібною до Бога.

На думку М. Бердяєва, природа особистості обумовлює нездатність раціонального охоплення її істоти. Головний шлях, що застосовує і пропонує філософ, можна позначити як шлях індивідуального духовно-досвідного пізнання. Онтологічною підставою такого пізнання є присутність у кожній людині духовного початку – особистості. Особистість як дух людини і є та основа, що гарантує незмінність і єдність, що не може бути співвіднесена ні з тілом, ні з психікою, ні з розумом, тобто з тими якостями індивідуума, що можуть здаватися невід'ємними властивостями людини: "Особистість є незмінне в зміні, єдність у різноманітті". Звідси парадокс людського існування, сформульований М.О. Бердяєвим: "Особистість повинна себе створювати, збагачувати, наповняти універсальним змістом. Досягати єдності в цілісності протягом усього свого життя. Але для цього вона повинна вже бути. Особистість на початку шляху, і вона лише наприкінці шляху" [Бердяев Н.А. Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения. – СПб.: РХГИ, 1996. с. 13].

Бердяєвська філософія, орієнтована на пізнання людського існування, на перший план виносить питання пізнання змісту і способів його досягнення. Це означає, що в центр філософського споглядання стають проблеми свободи і необхідності, життя і смерті, творчості і традиції, особистості і суспільства, тобто така філософія є в більшому ступені морально-практичною, ніж пізнавально-теоретичною. А оскільки центр пізнання і визначення епістемічної цінності отриманих знань переноситься в конкретний суб'єкт, то екзистенціальна філософія є філософією самопізнання.

Загалом стосовно ролі філософії у дослідженні феномена людини, слід зазначити, що М. Бердяєв вважав, що справжню користь може мати лише те вчення, яке ставить з центр свого дослідження людину: "Справжня та філософія, яка дійсно щось відкриває, є не та, котра досліджує об'єкти, а та, котра мучиться сенсом життя й особистої долі. Філософія і починається з міркування над моєю долею. І основна проблема пізнання є проблема мого пізнання, особистого, людського пізнання. Потрібна не стільки критика чистого розуму, скільки критика конкретного, людського, індивідуального, особистого розуму. Усяке творче мислення є мислення особисте, і особисте зовсім не означає замкнуте, обмежене. Промені світла йдуть з одного джерела, але сприймаються вони особисто [Бердяєв Н.А. Я і мир об'єктів // Бердяєв Н.А. Філософія вільного духа. – М.: Республіка, 1994. – С. 240–241].

Д.А. Товмаш, асист., КНУТШ, Київ
tovmash_d@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК СКЛАДНЕ ЯВИЩЕ КОМУНІКАТИВНОЇ ПРИРОДИ

Існують різноманітні й суперечливі точки зору щодо генезису й сутності самого поняття "віртуальна реальність". Різноманіття визначень віртуальної реальності вимагає їхнього впорядкування, класифікації. Повсякденні уявлення трактують віртуальну реальність як "можливу" або "нереальну". Деякі дослідники дотримуються західної точки зору й пов'язують віртуальну реальність із комп'ютерними технологіями й найчастіше ототожнюють їх з нею. Багато дослідників упадають в іншу крайність: намагаються помістити віртуальну реальність винятково в сферу психіки людини, в результаті виходить, що віртуальна реальність виступає як один із шарів психічної реальності. Домінують дві гіпотези: перша зводить віртуальну реальність до технічного феномена, друга – до психічного. Між ними перебуває весь інший спектр думок.

На даний момент віртуальна реальність існує в безлічі теорій. На думку І.Г. Корсунцева, віртуальна реальність – це буття самих суб'єктів: "Віртуальна реальність являє собою результат життєдіяльності суб'єктів. Вона, як продукт рефлексії, властива тільки суб'єктам, відбиває специфічні ознаки функціонування суб'єкта, його діяльності в області рефлексії" [Корсунцев І.Г. Прикладна філософія: суб'єкт и технології. – М., 2000. – С.106-107]. Він розглядає віртуальну реальність як суб'єктивний феномен у співвіднесенні зі сферою об'єктивної реальності, оскільки остання також існує

для суб'єкта у його сприйнятті. Процес пізнання, будучи формою виживання суб'єкта, концентрує в ньому віртуальні ресурси [Корсунцев И.Г. Бытие и реальность. – М., 2000].

Ф.І. Гренек описує культурологічну віртуальну реальність. Він, розглядаючи культурологічну проблематику, намагається відокремити поняття віртуальності від сучасних інформаційних технологій і ототожнити з культурою взагалі [Гиренок Ф.И. Культура как виртуальность: события и смысл // Труды лаборатории виртуалистики. – Вып. 4: Виртуальные реальности. – М., 1998]. Культурологічна інтерпретація феномена віртуальної реальності також здійснюється в роботах Т. Светлічної, вона розглядає художню культуру як віртуальний простір людини: "Художня культура є моделлю віртуального розвитку людини як логічно можливими, детермінованими символами культури. Художня реальність уможливорює сполучення (зустріч) таких елементів, які в реальному житті не зустрічаються, тим самим, створюючи "віртуальну реальність"" [Светличная Т.Н. Художественная культура как виртуальное пространство человека // Первые культурологические чтения: Сб. ст. – М., 1997. – С. 70].

У роботах Д.В. Іванова висувається поняття соціальної віртуальної реальності. Спираючись на праці філософів – постмодерністів, дослідник пише про віртуальне суспільство з основоположною для нього системою образів і подвоєних сутностей-симуляцій: "Людина епохи Постмодерн, занурена у віртуальну реальність, із захопленням "живе" у ній, усвідомлюючи її умовність, керованість її параметрів і можливість виходу з неї" [Іванов Д.В. Виртуализация общества – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – С. 20]. На його думку, соціальне віртуалізується, але повністю не зникає. Він зазначає, що перспектива того, що відносини між людьми приймуть форму відносин між образами, і є перспектива віртуалізації суспільства.

У цей час активно відбувається заміщення симуляціями соціальної реальності. Цей процес тісно пов'язаний зі зростанням ролі в житті людей різного роду симулякрів – образів реальності. Ці образи вже самі стають "новою реальністю", вони вже більш значимі й діючі, чим сама реальність. Поняття віртуальності застосовується до соціальних феноменів тоді, коли конкуренція образів заміщає конкуренцію дій. На даний момент боротьба за політичну владу – це переважно боротьба образів, а не конкуренція програм дій. Реальна особистість політика необхідна лише для конструювання віртуальної реальності. Вірогідність віртуальної реальності не виступає обов'язковою умовою. Головне, що вона повинна бути ясною, грамотною, логічною. При її конструюванні немає обмежень, тут цілком застосовується постмодерністський принцип, що був використаний ще П. Феєрабендом – "anything goes", (можливо все) навіть будь-яку пересічну людину можна зобразити героєм і зробити улюбленцем юрби.

У віртуальній реальності об'єктивний і суб'єктивний змісти переплетені і є рівноправними. Пріоритет образу над реальністю чітко проявляється в ході виборів. Відбувається інтенсивна боротьба іміджів, і віртуальна реальність явно превалює над об'єктивною реальністю. Вибори на сьогоднішній момент втратили свою колишню реальність, але постійно симулюються як зручне й звичне середовище для змагання політичних образів. За останні десятиліття

відбулася явна диференціація професійних керівників і публічних політиків, і це одна з ознак віртуалізації в сфері політики. У ході виборів відбувається зміна носіїв іміджу тих, хто в буквальному сенсі слова працює на публіку. Тотальної заміни чиновників, які здійснюють рутинну роботу з управління, при цьому не відбувається.

Процеси віртуалізації спостерігаються не тільки в сфері політики, але й в інших сферах людського життя. Віртуальна реальність багато в чому прикрашає дійсність. Це один із засобів створення соціального оптимізму, стану щиросердечного комфорту. Коли реальність стає нестерпною, людина схильна замінити її ілюзорною. Подібний психологічний захист найбільше часто проявляється під час обговорення проблем, тому плодяться ілюзії, міфи, проекти, нічим не обґрунтовані утопії. Неприйняття жахливої, але об'єктивно існуючої реальності і є основою для віртуалізації.

О.В. Тополь, проректор, ЧДІЕУ, Чернігів
topololga@ukr.net

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОЕКТ СТАРОСТІ У СУСПІЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ

Соціальний проект старості, що втілюється у стереотипах, слід розуміти як неминучу для складних суспільств, особливу сконцентровану систему повсякденних знань й очікувань про деякі об'єкти усередині соціальної системи, з якими суб'єкт такого знання, як правило не має тісних регулярних контактів. В якості механізмів конструювання соціального проекту старості можуть бути виділені наступні регулятори:

1. Вплив академічного дискурсу, який у рамках медичних підходів, описує старість як процес вгасання, доживання, без позначення позитивних сторін старіння.

2. Морально-нормативний регулятор, який характеризує зв'язок ставлення до об'єкта із соціальною значимістю виконуваних ним функцій (культурних, соціальних, політичних).

3. Маркер відносин між поколіннями, основною складовою якого є наступність поколінь у культурних й морально-етичних нормах, зразках поведінки, життєвих проектах.

4. Лінгвістичний компонент, що відображує відсутність або нерозвиненість лінгвістичних форм, які позитивно маркують старість; і навпроти, існування негативних відтінків у термінах, зв'язаних зі старінням.

5. Вплив художнього дискурсу, що конструює певний образ старості, і таким чином визначає повсякденне сприйняття представників третього віку, встановлює границі соціальних очікувань для їхньої поведінки.

6. Пуерілістична свідомість, що фокусує зміну вікових пріоритетів у суспільній свідомості на користь юності; у рамках сучасних підходів, усякі зміни й прогресивні починання, "нове" як категорія взагалі, розглядаються як позитивні, на противагу "старому".

Негативний вплив академічного дискурсу на повсякденне ставлення до людей похилого віку обумовлений біологічними інтерпретаціями старості.

Старіння розуміють як руйнівний процес, що протікає в результаті наростаючої з віком дії зовнішніх і внутрішніх факторів, що ушкоджують і призводять до недостатності фізіологічні функції організму. Оскільки геронтологія як наука виникла, і довгий час розвивалася в рамках медицини, медичний дискурс, зосереджений на описі характерних для старості відхилень і хвороб, привів до закріплення в суспільній свідомості асоціативних рядів, побудованих за принципом старість – слабкість, хвороба, безпорадність [Фролькис В.В. Синдром старения // Наука и жизнь. – 1991. – № 8. – С. 96].

Стереотип старості, що сформувався в суспільстві, завжди ґрунтується на реальному положенні людей похилого віку в ньому. Соціальний статус людини обумовлений цілим рядом факторів, як практичного (наприклад, економічним становищем, соціальною значимістю й унікальністю виконуваних об'єктом функцій), так і морально-етичного характеру (наприклад, способом життя, попередніми заслугами й положенням у соціальній ієрархії в цілому).

Ступінь стійкості стереотипів старості залежить від рівня сформованості соціовікових ролей у суспільній свідомості, готовності побачити в іншому повноправного члена суспільства, можливості подолання наслідків хронологічної дистанції поколінь, втіленої в розходженнях у ціннісних і морально-етичних орієнтаціях, нарешті, здатності самих людей похилого віку спростувати установки, що їх дискримінують, не миритися із соціально пасивними ролями, що пропонують їм. Та або інша соціальна функція не є каузальною характеристикою об'єкта, а визначається відносно набору існуючих у суспільстві цінностей. Логіка тут властива не самим функціям, а скоріше способам їхнього тлумачення.

Таким чином, у визначенні функцій або ставлення до об'єкта завжди є ментальний компонент, що й спричиняє різне ставлення до старості в різних суспільствах і навіть у різних соціальних групах. Статус людини має широкий діапазон функцій. Типізація суспільством суб'єкта в якості виконавця функцій конструє стереотип припустимих варіантів його поведінки. Одним з механізмів такої типізації є соціальний вік, пов'язаний з очікуваннями й вимогами суспільства стосовно соціальної ролі й статусу індивіда в даному віковому періоді. Дуже часто він прив'язується до календарного віку, тому що законодавчі й суспільні ініціативи орієнтовані на середньо очікуваний варіант. Слід зазначити, що в сучасних суспільствах людям похилого віку можна нав'язати статус із більшою легкістю, чим іншим віковим групам. Деякі соціальні статуси не підкріплюються функціями, наприклад, почесне звання, що надає самостійність статусу, зазвичай без значимих наслідків. Дж. Серл розглядає почесні статуси як обмежений, регресивний випадок "повноцінних", який можна розуміти як результат обмеження статусів, що були раніше. Причинами виникнення почесних статусів можна назвати як "моральний" (об'єктивізація заробленого протягом трудового й громадського життя символічного капіталу, поваги за попередні заслуги), так й "традиційний" (існуюче в багатьох культурах ставлення до старості як до унікальної події) фактори.

Чим більш віддалений об'єкт просторово або хронологічно, тим більш узагальненими і типізованими виявляються уявлення про нього, і саме при-

належність до різних поколінь є центральною причиною виникнення стереотипів старості в сучасному суспільстві. Проблема негативного сприйняття старості іншими поколіннями полягає не стільки в негативних проявах фізичної старості, скільки в протиставленні "ми – вони" за ознаками відмінності в образі думок, цінностях, ідеалах. Якщо в минулі епохи наступність поколінь забезпечувало сприйняття й ставлення до "сьогоднішньої" старості як моделі власного літнього віку, то зараз типи взаємодії між поколіннями носять інший, набагато більш конфліктний характер.

О.С. Туренко, канд. філос. наук, ДЮІ, Донецьк
pro-uch@mail.ru

СОЛІДАРНІСТЬ, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ТА СТРАХ

Солідарністю є відчуття цілісності будь-якої спільноти, яка гармонізує і узгоджує суспільний мир і виступає у фактах групової поведінки, мислення, в бажанні досягти єдиного Блага. Від того можна вважати, що глибинна природа солідарності несе в собі міфо-метафізичне коріння і уявляє собою, за думкою П. Новгородцева "владний закон життя, який пов'язує людей однаково і у силу їх подібності, і через їх відмінності й здійснюється ходом речей, незалежно від їх добрих намірів і моральних зобов'язань" [*Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – М., 1996. – С. 244*]. Зрозуміло, що це поняття, залежно від стану розвитку конкретного суспільства, залежить від діючих категорій свободи, рівності, справедливості, які закріплюються належним рівнем відповідальності, що упорядковує й узагальнює суспільні прагнення до злагоди. Відповідальність надає іншим переліченим категоріям практичну реалізацію – можливість діяти індивіду чи групі в межах вже сформованих ціннісних принципів, з метою зміцнення соціальних зв'язків. Недосягнення індивідом чи групою суспільно бажаних цінностей обмежена феноменом окультуреного страху, який через дихотомію покарань та нагород, оберігає і закріплює культурне надбання, цілісність і досягнутий щабель внутрішньо групової, суспільної солідарності (П. Сорокін). Отже, окультурений страх (разом із інститутами нагороди) захоплює індивіда та окремі групи брати на себе суспільно значущі принципи відповідальності і тим залучає їх до стану гомогенності.

За концепцією Е. Дюркгейма, високий рівень гомогенності є ознакою примітивних суспільств, колективної свідомості, яка спирається на механічну солідарність, входячи у хворобливий стан – аномії, і замінюється органічною солідарністю. Головною розбіжністю між двома формами солідарності є рівень розділення праці, яка значно вище і складніше в органічній формі. Остання характеризується індивідуалізацією, базується з несхожих, майже протилежних складових і формується на принципах договору та права. Ускладнення соціального життя і принципів солідарності надали нагоду П. Барту залучити до органічної солідарності ще дві форми – репрезентативну і раціональну [*Данилів В.-Ю. Солідарність і солідаризм / Пер. з нім.*

І. Андрущенко і Д. Павлик. – К., 2000. – С. 104], які скоріше за все розширюють особливості органічної солідарності. Однак, зі зміною форм солідарності модифікується і форма відповідальності. Відповідальність з моральної площини переходить в раціонально-юридичну категорію, яка стає пануючою. Разом з цим, змінюються параметри усвідомлення та об'єкти страху.

Наприклад, в класичну добу Середньовіччя сприйняття страху (страху Божого, страху Страшного Суду тощо) залишалось суспільно солідарним дійством, до якого були залученні держава, церква, громади, всі суспільні інституції. Масові релігійні ритуали та свята були спрямовані на удосконалення душі християнина, підготовку його до Нового життя, закріплення принципу універсального солідаризму, як на Небі, так і на Землі. З часу раннього модерна традиційні соціальні інституції й відчуття сакрально-механічної солідарності почали руйнуватися: почала складатися нова парадигма мислення, де на перше місце виступає право окремої корпорації (торговельні гільдії) об'єднаної комерційними інтересам, або право індивіда (буржуа), сприймати сакральне як свій власний вибір, право предстати перед Ликом Бога як відокремлена частка загальнолюдського. З цього часу вільним правом або моторошним тягарем для людини стало сприйняття страху покинуто самотньо, що знайшло своє місце в концепті Божого Жаху німецьких містиків (Майстер Екхарт, Я. Беме, Г. Сузо) та страху-туги М. Лютера.

Зрозуміло, що не можна говорити про остаточну заміну органічної солідарності механічною. В сучасному світі ці дві форми солідарності постійно переливаються, створюючи різнофункціональні рівні суспільного буття людини – публічної та приватної сфер, де діють різні принципи відповідальності та типи страху. Форми солідарності поєднуються у добровільному визначенні індивідуумом суспільних цінностей, де домінує страх бути не відповідним ціннісному Благу групи або суспільства. Це само по собі може нести йому гострі соціально-психологічні конфлікти, а значить нові форми страху. Прикладом може служити страх втрати самоповаги та ділової репутації в постіндустріальному суспільстві. З іншого боку, зараз, в епоху глобалізації локальний світ приватного стає універсальним, тобто загальним, і навпаки універсальне проникає у всі сфери локального. Разом з цим, форми страху і відповідальності теж уніфікуються. Це приєднує ці феномени до "індустрії ризику", яка, на думку У. Бека, лише первісно вважається прогнозованою, але з часом втрачає будь-яку раціональність, і тим руйнує принципи органічної солідарності, відроджуючи механічні принципи солідарності.

Одним явищем, яке може пристановити аномію, є розуміння спільної історичності – долі. Адже як помітив А. Карась: "без дійсної відповідальності за теперішнє і минуле не може бути солідарної упевненості і в майбутньому" [Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теорія і неklasичних інтерпретаціях. – К.; Л., 2003. – С. 423]. Отже, органічна солідарність, яка є запорукою громадянського суспільства, існує в реально-раціональному світі за рахунок відповідальності за все історичне минуле своєї спільноти, а страх, в свою чергу має перетворитися в "евристичний страх" (Г. Йонас).

**ДИСКУРСИВНА ЕТИКА ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА
ТА ЙОГО КРИТИКА НЕОКОНСЕРВАТИВНИХ ТЕНДЕНЦІЙ
НА СУЧАСНОМУ ЗАХОДІ КРИЗЬ ПРИЗМУ СПІВВІДНЕСЕННЯ
СВОБОДИ І ЦІННОСТІ**

Розглядаючи масштабні питання, що є резонансними для сучасних соціально-філософських та політико-філософських дисциплін, ми не маємо оминути постать Юргена Габермаса, чий внесок і в сучасну етику комунікації, і в сучасні рефлексії над феноменом моралі, і, зрештою, в сучасну філософію політики дуже важко переоцінити. Габермас у своєму становленні як філософа взагалі, і політичного філософа зокрема, зазнає великого впливу Франкфуртської школи, однак він не залишається на суто критичних позиціях щодо раціональності в позитивістському розумінні, а, скоріш, відстоює класичну веберівську концепцію раціоналізації.

Критикуючи крах проекту під назвою "утопія", Габермас наголошує на девальвації свободі та прогресу за рахунок негативного посилення державної влади (тут він дещо розходиться з Френсісом Фукуямом). Фокусом дослідницької уваги Габермаса є порозуміння, певна медіація, неможлива, звісна річ, без усвідомлення базового рівноправ'я суб'єктів будь-якого дискурсу – побутового чи міждержавного, короткотривалого і плінного чи історичного.

В своїй "Етиці дискурсу" Габермас викриває одну доволі резонансну проблему в сучасній моральній філософії: редукування кола питань, що стосуються моральних та етичних засновків, до суто інструменталістської дискусії. Базове питання повсякденного праксису "Що я маю робити?" втрачає класичний теоретичний ґрунт. Для подолання цього модерного недоліку Габермас пропонує декілька кроків. По-перше – це усвідомлення невідривності морально-ціннісних нормативів від інтерсуб'єктивної реальності, від світу соціального. Позиція безпристрасного спостерігача щодо моральних феноменів хибна і неможлива: "Настанова третьої особи призводить до зникнення цієї області феноменів" [Хабермас Ю. Етика дискурса: замечания к программе обоснования // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001. – С. 73]. По-друге, Габермас доводить той факт, що ресентимент, глибока образа на моральну несправедливість є свідченням того, що при наявності моральної агресії зачіпається дещо більше, ніж особистісний моральний простір: зачіпаються настанови метакомунікативного консенсусу. По-третє, Габермас пропонує так званий принцип універсалізації "U", який полягає в усвідомленні кожним учасником дискурсу доцільності чи недоцільності мовного використаня тієї чи іншої норми всіма можливими учасниками того самого дискурсу.

Проводячи паралелі між категоричним імперативом Канта та базовою структурою [basic structure] Ролза, Габермас доповнює їх обох тим, що наголошує саме на дискурсивному, тобто на усупільненому на відміну від індивідуалізованого, характері розвитку моралі в пізньокапіталістичному суспільстві.

На базі засновків власної морально-етичної теорії Габермас аналізує суспільно-політичні тенденції, свідком яких він був два десятиліття тому в США і тодішній ФРН, а ми в тій чи іншій мірі є зараз тут в Україні. Він зазначає, що ліберальний проєкт переживає суворі випробування неоконсервативною реакцією на наочні невдачі політичного та економічного лібералізму: неможливість подолання бідності, кризи легітимності державних інститутів, інфляцію суспільних очікувань, відсутність спадковості традицій і консенсусу щодо цінностей [Хабермас Ю. Критика неоконсервативних взглядов на культуру в США и ФРГ // Хабермас Ю. Политические работы. – М., 2005. – С. 59–60] та безмежну гедоністичність останніх. Вступаючи в полеміку з американським соціологом Девідом Беллом та своїми співвітчизниками Іоахімом Ріттером, Ернстом Форстхоффом та Арнольдом Геленом (саме їх слід вважати інтелектуальним авангардом неоконсерватизму), Габермас закидає їм: по-перше, ігнорування того факту, що культура, до настанов якої апелює Белл, є невіддільною від модерного суспільно-політичного ладу, отже годі шукати в ній виходу з моральної кризи; по-друге, занадто потужні апеляції до рятівного ресурсу традиції, яка за декілька сторіч трансформувалась разом з суспільним ладом і не зможе врятувати його від негативних тенденцій, а скоріше анулює тенденції позитивні; по-третє, делегування державі слабо обмежених повноважень в царині досягнення добробуту задля запобігання "морального роззброєння" держави з боку політичних опонентів її курсу – через це держава може стати неконтрольованою в одній з найважливіших сфер суспільного життя; по-четверте, впевненість неоконсерваторів в самовичерпаності Просвітництва, як культурних та інтелектуальних епох – на це Габермас відповідає своєю улюбленою тезою про незавершеність модерну.

З огляду на масштабність доробку Юргена Габермаса, можна зробити висновок про його неординарність як соціального і політичного дослідника. Відстоюючи власні трансцендентально-прагматичні етико-ціннісні постулати, Габермас виступає як, скоріше, комунітарист. Критикуючи неоконсерватизм через його небезпечність, Габермас звучить як чистий ліберал. Тим не менше, пріоритету ані цінності і традиції, ані свободі – ані спільноті, ані індивіду – він не надає. В даному випадку його кредо – "всьому своє місце".

Е.В. Фролова, асп., БГУ, Минск, Беларусь
katrin_frol@rambler.ru

ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАЦИОННЫЙ РЕВОЛЮЦИЯ КАК ФАКТОР ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ключевой проблемой XXI века становится возрастающая роль информационно-коммуникационных технологий, образования, знаний, информации в развитии общества. Многие исследователи повсеместно подчеркивают, что речь идет о новой ступени общественного развития, "где информационные технологии изменяют характер организации трудовых процессов и процедур – появляется телеработа, которая придает иное измерение мобильности трудовых ресурсов, развивается телемедицина. Радикально меняется структура международных экономических отношений – появляется так называемое два-

дцатичетырехчасовое общество. Глобальная коммуникация заставляет экономику работать без перерыва" [*Мелюхин И.С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития.* – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – С. 5].

Одной из специфических особенностей современных форм социодинамики является интенсивная интеграция культурно-информационных процессов в различных странах и регионах мира. Особую роль в сложившихся условиях приобретает тотальная информатизация всех сфер жизни человека. Политика, экономика, социальная сфера, изменение которых уже не мыслимы без соответствующих культурных трансформаций, становятся объектом воздействия новых информационных технологий.

XXI век находится в поисках ресурсов развития общества, которые усматривает в новых информационно-коммуникационных технологиях, в новых формах высшего образования и в быстром и универсальном доступе к информации. В настоящий момент происходит новый этап технологической и своего рода социальной революции – становление информационного общества. Современные информационные и телекоммуникационные технологии существенно меняют не только способ производства товаров и услуг, но и способ организации досуга, воспитания детей.

В науке и обществе актуализируется проблема обеспечения информационной безопасности, в связи с чем, необходим государственный и общественный контроль за развитием информационного рынка услуг. Меняются формы потребления информации. Люди имеют возможность не только выбирать источники информации, но формировать по своему вкусу то, что они читают и смотрят. Интерактивное телевидение и Интернет создают новую парадигму для средств массовой информации, когда люди не просто потребляют большие объемы информации, а являются активными участниками в системе "человек–мир информации".

М. Кастельс отмечает в своей работе "Информационная эпоха: экономика, общество и культура", что одним из главных компонентов новой коммуникационной системы становятся средства массовой информации, структурированные вокруг телевидения [*Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура* : Пер. с англ. / Под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – С. 316]. Однако, ключевая проблема состоит в том, что средства массовой информации имеют характер односторонней передачи информации, это однопольная коммуникационная система, поэтому мы не можем говорить о ней, как о реальном процессе коммуникации. Здесь отсутствует взаимодействие между принимающей и передающей стороной. Тем не менее, СМИ являются выражением нашей культуры, они тиражируют аксиологические и ментальные особенности данного сообщества, а с другой стороны, культура работает с материалом, который ей предоставляет СМИ. Это касается не только взаимодействия культуры со СМИ, но и со всей информационной индустрией: культура влияет на эту область, задает ее содержательные границы, а информационная среда и новые технологии передачи информации, в свою очередь, трансформируют базовые ценности данной культуры под влиянием глобальной системы массовой коммуникации. Эту дихотомное взаимовлияние М. Кастельс называет "системой обратной связи между кривыми зеркалами" [Там же. – С. 323].

РИТУАЛ СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ

В конце XX века социальная мобильность людей приняла планетарные масштабы. Это отразилось на культуре, внесло изменения в традиционный быт коллективов. Человек, постоянно перемещаясь из одного общества в другое, находится в напряженной ситуации, связанной, прежде всего, с психологическим дискомфортом.

Любое человеческое общество практикует те или иные формы ритуального оформления и транслирует свои базисные ценности. Ритм современной жизни "заставляет" человека быть мобильней, меняя одну культурную среду на другую. В связи с этим актуализируется проблема особой формы ритуала – *ритуала признания*.

В нашем понимании, ритуал – символическое действие, призванное связывать между собой сакральное и человека в его повседневности, он должен гармонизировать бытие в его целостности. Гармонизация бытия личности выражается в интуитивном ощущении ее со-причастности бытию конкретного общества и мира в целом. В этом смысле ритуал имеет экзистенциальное значение. Это действие имеет и социальное значение для индивида, которое выражается в переводе Чужого в Свое, в признании единства Своего и Чужого. Ритуалы многофункциональны. Ритуал, главной функцией которого является "вписывание" индивида в новое для него сообщество, мы называем *ритуалом социального признания*.

Системы ритуалов и обрядов в любом обществе с древнейших времен были направлены, в том числе, и на интеграцию индивида в коллектив. Французский этнограф А. ван Геннеп (1873-1957) в работе "Обряды перехода" (1909) приводит пример ритуалов включения "чужака" в племя туземцев. "Во многих случаях чужеземцы ... должны заранее объявить о своих намерениях и выдержать испытательный срок, известной формой которого является скучное, многословное африканское объяснение. ... Затем следует промежуточный период: обмен подарками, подношения жителями съестного, выделение жилища и прочее. В конце церемонии следуют обряды включения: торжественный вход, совместная трапеза, обмен рукопожатиями" [*Геннеп А. Обряды перехода. – М.: Издательство "Восточная литература" РАН, 1999. – С. 31*].

Есть все основания назвать то, что Геннеп именует "обрядами перехода", *ритуалами социального признания*. В понимании Геннепа, одной из функций ритуалов перехода является "узаконивание" на символическом уровне перехода индивида из одного социального статуса в другой. "Узаконивание" выражается, прежде всего, в *признании* другими членами общества нового социального положения индивида. Завершение правильно организованного ритуала является гарантией социального признания субъекта в новом статусе.

Как и любой другой ритуал, "ритуал принятия в общество" может вызвать конфликтные ситуации, связанные с отделением от прежнего общества и включением в новое. Крайне важно в такой ситуации создать условия для "признания" обществом нового субъекта и для "признания" нового, по сути, чужого общества этим субъектом.

К. Монтадон в 2002 году прочитала доклад на русско-французской конференции, в котором говорилось, что во Франции в 90-х годах сложился определенный ритуал принятия лиц во французское гражданство. Выдача документов основана на ритуализации жестов и речей, что позволяет при любых обстоятельствах видеть динамику взаимодействий между приглашенными и приглашающими и управлять ею [Монтадон К. 90-е годы: возникновение новых ритуалов приема в связи с ростом общественной и профессиональной мобильности принимаемых // Традиционные и современные модели гостеприимства (Материалы российско-французской конференции 7-8 октября 2002 г.). – М.: РГГУ, 2004. – С. 119]. Посредством этих актов принимающая сторона (правительство Франции) создает эмигрантам условия, для того, чтобы эти люди могли без труда интегрироваться в новое для себя общество.

Ритуалы социального признания имеют большое значение для стабилизации общества в целом. Они направлены на выработку группового единства, основанного на общих нормах, конституирующих чувство сопричастности.

Следует обратить внимание на то, что формального исполнения ритуала недостаточно, чтобы он "сработал". Ритуал должен быть не только увиден, исполнен, но и лично *пережит* каждым участником. В результате этого переживания единства с новым коллективом, возможно прочувствование того, к чему человек приобретает.

**О.К. Шевченко, канд. филос. наук,
ТНУ им. В. И. Вернадского, Симферополь
skilur80@mail.ru**

ВОЗМОЖНОСТИ СОЦИАЛЬНО ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА О ВЛАСТИ

Философские и политологические исследования, посвященные изучению власти логично разделить на два блока по предмету их интересов и применяемой методологии. В первом блоке окажутся работы, в которых исследуется не столько сам феномен, как целостность, сколько эволюция понятия "власть". Основной метод находится в рамках аналитической школы философии. Во второй блок входят исследования феномена, в которых прослеживается стремление представить власть как целостность (зачастую лишь в рамках психологического, социологического или политологического измерений). Ведущие методы – системный и структурно-функциональный. При этом используемые методологические приемы, как правило, сводят проблему власти к дискурсу о ее коммуникативной роли в обществе, не позволяя в полной мере исследовать многомерность феномена.

Наибольший вклад отечественная философская и политологическая литература конца 20 – начала 21 века, внесла в понятийно-категориальный анализ власти. Тогда как проблема изучения феномена как целостности осталась "на обочине" гуманитарных дискурсов о власти. Между тем, отечественные философские традиции, имеющие в своих основаниях гегелевскую диалектику (переданную в опосредованной форме через советский марксизм) и оригинальные идеи русской, а также украинской философии с их мировоззренческой, антропологической и аксиологической направленностью, могут оказать позитивное влияние на современное гуманитарное знание о власти. Это касается реабилитации диалектического метода, ценностно-антропологической направленности изучения власти, более активного использования всего арсенала социальной (практической) философии, как способа реанимировать философское постижение власти.

Прежде всего необходимо представить власть как целостный феномен.

По своей природе она имеет функциональный характер и служит мощным фактором конституирования отношений в рамках системы человек – общество – природа. Но, являясь особым видом бытия в мире, она имеет свой специфический способ бытия (политическая деятельность, которая находит отражение в отношениях субъекта и объекта власти), свою форму проявления (политическая культура в рамках социально-политического пространства) и специфическую форму осуществления (историческое время конкретного общества, конкретные формы государственного правления).

При социально-философском подходе, методология изучения власти как целого требует обратить особенное внимание на:

- ✓ генезис власти;
- ✓ аксиологический и антропологический аспект проблемы (в сфере способа бытия власти);
- ✓ на динамику взаимодействия общества и государства, человека и бюрократии... (в сфере формы осуществления власти);
- ✓ на исторические типы мировоззрения (в сфере формы проявления власти);
- ✓ его экономические, социо-культурные и социально-правовые основания;
- ✓ принципы синергии, когерентности и детерминации, при изучении разных аспектов и измерений феномена.

Применяемый подход, даст возможность респектабельно и солидно заявить о необходимости философского изучения власти; преодолеть тенденцию к предельному обезличиванию власти, сведению ее до коммуникативной составляющей, игнорированию аксиологических, антропологических и мировоззренческих пределов проблемы.

Кроме того, представленные рекомендации, помогут сформулировать конкретный ответ на исторический вызов, который несет в себе наша эпоха в лице кризиса либерально-демократической системы управления, банкротства авторитета власти, кризиса гуманитарной экспертизы действительности, всеобщей девальвации старой шкалы ценностных ориентиров.

РЕЛІГІЯ В ЦИВІЛІЗАЦІЙНІЙ КОНЦЕПЦІЇ А. ТОЙНБІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

На початку ХХІ ст. перед людством все нагальніше постають питання: куди ми йдемо, де ми зараз знаходимося, тобто які перспективи розвитку земної цивілізації? Небувалі темпи розвитку новітніх технологій і перспективи, що відкриваються завдяки ним, прогресуюча "вестернізація" економічних та політичних аспектів життя багатьох країн світу дозволяють робити припущення про стрімке наближення людства до ідеалів західної цивілізації.

Загальновідомо, що у філософській літературі утвердилася низка теорій цивілізаційного процесу, одні з яких виправдовують історичну ходу людства згідно з ідеалами західної цивілізації, а інші обрали модернізаційні підходи. Питання по суті у працездатності тих чи інших цивілізаційних концепцій. На сьогодні у рангу ефективних підходів щодо розкриття суті цивілізаційного процесу є теорії, запропоновані філософами Н. Данилевським, О. Шпенглером, П. Сорокінім, А. Тойнбі, та іншими.

Однією з важливих особливостей цих концепцій є те, що значне місце в цивілізаційному процесі вони відводять релігії. Звернення до релігії актуалізувалося у сьогоденні, особливо на пострадянському просторі, і в Україні зокрема. Крім того, в сучасних умовах релігії переживають кризу. Проявом цієї кризи і однією зі спроб її подолання є активна модернізація релігійних вчень. Це прагнення яскраво виражено у філософсько-історичній концепції А.Дж. Тойнбі.

Тойнбі теологізує цивілізацію, релігія на його думку, повинна завжди займати центральне місце для людини в ході історії. У основі кожної "локальної цивілізації" лежить та або інша релігія, розвиток якої повинен пояснити процеси, що відбуваються в даному соціальному організмі.

Стурбований кризою релігії в сучасному суспільстві, Тойнбі прагне захистити від критики саму релігію, підставляючи під удар її сучасні форми. Не дивлячись на свій проголошений відхід від європоцентризму, Тойнбі все ж таки від нього не відмовляється. Як в своїй соціології він бере за основу античну модель і порівнює з нею решту цивілізацій, так і в історії "вищих релігій" за основу береться розвиток християнства, що свідчить все ж таки про упередженість філософа. Показуючи деякі об'єктивні суперечності і труднощі на шляху розвитку християнства, Тойнбі вважає за необхідне повернутися до первинного християнства.

Криза християнства в сучасному світі, згідно Тойнбі, пов'язана з тим, що інші духовні утворення, які він називає пост-християнськими ідеологіями, але також зараховує їх до релігій, витіснили зараз істинне християнство з його традиційної області розповсюдження. А. Дж. Тойнбі переконаний, що сучасна світова духовна криза носить швидкоплинний характер, і що надалі неминучим є повернення до "вищих релігій" в тій або іншій формі. Як показує досвід, сучасна духовна криза, навпаки, має затяжний характер,

оскільки відбувається подальша секуляризація в усіх сферах суспільного життя. Виходячи з цього, здається сумнівним твердження про можливість повернення до "вищих релігій".

Завдання досягнення істинного та тривалого миру, що стоїть перед людством, не може бути вирішеним, на думку Тойнбі, без всесвітньої духовної революції. Будь-які форми політичної організації людства можуть бути лише наслідком такої революції. Тойнбі переконаний, що будь-яка людина ніколи не існувала без релігії та ніколи не зможе це зробити.

Всупереч численним властивим їй внутрішнім суперечностям тойнбіанська філософія історії поєднує в собі претензії на універсальність з прагненням вирішити найбільш нагальні проблеми, що постають перед гуманізмом сучасності: проблеми людини та її місця в світі, витоків та сутності соціальної активності індивіда та нових духовних і етичних орієнтирів, які могли б замінити цінності суспільства споживачів. Основою такого підходу до проблем гуманізму ним проголошувалася релігія, через що його "Дослідження історії" було оцінене на Заході, як "монументальний релігійний трактат", а про самого Тойнбі писали, що він до моменту завершення дослідження з вченого історика перетворився на апокаліпсисиста. Це зумовило критичний прийом "Дослідження історії" з боку раціоналістично настроєних представників західної соціальної думки.

Суперечливе враження від даної концепції пов'язане з її відкрито релігійним характером. З цим також пов'язана і його "втеча в минуле", яка впадає в очі: прагнення зробити центром своїх досліджень та узагальнень цивілізації, що давно відійшли в минуле. Релігія грала в них істотну роль, і на їх прикладі можна показати, що релігія – це істинна мета людини і що цивілізації управляють духовним прогресом людства. На більш сучасному матеріалі така спроба була б приречена на невдачу. Тойнбі майже нічого не говорить про історію XX ст. і навіть події XIX ст. згадуються ним мимохідь. Свою "втеча в минуле" Тойнбі пояснює прагненням до об'єктивного аналізу цивілізацій, який вимагає значного віддалення від об'єкту дослідження. Висновки, зроблені на основі аналізу стародавніх та середньовічних цивілізацій, не можуть бути в повному обсязі застосовані до більш пізньої історії.

В.Л. Якубіна, асп., КНУТШ, Київ
fatamorgana@meta.ua

КОНЦЕПТ "ЕРА ГРУП" К.МАТСЮШІТИ ЯК "ВІДПОВІДЬ" НА "ВИКЛИК" МАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА

Відомим дослідником масового суспільства, масової демократії, радикальної демократії та громадянського суспільства у Японії є К. Матсюзіта (*Keiichi Matsushita*), саме він й привернув нашу увагу певними ідеями, які явно "емігрували" до Європи, хоча, насправді, їх "коріння" також варто шукати саме у Європі. Як зазначає один з наступників К. Матсюзіти – Р. Ямада, теорія мас була представлена К. Матсюзітою у 1950-х роках XX сторіччя й

не була широко відома у Європейських країнах, але його ідеї мають за свої джерела теорію угоди Дж. Локка (*social contract*) та Марксове вчення (особливо раннього, "гуманістичного" періоду). Тому, дійсно, нам буде цікаво попрацювати з теоретичними здобутками К. Матсюїті задля пошуку контекстів, які б об'єднували її з класичними конструктами західних мислителів, або ж, навпаки, знайти розбіжності у Східному та Західному ставленнях до феномену масових спільностей.

Зауважимо, що К. Матсюїті є автором таких книг: "Формулювання ідеї групи та структурні трансформації теорії громадянського суспільства" ("*Shūdan Kannen no Keisei to Shimin Seiji Riron no Kōzō Tenkan*"), "Джерела сучасних політичних теорій" ("*Gendai Seiji no Jōken*"), "Засади теорії громадянського суспільства" ("*Shimin Seiji Riron no Keisei*") [*Yamada R. Keiichi Matsushita's Mass Society Theory: A Case of Leftist Democratic Theory in Post-War Japan // Prepared for delivery at the 2006 Annual Meeting of the American Political Science Association, August 31st – September 3rd, Philadelphia, 2006. – P. 24.*]

Масове суспільство виникає як реакція на зміну соціальної структури – появу монополії капіталізму. Причинами масового суспільства К. Матсюїті названі такі фактори:

- ✓ пролетаризація великої частини населення, осердям якої є робітничий клас;
- ✓ розповсюдження масового виробництва та масової комунікації поряд з соціалізацією технологій.

Для аналізу виникнення масового суспільства К. Матсюїті пропонує таку структуру. Відповідно, таблиця показує поєднання масового суспільства та капіталізму:

<p>Новий Час (the "modern") (XIX сторіччя) індустріальний публічний капіталізм / буржуазне (громадянське) суспільство (<i>shimin shakai</i>) національна держава (<i>shimin kokka</i>)</p>	<p>Сучасність (the "contemporary") (XX сторіччя) монополістичний капіталізм / масове суспільство (<i>taishū shakai</i>) масова держава (<i>taishū kokka</i>)</p>
--	--

Відповідно до вчення К. Матсюїті маси є символом індустріального суспільства, яке характеризується двома відмітними рисами: "відчуженням капіталізму" та "відчуженням мас" [Ibid. – P. 3]. Еквівалентом поняття мас в згаданій нам концепції є "*taishū*", а масового суспільства – "*taishū shakai*". Цікавою особливістю терміну "*taishū*" є його подвійні смислові конотації: "*taishū*" – це звичайні люди, які є в дечому примітивним, нерозумними, варварами, але, в той самий час, "*taishū*" виступає й як "любляча спільність" [Ibid. – P. 4]. Ще однією відмітною особливістю розуміння маси ("*taishū*") К. Матсюїтію та іншими соціально-політичними теоретиками Японії, є оцінка маси як спільності людей, які втратили інтерес до політичних баталій та політичного життя країни й світу взагалі, відокремившись (сингуляризувавшись) від політичного маніпулювання (хоча раніше вони піддавались на ма-

ніпуляції). Спочатку тема мас розглядалася в японській традиції соціальної та політичної філософії у зв'язку з фашизмом та конформізмом, а з 50-60-х рр. минулого століття вона набуває актуальності в її взаємопов'язаності з технологіями та засобами масової комунікації. Саме тоді виникає ідея громадянського суспільства ("*shimin shakai*") як "виходу за межі" масового суспільства ("*taishū shakai*") [Ibid. – P. 4]. Громадяни (*civitas* – латиною; *shimin* – японською), в означеній нами концепції, виступають противагою, антиподом до маси ("*taishū*"): якщо громадяни – це активні люди, які мають спільні цілі й вільно діють задля їх реалізації, то маси – це приватизовані й апатичні спільності. Відповідно, шляхом до виникнення громадянського суспільства ("*shimin shakai*") є перетворення мас на громадян. Маса традиційно розуміється японцями як "підвалена" існування держави ("*kokka*") [Ibid. – P. 5]. Взагалі, Р.Ямада вважає, що японцві не так вже й легко зрозуміти яким чином суспільство може існувати автономно від держави, також нелегким для "наперед-авторитарної свідомості" розрізнення понять: країна ("*kuni*"), суспільство ("*shakai*") та спільнота ("*kyōdō-tai*") [Ibid. – P. 6]. Поняття публічності, в якості диктаторського контролю над життями людей, пов'язується К.Матсуюцітою з державою ("*kokka*"), саме тому й виникає маса – це спроба стати аполітичними та приватними "простими людьми", життя яких не проходить публічно (ілюзія "свободи від" держави), "громадяни", також переймаються публічністю життя, але намагаються використовувати її з власною метою (задля "свободи для" громадянського суспільства) [Ibid. – P. 7].

Отже, концепція японського соціально-політичного дослідника К.Матсуюціти є ліберальним маніфестом, який покликаний пояснити масове суспільство як іманентну сутність монополістичного капіталізму, що виникає через "буржуазну демократію", а поява робітничого класу як нового політичного суб'єкту – то закономірна реакція на конфлікт "державо-особа", який може бути "знятий" шляхом розмежування політичної та урядової сфер. Тобто, "виходом" зі стану масовості, який постає в якості контролю держави за підданими, є поява нової моделі співжиття індивідів – громадянського суспільства й громадян як нового типу групи.

Механізм, завдяки якому відбуваються соціальні зміни – це інтегрована модель (на базисі концепцій М. Вебера, К. Мангейма, Г. Ласкі), яка за К. Матсуюцітою, має два "джерела змін": "*організація*" (механізація процесів виробництва) та "*атомізація*" (виникнення груп невдоволених робітників, які протестують проти існуючого устрою) [Ibid. – P. 10]. Символом комунікаційно-технологічного суспільства, яке К. Матсуюцітою названо "ерою груп", виступає єднання людей у комунікаційні спільноти за допомогою технологічних засобів. За "ери груп" відбувається процеси, які також описано в концепціях Д. Бела, Е. Тоффлера, Д. Тапскотта, Н. Кетрін Хейлс, М. Мак-Люена, М. Кастельса: йдеться про зміщення "осей координат" людини – про зникнення розірваності між простором та часом. Відповідно, ЗМІ та ЗМК формують новий образ світу та новий тип людини, як зазначає К. Матсуюціта: "Індивідуальності, які є фрагментованими та ізольованими одна від одної, розмірковують над подіями дня не з позицій своєї впливовості та контролю, а завдяки

фільтрам радіо та телебачення [Ibid. – P. 11]. Тобто, мас-медіа виступає маніпулятором громадською думкою, а точніше – власники телеканалів та радіохвиль. Думка також не нова, вона наявна в концепції публіки Г. Тарда, в контексті важливості засобів масової інформації, задля формування публічної гадки (опінії), яка є певним полем смислів у якому виникає спільність, як група духовно близьких людей. К. Матсюціта називає розвиток технологій та масових комунікацій – "другою індустріальною революцією" [Ibid. – P. 12].

Цікавим фрагментом концепції К. Матсюціти є твердження стосовно того, що ХХ століття – час "тотальної війни", адже кожна вагома держава має статус "воєнної (бойової) машини", яка в будь який момент готова не лише давати відсіч, а й проводити наступально-насиленницькі дії. Концепт тотальної війни також присутній у М. Хардта та А. Негрі, в контексті їх проєкта – "multitude". М. Хардт та А. Негрі також вважають, що сучасний світ знаходиться в стані тотальної війни "всіх проти всіх", в принципі, вона має завершитись поразкою капіталізму й постанням нової ери – ери multitude, що, фактично, буде реалізацією канону прямої демократії соціалістичного спрямування.

Досліджуючи появу нової спільності – робітничого класу, К.Матсюціта приходить до висновку, що цей клас є іманентним до монополістичного капіталізму й виникає як "відповідь" на "виклик" цього нового режиму, який призводить до ситуації "відчуження масового суспільства"¹. Саме це відчуження спонукує до того, що робітничий клас існує у двох "іпостасях": як об'єкт (у виробництві та споживанні), та як – суб'єкт (у політичній діяльності) [Ibid. – P. 12].

Метою політичного класу пролетарів є перетворення структури держави з абсолютного Левіафану Т. Гоббса, де природні права всіх відчужуються задля всевладдя одного, на вільну асоціацію рівних індивідів, в якій індивідуальність виступає універсальною цінністю, й повністю зникає конфлікт "держава-особа", про який йдеться у Дж. Локка в його теорії суспільної угоди [Ibid. – P. 15-16]. Лібералізм теорії К. Матсюціти виявляється в тому, що реалізація "офіційної свободи" (*formal liberty*) особи є для нього найважливішою цінністю громадянського суспільства. Є три підвалини "офіційної свободи":

1. Легальний порядок, що захищатиме свободу індивідів у політичній сфері від насильства держави, за допомогою правил.
2. Автономність індивідів у вільній політичній сфері.
3. Право індивідів на протистояння, у разі "нападу" держави на вільну політичну сферу [Ibid. – P. 18].

Концепт "офіційної свободи" корелюється К. Матсюцітою з поняттям "універсальної демократії", яку він протиставляє "буржуазній демократії" монополістичного капіталізму. "Універсальна демократія" – це повна реалізація "офіційної свободи"; це поява суспільства, яке відокремлене від держави; це виникнення того типу свободи, про який йшлося в Г. Арендт – "політичної свободи", як єдино можливої дійсної людської свободи. Відповідно до концепції Г. Арендт, "чиста свобода" виявляється в справжній комунікації, тобто в

¹ Уточнимо, що "відчуження масового суспільства" – це бюрократичний контроль та маніпуляція масами.

політиці. "Політичний світ" у концепції Г. Арендт – це світ вільної дії на основі суспільної згоди. Людина стає особистістю, отримує політичну свободу у політичному співтоваристві, а не завдяки її природним і невід'ємним правам. Людина не народжується дійсно вільною, вона стає такою при певній організації влади й політичних інститутів, здатних гарантувати політичну свободу. Зрозуміло, що ці ідеї походять з життєвої практики грецького полісу, у якому вільні громадяни сходились на агору для прийняття політичних рішень. І в цей момент вони всі були рівні: ними ніхто не керував і вони ніким не управляли – відбувалось трансцендентування соціальних ролей від універсальної природи людини.

ЗМІСТ

Секція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Амінова О. Сутнісний вимір людської діяльності в умовах сучасності	3
Балюк Р.В. "Традиція" як соціальна цінність	4
Баранец С.Н. Социальная философия для продолженной истории: российский опыт	5
Бега М.І. Гендерні уявлення і цінності про сучасну українську сім'ю	7
Боднарчук Л.С. Діалектична теорія конфлікту в індустріальному та постіндустріальному суспільствах	8
Бойченко М.І. Системність як характеристика соціального пізнання	10
Бойчук С.С. Цивілізаційний підхід: спроба класифікації	12
Бурий І.О. Парадигмальне окреслення детермінант виникнення сучасних націй	13
Ващак М.А. Індивідуалізм як вимір українського менталітету	14
Герасимова Е.М. Економіко-технологічна реальність людства: пошук шляхів дослідження соціально-філософської проблеми	15
Гончаренко О.Л. Військова освіта: нові пріоритети розвитку	17

Горохова Л.В. Страх як соціально-філософська проблема	19
Грицаєнко П.М. Сутність та особливості взаємозв'язку гуманітарних і соціальних наук	20
Громакова Н.Ю. Дослідження повсякденності шляхти Правобережної України в XIX столітті: методологічні аспекти	22
Дедюлина М.А. Адхократия в современном обществе	24
Дзівідзінський В.Є. Сучасні стратегії визначення предмету філософії права	25
Дранник В.А. Властивості особистості керівника трудового колективу	27
Ермолаева Л.К. Онтология самоорганизации человека. синергетический аспект	28
Журавльова А.М. Проблема індивіда в теоріях модернізаційних суспільств: позиція Еріха Фромма	30
Зелінський О.М. Особливості моделювання соціально-економічних процесів	31
Ілляхова М.В. Загальнокультурні детермінанти розвитку уявлень про час	33
Кабачевская К.В. Значение психологических основ механизма "раскачки" в социальном развитии	34
Кожем'якіна О.М. Довіра як основа ефективної комунікації	36
Козловець М.А. Глобалізація як чинник плюралізації ідентичності	38

Кравчук М.О. Розуміння поняття ідеології у філософських концепціях Карла Маркса та Карла Мангейма	40
Крижанівська О.М. Різновиди державно-управлінської еліти	41
Кузьмина Г.П. Теоретико-методологические принципы органической теории общества	43
Куницкий Д.В. Государство и общество	45
Кучеренко О.О. Характер філософського розуміння господарства у філософії С.М. Булгакова	46
Лазарович Н.В. Від "парадигми людської винятковості" до обґрунтування принципів "етики відповідальності"	48
Лебедева С.В. Толерантність як принцип відносин між соціумами у сучасному світі	50
Левкулич В.В. Соціальна справедливість як актуальна проблема сучасного українського суспільства	52
Лелека О.В. Соціально-філософський аналіз формально-раціональних та матеріально-раціональних аспектів функціонування влади	53
Лоскутова Н.О. Генезис соціально-філософського осягнення проблеми взаємовідносин держави та громадянського суспільства	54
Луговська О.В. Проблеми розвитку цінностей громадянського суспільства	57
Людвиченко М.В. Футурологія в системі гуманітарного знання	58

Мірненко В.В. Концепт людини економічної: соціально-філософський аспект тлумачення	60
Марчук В.П. Соціально-філософські аспекти міжкультурної комунікації	61
Маслаков А.С. Об одном начале социальной философии	62
Миролюбенко Є.В. Становлення інформаційного суспільства в епоху глобалізації	64
Мішалова О.В. Теоретична модель історичного наративу	66
Науменко О.С. Влада в ідеях Мішеля Фуко	68
Новицкий В.И. Взаимосвязь левой политики и научной рациональности	69
Носенко О.В. Суперечливість вимірів влади як основної соціально-політичної цінності	71
Озерова Т.Ю. И.Г. Гердер как первый философ истории	72
Осокін М.В. Ідеологічна спрямованість сучасного суспільства: визначення основних векторів	74
Островская Т.В. Теория и практика постколониализма: сравнительный анализ литовского и белорусского опыта	75
Павлов В.Л. Справедливость и ее формы	77
Павлов Ю.В. Симулякр істинності як феномен інтелектуальних практик сучасності	79

Панафідіна О.П. Майбутнє як філософсько-історична категорія	81
Панько Н.М. Пріоритетність морального виховання перед навчанням у системі освіти	83
Паталаха В.Ф. Соціальна інтеграція: сутність та рівні	84
Писана А.Ю. "Віртуальність" свободи чи віртуальна (без)відповідальність?	86
Поцюрко О.Ю. Філософія як любов до мудрості чи мудрість любити	87
Прокопенко А.Л.	89
Картини майбутнього та освіта – новий погляд на основи глобального панування	89
Рижов М.Ю. Проблематика становлення та розвитку інформаційного простору в Україні	90
Романенко О.Я. Утопічність як елемент функціонування свідомості	92
Савицька І.М. Проблема свободи як звільненої свідомості в історії філософської думки	94
Саракун Л.П. Пріоритети культурного розвитку України в перехідну добу	95
Свириденко Д.Б. "Віртуальне" та "віртуальна реальність" у сучасному філософському дискурсі	96
Сидоренко О.В. Феномен символіческого пространства современного университета в работах Пьера Бурдье: критический анализ	98
Сидорчук Н.С. Проблема співвідношення людини і техніки в добу техногенної цивілізації	99

Смолина Н.С. Теоретико-методологические основания социально-топологического анализа ментальности	100
Соболь Т.В. Місце особистості в соціальній теорії символічних інтеракціоністів	102
Соколов Е.С. Война как социально-философская проблема	103
Сташкевич О.Л. К проблеме формирования гражданско-патриотических ценностей	105
Степанов А.О. Історіософія кризи О. Шпенглера	106
Ташпулов В.Я. Особенности теории ценностей М. Шелера	108
Тімченко О.П. Екзистенціально-філософський зміст розуміння особистості у творчості М. Бердяєва	110
Товмаш Д.А. Соціальна віртуальна реальність як складне явище комунікативної природи	111
Тополь О.В. Соціальний проєкт старості у суспільній свідомості	113
Туренко О.С. Солідарність, відповідальність та страх	115
Фойгт А.В. Дискурсивна етика Юргена Габермаса та його критика неоконсервативних тенденцій на сучасному заході крізь призму співвіднесення свободи і цінності	117
Фролова Е.В. Информационно-коммуникационный революция как фактор глобализации	118

Хамрина Ю.А. Ритуал соціального признання	120
Шевченко О.К. Возможности соціально філософського дискурса о власті	121
Шиленко Б.Є. Релігія в цивілізаційній концепції А. Тойнбі (соціально-філософський аналіз)	123
Якубіна В.Л. Концепт "Ера Груп" К.Матсюціті як "відповідь" на "виклик" масового суспільства ...	124