

2018

Київський університет імені Бориса Грінченка



КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Матеріали наукової конференції
17-18 травня 2018 року



КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Історико-філософський факультет

Кафедра філософії

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ
Відділення релігієзнавства

МОЛОДІЖНА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

«КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2018»

*Матеріали наукової конференції
17-18 травня 2018 року*

Тези доповідей

м. Київ
2018

УДК 101.1(08)
ББК ЮЯ43
Ф 56

*Рекомендовано до друку на засіданні Вченої ради
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка
(протокол № 9 від 19 .04.2018)*

Редакційна колегія:

*Александрова О.С. – доктор філософських наук, професор
Додонов Р.О. – доктор філософських наук, професор
Горбань О.В. – доктор філософських наук, професор
Додонova В.І. – доктор філософських наук, професор
Ломачинська І.М. – доктор філософських наук, професор
Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор
Шепетяк О.М. – доктор філософських наук, доцент*

Ф 56 Київські філософські студії [Текст]: Матеріали наукової конференції (м. Київ, 17-18 травня 2018 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонova. – Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2018. – 221 с.

Збірник містить тези доповідей і виступів учасників наукової конференції «Київські філософські студії», яка відбулася в Київському університеті імені Бориса Грінченка 17-18 травня 2018 року. У поданих матеріалах висвітлено широке коло актуальних проблем сучасної гуманітаристики, зокрема таких її галузей як: історія філософії, соціальна і політична філософія, філософія культури, етика, естетика, релігієзнавство, філософія освіти, політологія тощо. Збірник адресовано науковцям, викладачам вищої школи, аспірантам, докторантам, студентам, усім, хто цікавиться розвитком філософської думки. Матеріали подані в авторській редакції. Відповідальність за грамотність, науковий і літературний зміст, достовірність фактів і посилань несуть автори тез.

Зміст
СЕКЦІЯ 1.

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА:
РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

<i>Антонова Валерія.</i> ВЧЕННЯ Б. ПАСКАЛЯ І Б. СПІНОЗИ ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ	7
<i>Гололобова Катерина.</i> ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ОМАРА ХАЙЯМА	10
<i>Додонов Роман.</i> «ПОСТМОДЕРНІЗМ – СТАРШИЙ БРАТ ПОСТПРАВДИ»	13
<i>Ємельяненко Ганна.</i> ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ХРИСТИЯНСТВА М. БЕРДЯЄВА	16
<i>Ковальська Леся.</i> ФЕНОМЕН ІСТОРИЧНОГО ДЖЕРЕЛА: МЕТОДОЛОГІЙНІ РЕФЛЕКСІЇ	18
<i>Лазебник Катерина, Тур Микола.</i> ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ НОВАЦІЇ В ІСТОРІОГРАФІЇ: ЛІНГВІСТИЧНИЙ РЕДУКЦІОНІЗМ	22
<i>Омельченко Юрій.</i> ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ МІГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО	25
<i>Растівський Ігор.</i> ФЕНОМЕН ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ АНРІ БЕРГСОНА	26
<i>Туренко Олег.</i> ПРИНЦИПИ СИМЕТРІЇ СУСПІЛЬНИХ КОМПОНЕНТІВ У ДОКТРИНІ Й. АЛЬТУЗІЯ	29
<i>Харченко Владислав.</i> ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ПОНЯТТЯ	32
<i>Чвірова Христина.</i> ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА ЗА ТВОРОМ «ІДЕЯ ЗАГАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ З ВСЕСВІТНЬО-ГРОМАДЯНСЬКОЇ ТОЧКИ ЗОРУ»	35

СЕКЦІЯ 2.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОСТІ

<i>Авраменко Анастасія.</i> СОЦІАЛЬНИЙ СТЕРЕОТИП ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	39
<i>Безпрозванна Тетяна.</i> САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ГРОШОВИХ ЦІННОСТЕЙ	42
<i>Вождай А.І., Прилуцька Ю.Ю.</i> ФЕНОМЕН ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ІМІДЖУ	45
<i>Горпинич Людмила.</i> СОЦІАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ ТА КУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	48
<i>Горпинич Ольга.</i> СОЦІОЛОГІЯ DIGITAL ЯК ПОТРЕБА ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕПОХИ	50
<i>Гуменюк Марія.</i> ДІАЛОГ ТА КОНФЛІКТ ЯК ФОРМА ВЗАЄМОДІЇ СУЧАСНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ	53
<i>Добровольська Валерія.</i> ІДЕЯ РЕКЛАМНОГО ПОВІДОМЛЕННЯ ЯК СПОСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ ЦІЛЬОВОЮ АУДИТОРІЄЮ	59
<i>Додонова Віра.</i> ІСТОРИЧНА ТРАВМА В ФОКУСІ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ	63

<i>Ковальський Григорій.</i> КОНЦЕПЦІЯ МИРУ В СВІТЛІ ВІЙНИ НА СХОДІ УКРАЇНИ	65
<i>Колінько Марина.</i> ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ	69
<i>Король Марина.</i> ОСНОВНІ ПІДХОДИ ТА МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДИСКУРСУ	73
<i>Меніг Лариса.</i> СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОБМЕЖЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ МІФІВ	76
<i>Міняйло Артем.</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПРОБЛЕМИ НАСЕЛЕННЯ МЕГАПОЛІСІВ	81
<i>Мовчан Михайло.</i> ПРОБЛЕМА СТРАХУ В СТУДЕНКОМУ СЕРЕДОВИЩІ	84
<i>Набережнєва Дар'я.</i> АНАЛІЗ СИСТЕМИ СУСПІЛЬНИХ ДЕВІАЦІЙ СУЧАСНОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ УКРАЇНИ	88
<i>Назаренко Дмитро.</i> АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТЕХНОСВІТУ	91
<i>Панькова Оксана.</i> СВІТОГЛЯДНІ ТА ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ	94
<i>Патук Тетяна.</i> ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ЯК СУБ'ЄКТ ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНОЇ ЗЛАГОДИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	97
<i>П'ятницький Андрій.</i> ВІРТУАЛЬНА ЕКОНОМІКА ЯК СКЛАДОВА СУЧАСНОГО ВІРТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ	100
<i>Тарнавська Алла, Купрій Тетяна.</i> ГАСТРОНОМІЯ В ОСОБИСТІСНОМУ, НАЦІОНАЛЬНОМУ ТА ГЛОБАЛЬНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ	102
<i>Тур Микола.</i> ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В ТЕНЕТАХ ІСТОРІОГРАФІЇ: ПОТЕНЦІАЛ ПРОДУКТИВНОСТІ І ЗАГРОЗ	106
<i>Щербакова Ніна.</i> ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ УКРАЇНИ	109

СЕКЦІЯ 3.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ, ЕТИКИ ТА ЕСТЕТИКИ

<i>Горбенко Катерина.</i> КАТЕГОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ЕТИЦІ І. КАНТА	112
<i>Іванишина Марина.</i> ЕТИКА НАСИЛЬСТВА І НЕНАСИЛЬСТВА	117
<i>Іванова Олександра.</i> ЕСТЕТИЧНА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ДУХОВНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ К. ФІДЛЕРА	118
<i>Ломачинський Богдан.</i> РОЛЬ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ У ОСОБИСТОСТІ В СИСТЕМІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	121
<i>Майстренко Олена.</i> АКСІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА ЕТИКИ СПРАВЕДЛИВОСТІ	124
<i>Макаренко Лідія.</i> ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ СТЕРЕОТИПІВ. ЇХ ВИДИ, ФОРМИ ТА ВПЛИВ НА СУСПІЛЬСТВО	125

<i>Мозохіна Єлізавета, Овсянкіна Людмила.</i> ФІЛОСОФІЯ БАЙДУЖОСТІ: СУЧАСНА ПОЗИЦІЯ ЛЮДЕЙ ЧИ ЗАХИСНА РЕАКЦІЯ?	127
<i>Ніколенко Ксенія.</i> ОСОБЛИВОСТІ КРЕАТИВНОСТІ В СФЕРІ НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	130
<i>Томаш Ян, Ковальчук Наталія.</i> ФЕНОМЕН ВІДЧУЖЕННЯ В КОНЦЕПЦІЇ ДІАЛОГУ	133
<i>Чайка Ірина.</i> РЕФЛЕКСІЯ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОЦЕС	135

СЕКЦІЯ 4.

БУТТЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

<i>Гончаренко Дмитро.</i> СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ПРОБЛЕМИ БІДНОСТІ І БАГАТСТВА В РОБОТАХ СХІДНО- І ЗАХІДНОХРИСТИЯНСЬКИХ БОГОСЛОВІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	138
<i>Гребенюк Петро.</i> ПРО ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ	141
<i>Ковальчук Наталія.</i> КИЇВ ЯК ЦЕНТР СВЯТОСТІ	143
<i>Лазебник Катерина.</i> ПСИХОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВІРТУАЛЬНОГО У РЕЛІГІЙНОМУ ВИМІРІ	144
<i>Логвиненко Марина.</i> СУТНІСТЬ КАТЕГОРІЇ САКРАЛЬНОГО У РЕЛІГІЙНІЙ ЕСТЕТИЦІ	147
<i>Ломачинська Ірина.</i> ІДЕЯ ПОДВИЖНИЦТВА У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ	149
<i>Ломачинська Світлана.</i> ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ	153
<i>Лукаш Іван.</i> ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКІ ПРАВОСЛАВНІ МЕДІА: ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ	155
<i>Серебряков Сергій.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ШАМАНІЗМУ В РЕАЛІЯХ СУЧАСНОСТІ	157
<i>Титаренко Віта.</i> РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	161
<i>Тищенко Андрій.</i> ЛОКАЛЬНИЙ ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКА НА СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ МІСТА	163
<i>Khrypko Svitlana.</i> A WIDOW'S IMAGE ON THE BIBLE PAGES	164
<i>Шепетяк Оксана.</i> РІЗНОМАНІТТЯ І БАГАТОГРАННІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКОГО СХОДУ	169
<i>Шепетяк Олег.</i> ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ ЗАХІДНИХ СЛОВ'ЯН	172

СЕКЦІЯ 5.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА СУЧАСНИЙ ОСВІТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС

<i>Dyakovskaya Galyna.</i> MODERN DISCOURSE OF UKRAINIAN EDUCATION	176
<i>Овсянкіна Людмила.</i> ДОСЛІДЖЕННЯ НАПРЯМІВ ВПЛИВУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА НА ПРОЦЕС	

МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТИ	177
<i>Прохорчук Віра. ФІЛОСОФІЯ ДИТИНОЦЕНТРИЗМУ В ПРОСТОРИ АКСІОЛОГІЇ ОСВІТИ</i>	180
<i>Iatsenko Ganna. THE INFLUENCE OF RESPONSIBILITY CONCEPT ON MODERN PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL CONTENT</i>	184

СЕКЦІЯ 6.

ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ ТА ПРИКЛАДНИЙ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

<i>Aleksandrova Olena. SOCIAL POLICY OF THE STATE AS A FACTOR OF PROVIDING SOCIAL STABILITY IN CONDITIONS OF MODERN CHANGES OF ARAB WORLD</i>	188
<i>Бібік Олександра. ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕОЛОГІЇ ПАНАЗІАТИЗМУ В ЯПОНІЇ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ</i>	189
<i>Білецький Віталій. РЕФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ У КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ</i>	191
<i>Бузаров Андрій. МОВНА ПОЛІТИКА В КРАЇНАХ АРАБСЬКОГО МАГРИБУ</i>	195
<i>Горпинич Григорій. ВИЗНАЧЕННЯ НЕДРУЖНІХ ІНФОРМАЦІЙНИХ ВПЛИВІВ</i>	198
<i>Додонов Данило. РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ПОВЕДІНКИ ПОЛІТИЧНИХ АКТИВІСТІВ (за результатами соціологічного опитування)</i>	200
<i>Jamie Allan. DISMANTLING OF THE MONUMENT AND MEMORIALS AS A MANIFESTATION OF DECOMMUNISATION IN UKRAINE</i>	203
<i>Колесник Артем. АВТОРИТАРНА ОСОБИСТІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЄВРОПИ ХХ СТ.</i>	204
<i>Малецька Марія. ПРЕКАРИЗАЦІЯ МОЛОДІ В УКРАЇНІ: ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ</i>	207
<i>Оксютенко Ігор. СУСПІЛЬСТВО КОНТРОЛЮ В СВІТОВІЙ МЕРЕЖІ</i>	210
<i>Панасюк Леонід. ПЕРСПЕКТИВИ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ</i>	212
<i>Хіжінська Яніна. ПОЛІТИЧНА УЧАСТЬ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ</i>	214
<i>Тимофєєва Галина. АКСІОЛОГІКА ІДЕОЛОГІЧНОЇ ІНВЕРСІЇ СМISЛУ: ВІД РОЗСУДКОВОЇ УПЕРЕДЖЕНОСТІ ДО ПРЯМОЇ МІФОТВОРЧОСТІ</i>	217

СЕКЦІЯ 1.
**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА:
РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

*Антонова Валерія
студентка IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

**ВЧЕННЯ Б. ПАСКАЛЯ І Б. СПІНОЗИ
ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ**

В епоху Нового часу почався повільний інтелектуальний розвиток, в ході якого питання «Що є людина?» змінило свою форму і знову виникло вже на більш високому рівні. Філософія Спінози і Паскаля звертає на себе увагу через ідеї щодо людської природи, буття, трактування Бога, які і в наш час виявляються для філософського співтовариства предметом обговорення, як і пошук оптимального методу пізнання.

Мета роботи полягає в порівняльній характеристиці концепцій Б. Паскаля та Б. Спінози.

Блез Паскаль, французький математик, фізик, філософ, виходячи з тези про двоїсту природу людини, трактує моральну природу людини, як поєднання доброго і злого. У Паскаля людина народжена, щоб мислити, у цьому її гідність і призначення. Порядок мислення полягає в тому, щоб почати з себе; людина – головний предмет рефлексії. Філософія стверджує, а мислення доводить велич людини. «Людина не просто очерет, найслабше породження природи: вона – мислячий очерет. Неважко знищити його, але якщо все ж судилося людині бути роздавленою, то вона зуміє і тут бути на висоті; у неї є розуміння переваги Всесвіту, але такого розуміння немає у Всесвіті... Так навчимося ж мислити гідно: нарешті, це моральний принцип» [10, с. 33].

Виходячи ж з думок Спінози, сучасником Паскаля, мислення – найзагадковіша властивість людського тіла, яке в силу своєї загадковості як раз і дає найбільше приводів для різних забобонів, так само його неможливо відокремити від людського тіла, як і інший його атрибут – «протяжність». Мислення – не що інше, як спосіб активної дії протяжного тіла людини, що живе серед інших протяжних тіл і взаємодіє з ними. Звідси і загальне розуміння природи мислення, тобто це притаманна кожній мислячій істоті здатність будувати свої дії, виходячи з форми і розташуванням всіх інших тіл, а не з особливої форми і особливого розташування частинок, з яких воно саме влаштовано. Мислення в ідеалі, в межі свого розвитку, тому здатність людини здійснювати свою активну діяльність в світі згідно з сукупною світовою необхідністю.

З приводу бачення Паскалем ідеї Бога можна відзначити наступне: вище за моральні цінності стоять цінності релігійні, і що ієрархія цінностей встановлена Богом й дана в християнському Одкровенні. Завдяки благодаті відчуває серце, а розум розуміє лише те, що йому дано відчути і зрозуміти. Інакше людина приречена на суєтні і непотрібні міркування. Паскаль фактично повертається до біблійного розуміння розуму, мудрості, серця.

Переживши глибоке навернення серця, він звернувся від Бога філософів до Живого Бога. І та початкова елементарність, яка сприймається серцем, тепер є цілком результат присутності в людині віри. Саме віра, поміщена в серці, дає людині силу, щоб відмовитися від себе, від своєї індивідуальності і схилитися до Бога, оскільки з самого моменту виникнення ненависті до себе ми отримуємо можливість любити Бога, відчувати Бога, а не доводити його буття заднім числом.

Спіноза ж намагався очистити людські уявлення про природу (про «Бога») від всіх слідів антропоморфізму, намагався зрозуміти саму людину, за образом і подобою якої крилося досі уявлення про «Бога», як реальну, тілесну частинку великого природного цілого. Як вкрай своєрідний «модус субстанції», як мисляче тіло.

На думку філософа, всі речі перебувають у Богові. Він у філософії Спінози – не трансцендентний Творець, Він – діюча, творча природа (*natura naturans*). Діяльність Бога, ні від чого не залежачи, сама себе визначаючи, підпорядковується внутрішній необхідності, що впливає з природи Божества. Це не робить субстанцію недосконалою; навпаки, свавілля і мінливість, як дефекти, повинні бути виключені з ідеї Бога. Таким чином, стверджуючи положення: «все, що є у Бога, а без Бога нічого не може існувати і не може бути представлено», філософія Спінози стає на ґрунт самого рішучого пантеїзму – вчення про повну єдність Творця і Світу. Все що відбувається в світі – це прояв Бога або природи (*Deus sive natura*) – строго визначений, і нескінченно довгий ряд причин закінчується тільки поза області явищ, закінчується у божественній Першопричині.

Розглядаючи *проблему істини*, Паскаль підкреслює її відносність. Остаточну істину ми можемо знати лише про закінчений предмет, а кожна річ є незакінченою за своєю природою, тому наші знання мають лише відносний, а не абсолютний характер. Все наше знання лише частково істинне, а частково хибне, особливо це стосується нашого знання про саму людину. Паскаль висловлює сумнів щодо наукового прогресу. Він, на його думку, не робить людину щасливішою. Паскаль протестує проти однобічного захоплення природознавством, науковим пізнанням взагалі, оскільки останнє виявило безсилля у вирішенні людських проблем, серед яких найголовніша – про місце людини у безмежному Всесвіті, в безмежному механічному просторі, де без будь-якої мети рухаються маси інертної матерії. Людина в такому Всесвіті втрачає свою співмірність із ним, звідси – тривога, жах і трагізм її існування.

У свою чергу Спіноза, спираючись на механіко-математичну методологію, прагнув до порозуміння «першопричини і походження всіх речей» [1, с.263]. При цьому створення цілісної картини природи Спіноза вбачав як одночасне розкриття генезису всіх предметів і явищ. Продовжуючи традиції пантеїзму, він зробив центральним пунктом своєї онтології тотожність Бога і природи, яку розумів як «єдину, вічну і нескінченну субстанцію», що виключає існування будь-якого іншого початку, і тим самим як причину самої себе (*causa sui*) [1, с.263].

Визначивши «мислення» і «протяжність» як тільки два з нескінченного числа «атрибутів субстанції», Спіноза не тільки виводив наукове мислення з-під диктату релігійних догм, а й випереджав на сторіччя сучасне йому природознавство, його механічно обмежені уявлення про простір як про «порожнє вмістилище» тіл. Спіноза показав, що без розуміння тілесної природи, як субстанції, було б принципово неможливо науково вирішити проблему психіки, свідомості, мислення і релігія назавжди залишилася б вищим авторитетом у духовному житті людей.

З приводу *істинного щастя людини*, то Паскаль його визначав як щось недосяжне, мінливе, але таке потрібне будь-якій людині у житті. Мінливість щастя він визначає за допомогою одвічних життєвих прикладів, відмічаючи, що коли ми досягаємо раніше недосяжних задовольнень, ми не стаємо більш щасливими, адже змінюються обставини, відповідно і наші бажання [2, с.43]. Тобто, щастя – це вічна ціль людського роду. Людина буде прагнути до нього завжди, але, напевно, так ніколи і не зможе досягнути [2, с.43].

Паскаль *порівнює щастя з важкою повсякденною роботою*, розкриває всю тяжкість тягара буденності. Щоб досягти щастя, людина повинна весь час піклуватися про благополуччя інших людей, витримати та пережити багато невдач. Але, у разі втрати цього «повсякденного тягара турбот» [3, с.44], людина занадто заглиблюється в себе і не відчуває себе щасливою. Така особливість людської натури вказує на те, що вона постійно повинна перебувати у русі, займатися різними видами діяльності, щоб урізноманітнювати своє життя.

Висновки. Виходячи з сенсу наукової роботи можна сказати, що Паскаль говорив про онтологічному нікчемність людини. А нескінченністю є ніщо, щось середнє між всім і нічим. Тому людина – істота непостійна і невизначена, «не ангел, не біс». Вона велика лише тому, що зізнається в своїй нікчемності. Людина не повинна задовольнятися тваринним буттям, але і не слід вважати себе ангелом. Це і є «трагічний реалізм» Паскаля. З приводу філософії Спінози можна підсумувати наступне: головною його ідеєю є ідея про єдину субстанцію світу – Бога. Філософська система Спінози з'єднує теократичний світ середньовічних непорушних істин і вчення про те, що лише розуму під силу осягнути істину. Ця математична система є втіленням Бога або Природи. Це класичний зразок пантеїзму. Хоча Спіноза та Паскаль жили в

одній епосі, думки філософів різнилися. Вони розвіювали сталі думки про богів, створювали нові системи бачення світу, від янсенізму до пантеїзму; від страху перед безоднею всесвіту, до возвеличення людини над усім. Тим не менш, представлені думки двох видатних філософів справили неоціненний вплив на уми людей їхньої епохи, що мають відгук у сьогоденні.

Література

1. Нікулін Д.В. Простір і час в метафізиці XVII століття. Новосибірськ, Наука, 1993. 260 с.
2. Хесле В. генії філософії Нового часу. М., Наука, 1992. 224 с.
3. Паскаль Блез. Думки. www.koob.ru

Гололобова Катерина

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини

Національного медичного університету імені О.О. Богомольця

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ОМАРА ХАЙЯМА

В сфері філософії Омар Хайям виступав прихильником середньовічного аристотелізму, з позиції якого ставив під сумнів вчення про безсмертя душі та страшний суд, розкривав безплідність ісламської схоластики. Бога він розглядав як дещо абстрактне, що дозволяло йому більш вільно говорити про виникнення та будову буття. Омар Хайям вважав, що буття складається зі складного (речовина, матерія) і простого (перші початки, основи). Загальне складається з подільного та неподільного. Просте, в залежності від відмінностей, володіє двома властивостями загальності – розумом та душею. Сутність та тіло також загальними. Сутність, як і все пізнаване за виключенням творця ділиться на зростаючу та не зростаючу, зростаюче – на тваринний світ та світ рослин, а тваринний світ – на тих, хто говорить та не говорить. Сполучною ланкою одного підрозділу з іншим виступає рід, який ділиться на види, а ті на частини. Кожне з вказаних поділів в той самий час є і загальним і окремим. Омар Хайям робить висновок про те, що індивідуальні тіла, в тому числі і людина, сутність породження буття. Буття знаходиться у неперервному русі та розвитку. Воно поступово підіймається від зачатків життя, які можна відкривати в явищах неорганічного світу, до вищої форми, яку представляє людина. Стверджуючи наявність коловороту, розвитку всього існуючого, Омар Хайям висуває ідею про неперервний зв'язок живої та неживої природи, органічного світу та людини. При цьому, він не протиставляв людину природі, розглядаючи її як найбільш досконалий вид буття, що наділений творчим розумом, здатністю не лише

до чуттєвого, але і розумоосяжного пізнання зовнішнього світу і до розумної поведінки [3, с.240].

Рушійною силою розвитку буття Омар Хайям визнавав протиріччя двох сфер: душі та розуму. Рушійною силою в цих сферах виступає розум, так як він підноситься над душею. Однак душа прагне підвестись над розумом і завдяки протилежним прагненням душі та розуму відбувається розвиток. Загальне тіло (існуючий об'єктивний світ), за визнанням Омар Хайяма складається з неба, планет та царства природи. Основою останнього є чотири елементи: вогонь, повітря, вода та земля. Вони виникають з коловорота сфер, викликаного протилежністю теплоти та холоду (землі), між якими знаходиться повітря та вода. Земля складається з мінералів, рослин та тварин. Тварини наділені здатністю до відчуттів і самотійного руху. Найвищим видом тваринного світу виступає людина як істота, що наділена здатністю говорити. Сфери і частини подільні, безмежні у своєму розвитку і в своєму розкладенні. Саме ж буття виступає вічним потоком, що не має ні початку, ні кінця, а нескінченне перетворення матерії з однієї форми в іншу, з одного якісного стану в інший є станом буття, що має свої закономірності [4, с.47].

Омар Хайям наголошував на можливості пізнання людиною буття, відзначаючи, що загальне пізнання має стати метою людини, інакше вона буде животіти і темряві і незнанні. Що ж стосується самої людини, то вона створена для того, щоб бути щасливою. Основою цього щастя є природа, яку необхідно пізнавати, щоб користуватись нею. Людина має берегти кожную хвилину життя, боротися за її покращення, за тріумф людської діяльності. Відстоюючи великі гуманістичні ідеали, Омар Хайям виступав проти того, що багаті живуть у розкошах, в той же час як чесні та розумні люди страждають від голоду та злиднів, мріяв про ті часи, коли не буде ні рабів, ні панів, згинуть поборники ісламу, що захищають рабство та гніт.

Філософія Омара Хайяма зближує його з гуманістами епохи Відродження («Мета творця і вершина творіння – ми»). Він ненавидів і викривав існуючі порядки, релігійні догми і вади, що панували в суспільстві. Однак часто Хайям впадав в песимізм і фанатизм, що було широко поширене в середньовіччі, особливо на Сході. Цей світ вважався тимчасовим і скороминущим. Богослови і філософи того часу дотримувалися тієї думки, що вічне життя і блаженство можна знайти тільки після смерті. Все це не могло не знайти свого відображення у творчості Омара Хайяма. Однак поет також любив і реальне життя, протестував проти її недосконалості та волав насолоджуватися кожною її миттю, незважаючи на те, що існуючі звичаї і пануюча влада не поділяли цього та мали інші погляди на життя [2, с.134].

У своїх безсмертних віршах Омар Хайям оспівував свободу, бичував святенництво і лицемірство, висміював марновірство, відкидаючи віру в потойбічний світ. Звертаючись до Бога, Хайям пише про несправедливість на землі:

Кажуть, що ти смертних вмієш прощати,
Не дозволиш грішити і не даси збідніти.
Якщо ти воскресиш мене світлим ангелом.
То навіщо мене чорною книгою лякати?

Вірші Омара Хайяма – своєрідний бунт проти догм офіційної релігії:

Душею ти безбожник з Писанням у руці,
Хоч визубрив літери в кожному рядку.
Без толку ти об землю головою вдаряєш,
Вдар краще землю всім тим, що в голові! [9, с.93].

За такі вірші поет зазнавав нападок духовенства і, виливаючи душу в своїх чотиривіршах, часто недоговорюючи, ховаючись за натяками, зберіг своє життя лише завдяки заступництву високих покровителів. Але треба зауважити, що вчений-поет тяжко переживав свою постійну залежність від багатих меценатів, відсутність свободи особистості.

Не заперечуючи Бога як початкового творця всесвіту, Хайям багато в чому дотримувався матеріалістичних поглядів, визнаючи реальне існування об'єктивного світу та причинний зв'язок явищ. Хайям почав писати вірші будучи вченим. Сучасники знали його як математика, астронома, філософа і меншою мірою як поета. Світову популярність його рубаї отримали після перекладу їх в 1859 р. англійською Фіцджеральдом.

Все мине – і надії зерно не зійде.
Все, що ти накопив – ні за грош пропаде.
Якщо ти своєчасно не ділишся з другом,
Все до недруга враз без сліда відійде.

Будучи математиком, Омар Хайям до явищ життя підходив з позиції логічного аналізу та скептично ставився до теологічного вчення, висміював милосердного та всепрощаючого Бога і саму ідею страшного суду:

Людину із глини Творець замісив,
Безсмертям, на жаль, він її обділив.
– Якщо досконала – навіщо вмирати?
– А недосконалим – хто нас зробив?

Не поділяючи погляди духівництва, Хайям піддавався гонінням, його нерідко зраджували близькі та друзі.

Турбота вічна сили не дає дихнути,
Від стогонів одвічних моя втомилась грудь.
Навіщо я прийшов у світ, бо – і без мене, і зі мною –
Так само здійснює він незрозумілий путь [10, с.67].

Лаконічні рубаї Хайяма сповнені туги, роздумів про життя та смерть, глибокого філософського смислу. Рубаї Омара Хайяма – класика середньовічної східної поезії, яка і донині привертає до себе всіх поціновувачів мудрого слова.

Література

1. Алиев Р. М., Османов М.-Н. Омар Хайям, М., 1959.

2. Гололобова К.О. Філософія Близького та Середнього Сходу VII-XIV ст. ст. Глосарій. К.: Вадекс, 2017. 170 с.
3. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966: 238-248.
4. Морочник С.Б., Розенфельд Б.А. Омар Хайям – поэт, мыслитель, ученый. Душанбе, 1957.
5. Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Омар Хайям. М., 1965.
6. Хайям Омар. О доказательстве задач алгебры и алмукабалы. Историко-математические исследования, 1953: 15-66.
7. Хайям Омар. Комментарии к трудным постулатам книги Евклида. Историко-математические исследования, 1953: 67-107.
8. Хайям Омар. Трактаты. М., 1962.
9. Хайям О. Рубайят. К., 2007.
10. Хайям Омар и персидские поэты X-XVI ст. М., 2006.
11. Шамсиддинов Д. Проблема общих понятий и научной абстракции в творчестве Омара Хайяма. *Философские науки*. 1987. № 7: 101-105.

Додонов Роман
*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

«ПОСТМОДЕРНІЗМ – СТАРШИЙ БРАТ ПОСТПРАВДИ»

Саме так охарактеризував постмодернізм професор Université Paris II Panthéon-Assas Філіп де Лара у своїй лекції «Пропаганда у добу пост-правди», прочитаній в Києві, в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України 17 квітня 2018 року. З цим важко не погодитись, адже все більш помітною стає тенденція побудови стратегій маніпулятивного впливу на масову свідомість за принципами, запропонованими представниками постмодерністської філософії. Висновки методологічних пошуків Жана-Франсуа Ліотара, Жіля Дельоза, Жана Бодрійяра, Жака Дерріди несподівано актуалізувалися в контексті «гібридної війни», що не було передбачено жодним з цих мислителів.

Не є таємницею, що в середовищі вітчизняних інтелектуалів ставлення до постмодерністської філософії завжди було, як мінімум, обережним. З недовірою ставилися вони до методології деконструкції, з підозрою – до текстологічної, номадологічної, шизоаналітичної, наратологічної, генеалогічної дослідницьких стратегій. Усі ці «симулякри», «наративи», «різومي», «номадічність мислення» та ін. викликали скепсис. Як зазначає Є. Більченко, «впродовж тривалого часу постмодерн як модель культури асоціювався (у тому числі у традиціоналістів) із прірвою без-буттєвості, із

значущою відсутністю, з Ніщо, з тотальним нігілізмом. Приводом для такої стереотипізації постмодернізму часто слугувала світоглядна форма, у якій представники постмодерну подавали свої ідеї, насичуючи текст метафорикою, есеїстичністю, грою парадоксів, епатажем та літературною імпровізаційністю, «дражливість» яких для класичного позитивістського «ока» є очевидною» [1, с. 90].

Але ось парадокс: заперечуючи на словах саме право на існування постмодерністської методології, багато інтелектуалів навіть не помітили, як ця методологія проникла в усі пори нашої культури та обумовлює основи бачення й оцінки соціального світу. У Росії, констатує культуролог Михайло Епштейн, спочатку різко відпихувалися від постмодерну, викривали його як «західний плюралізм», раптом незвичайно спритно стали ним користуватися – але зовсім з іншою метою: не для того, щоб усе розрізняти, для того, щоб усе змішувати» [2].

Особливо це проявляється в умовах поточного військового конфлікту на Сході України. Свідомо чи несвідомо, але постмодерністська методологія припала до стану теоретикам «гібридних воєн». Якщо раніше, в межах класичної раціональності була присутня все ж якась логіка, що передбачає хронологічне впорядкування подій, виявлення причин і наслідків, відкриття закономірностей, то тепер все це виявляється необов'язковим. Збулася мрія Ж. Дерріди, який закликав до подолання логоцентризму. Єдиного бачення історії вже немає, гранднаратив розпався, і з його осколків кожен має право вибирати собі до смаку ту епоху, яка йому подобається.

Широко розповсюджене ахронологічне моделювання. Оволодівши таким прийомом, легко далі довільно маніпулювати фактами, змінювати причини і наслідки місцями. І ось уже агресор подається жертвою, той, хто обороняється – загарбником, а терорист і вбивця – героєм.

Абсолютно в постмодерністському дусі працюють ЗМІ при висвітленні резонансних подій, що призвели до смерті людей. Замість концентрації уваги на одній, найімовірнішій версії, вони, навпаки, прагнуть представити повний спектр думок, навіть найнеймовірніших. Тут прослідковується як стратегія організації «відволікаючих маневрів» в ЗМІ, так і стиль мислення тих, хто в якості головної обирає не найбільш аргументовану і ймовірну версію, а щось абсурдне.

«Відбувається страшна девальвація слова й смислу, – продовжує М. Епштейн. – Це пов'язано з розвитком новітніх технологій – мережних, електронних, – і з постмодерністською тематикою: нібито немає оригіналу, а є тільки симулякр... Ось і постмодернізм – філософія невичерпного різноманіття стилів і культур – стала служити виправданню будь-якої брехні і марення... І тепер легко буде замість ідеології, яка наполягала на правоті певних ідей, побудувати якусь відеологію, тобто царство видимостей, де навіть вже не потрібна кривава хірургія, не потрібні болючі операції над суспільством, достатньо просто повернути кришталик ока, щоб він не відрізняв факту від фікції. Симулякри витіснили повагу до

реальності... Ах, якщо все симулякр, давайте відмовимося від розрізняння правди й брехні, від розрізняння науки і пропаганди, історії та міфу» [2].

Істина, як відомо, в постмодернізмі проголошена концептом, що відмирає. Місце істини займає суб'єктивна правда, причому у кожного вона своя. Визнання множини самодостатніх дискурсів, які за статусом правдивості прирівняні один до одного, призводить до розчинення істини як такої. Світ вступає у добу пост правди. За цих умов величезне значення набувають міфи. Згаданий вище Філіп де Лара пропонує розрізняти нахабну пост-правду Russia Today і приховану пост-правду, яка може бути зведена до сумніві: якщо світ настільки складний, то чи можливо дістатися правди взагалі?

«Постмодернізм – констатує російський політолог Лілія Шевцова, – з його еклектичним релятивізмом, подвійними стандартами, розмитими гранями між законним і незаконним, правдою і брехнею, миром і війною, принципами та прагматизмом – є ідеальним середовищем для процвітання такої системи як російська. Політика постмодерністського світу дозволила РФ задіяти тріадичну модель: одночасно бути з Заходом (співпрацюючи з ним, коли це вигідно), всередині Заходу (шляхом особистої інтеграції російського класу рантє в західне суспільство) і проти Заходу (щоб ізолювати російське суспільство від західного впливу). Путін більше постмодерністський, ніж всі західні лідери – включаючи Шрьодера, Ширика і Саркозі, яскравих представників політичного релятивізму. Якби Юрген Габермас писав продовження своєї відомої роботи «Модернізм і постмодернізм», він, напевно, назвав би Володимира Путіна втіленням цього тренду» [3].

Висновки. Дрейф масової свідомості в бік постмодерністського світосприйняття триває. Не випадково розповсюдження набув концепт постправди. Мовляв, правда перетворилася на такий самий анахронізм, як і істина в постмодернізмі. Ось тільки засновники постмодернізму і припустити не могли, у що виллється їх учення. Їх протест проти тотальності, жорсткого контролю з боку держави, проти обов'язковості єдиного наративу супроводжувався розробкою основ суспільного ідеалу, в якому б панував плюралізм і різноманітність поглядів, а до кожної меншини (релігійної, етнічної чи культурної) застосовувалася б її власна міра оцінки. Асиметричність, різноманітність, реконструкція, відмова від гранднаративу і логоцентризму та інші ідеї постмодерністів визначають новітні алгоритми маніпулювання свідомістю мас в умовах гібридної війни.

Література

1. Більченко Є. Постмодернізм як консерватизм: реконструкція реконструкції як спосіб уникнення вибору «Fa versus Antifa» // Схід. Інформаційно-аналітичний журнал. – № 1 (153) січень-лютий 2018 р. – С.90-97.

2. Михаил Эпштейн: «Они любят уметь только мертвых». О смерти, постмодерне и российской цивилизации. Электронный ресурс / Адрес доступа: <https://snob.ru/profile/27356/blog/118291>

3. Shevtsova Lilia. Survival in the Trumpian World. The American Interest. <https://www.the-american-interest.com/2017/02/22/survival-in-the-trumpian-world/>

Ємельяненко Ганна
доцент кафедри філософії,
соціально-політичних і правових наук
ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ХРИСТІЯНСТВА М. БЕРДЯЄВА

Гостроту проблеми, перед якою опинилася філософська спільнота, М. Бердяєв вбачав зовсім не в тому, що філософія не повинна була б бути автономною і свободною, але у тому, що вона мала б усвідомити необхідність релігійної основи у всій повноті духовного і, зокрема, релігійного досвіду. Релігія, на його думку, цілком спроможна обійтися без філософії, адже джерела її – абсолютні і самодостатні, а от філософія – навпаки, не може обійтися без релігії, оскільки «релігія потрібна їй як їжа, як джерело живої води. Релігія є життєвою основою філософії, релігія живить філософію реальним буттям» [2, с.20].

Мета: проаналізувати та охарактеризувати, як світоглядно-теоретична позиція М. Бердяєва вплинула на розбудову його релігійної системи в аспекті онтологічної проблематики.

М. Бердяєв був абсолютно переконаний у тому, що тільки християнська метафізика стверджує реальність буття і реальність шляхів до буття, що тільки вона «осягає велику таємницю свободи, ні на що не розкладавану, і ні до чого не зводиму», що тільки вона визнає субстанцію конкретної особистості, закладену у вічності. Лише у містичному Гнозисі християнства, писав він у «Філософії свободи», усе це дано і ніде більше. Й лише християнський гнозис призводить до трансцендентного реалізму, до конкретного персоналізму, й до філософії свободи. Остання ж, й, передусім, саме вона і є «душею християнської філософії», і тим, що «не надається жодній іншій, абстрактній і раціоналістичній філософії» [2, с.22].

Поклавши релігію в основу будь-якої воістину потрібної людині філософії, а саму людину та її свободу в основу цієї філософії, М. Бердяєв зробив відчайдушну спробу вказати людям і на ту головну помилку, яку вони припустили у історичному процесі розвитку європейської цивілізації, помилку, яка, на його думку, призвела до того, що «прославлена наукова сумлінність, наукова скромність, наукове самообмеження нашої доби часто буває лише прикриттям слабкості, нерішучості, безвілля в вірі, в любові, нерішучості обрання. Занадто багато світських пристойностей і

умовностей, прикриває внутрішню порожнечу. Немає чогось як сутності життя, і тому вважають пристойним говорити лише про щось, допускають лише загальнообов'язкову науку про щось в царині безвольного, безлюбного скептицизму, у царині розслабленого безвір'я [2, с.15].

Характеризуючи процес свого власного світоглядного становлення, М. Бердяєв зазначав, що у певний період свого життя він був «атеїстом», якщо під атеїзмом розуміти антитеїзм, заперечення традиційних релігійних понять про Бога. Але це заперечення не було запереченням вищого духовного начала, незалежних від матеріального світу духовних цінностей. Свій «розумовий настрій того періоду він розцінював як етичний нормативний ідеалізм, близький до Фіхте та інших представників філософії німецького ідеалізму. «Я пройшов через ідеалізм, але не зупинився на ньому, – писав М. Бердяєв, – і скоро почав його долати. Я вірив в існування істини і сенсу, незалежних від світового і соціального середовища. І марксизм не міг похитнути цієї моєї віри, Я завжди боровся за свободу і незалежність філософської думки і у марксистському середовищі, і у православному середовищі. Мене ніколи не покидало відчуття, що я і весь світ оточені таємницею, що відрізок сприйманого мною емпіричного світу не є усім і не покриває усе без винятку» [1, с.46].

Людина, суб'єкт, суб'єктність, особистість, також були головними елементами «понятійної структури» бердяївської філософії і світогляду, до яких сходилися й від яких виходили усі його роздуми. Філософія була пов'язана для мене з моєю долею, з моїм цілісним існуванням, писав М. Бердяєв, пізнаючи був присутній у ній, насамперед, як реально існуючий. Я завжди хотів, щоби філософія була філософією не «про щось», але «чимось», тобто, насамперед, виявленням першореальності самого суб'єкта мислення. Поряд з ідеєю нествореної свободи і об'єктивації, зазначав він у «Самопізнанні», я поглибив й свій персоналізм, тобто, «ідею центрального і верховного значення особистості». У перспективі конфлікту людської особистості з усім безособовим, або тільки прагнучим бути надособовим, бути у конфлікті зі світом, суспільством, я рішуче став на бік особистості, проголосив М. Бердяєв.

Намагаючись розвинути і, водночас, подолати позицію І. Канта відносно можливості пізнання первореальності до її раціоналізації, до її обробки свідомістю, М. Бердяєв приходить і до ідеї розрізнення «первинної» і «вторинної» свідомості, де вторинна свідомість, пов'язана з розмежуванням на суб'єкт і об'єкт, зазвичай, об'єктивувала те, що пізнається. А першосвідомість, занурена в суб'єкт як першореальність, відтворювала тотожність суб'єкта і об'єкта. В останні роки свого життя М. Бердяєв і формулює таке розрізнення у якості відчуження в процесі об'єктивації «єдино справжнього суб'єктивного світу». Об'єктивний світ для нього виступає відтепер продуктом об'єктивації, це світ занепалий, який розпався і скутий, в якому суб'єкт не долучається до пізнаваного.

Таким чином, у його концепції й виникає парадокс обернення змісту категорій класичної філософії: суб'єктивне перетворюється на об'єктивне,

об'єктивне ж на суб'єктивне, бо суб'єкт повинен був мислитися і як створення Бога, об'єкт, натомість, як створення суб'єкта. Суб'єкт перетворився на ноумен, об'єкт – на феномен. «Думаю, – зазначав у цьому зв'язку М. Бердяєв, що особливість моєї філософії полягає, перш за все, в тому, що у мене інше розуміння реальності, ніж у більшій частині філософських вчень. Реальність для мене зовсім не тотожна буттю і ще менш тотожна об'єктивності. Світ же суб'єктивний і персоналістичний є єдиним справді реальним» [1, с.47]. Навряд чи таку «онтологію» можна назвати доконечно екзистенціальною, але те, що вона відтворилась у специфічній формі суб'єктивного ідеалізму, для кожного фахівця-філософа є факт очевидний.

Висновки. «Екзистенціальне християнство» та інші різновиди релігійно-філософської спадщини М. Бердяєва, що можуть бути визначені у своєму призначенні і «екзистенціальною есхатологією», і «екзистенціальною діалектикою», і «екзистенціальною антропологією» є специфічним продовженням апофатичної традиції християнської теології, заснованим на прагненні мислителя сприймати все антиномічно, парадоксально і ірраціонально, та зводити все у своєму мисленні до ірраціонального. Усю ж попередню богословсько-метафізичну традицію, яка суперечила бердяєвському «дуалізму» (принципу рівнопокладання у теологічному мисленні в якості «аргіогі» Бога і Свободи), мислитель вважав лише різними формами раціоналізму, що «знищують таємницю, і не вірно описують духовний досвід, не хочуть знати трагізму, суперечності, ірраціональності».

Література

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 447 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Сварог и К, 1997. 415 с.
3. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.

Ковальська Леся
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри інформаційних систем управління
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

ФЕНОМЕН ІСТОРИЧНОГО ДЖЕРЕЛА: МЕТОДОЛОГІЙНІ РЕФЛЕКСІЇ

Питання інформативності та наукової достовірності історичного джерела не отримували належної уваги в методологійній площині радянського соціокультурного простору. Зразком наукового пізнання джерела стали принципи емпіризму, які впродовж багатьох століть були

первинною позицією при розгляді всіх дискусійних питань. Ідеалісти, представники окремого напрямку методології науки, надали нового поштовху в розвитку методології, спробували розглянути закономірності в самому мисленні: поступ від конкретного до абстрактного, суперечності розвитку буття й мислення. Методологічні принципи аналізу джерел та визначення їх інформативності для історичного дослідження розкрито в роботах вчених Й. Дройзена, Х. Ріккєрта, Г. Зіммеля, В. Дільтєа, Е. Бернґайма, Й. Рюзена, І. Ковальченка, В. Британа, М. Смоленського, Г. Подкоритова, О. Пронштейна, в доробку яких загальнонаукові та спеціальні джерелознавчі методи наукового пізнання історичного процесу [2, с.7].

Традиційні методи дослідження історичного процесу змінюють нові методи засновані на постмодерністській методологічно-парадигмальній основі. Традиційні шляхи історичного мислення розвинув культурний провідник модернізму, німецький дослідник Й. Рюзен. Пріоритетне значення у методиці наукового дослідження має методична раціональність наукової аргументації і прагнення домогтися значущості й практичного втілення шляхом емпіричних досліджень [4, с.9]. Ці методологічні інструменти дослідження вдосконалювалися та успішно використовувалися впродовж трьох великих епох розвитку людства: епохи просвітництва наприкінці XVIII ст., в епоху історизму в XIX ст. і в рамках нових концепцій XX ст., що виходили за межі історичних традицій (марксизм, соціальна й суспільна історія та французька школа анналів). Кожна з епох і кожен з цих напрямів демонстрував специфіку власних рефлексій: просвітництво через рішуче поєднання історичного мислення з базовою вимогою раціональності, історизм через класичну методичну концепцію історичних досліджень, постісторичні напрями шляхом різноманітного вираження теоретичних елементів історичної інтерпретації.

Постмодерністська методологічна парадигма пропонує мовну форму історичної нарації, конструювання змістовних і значущих історій із реліктів минулого, де спогади й пам'ять як культурні рушії сучасної практики життя [4, с.10]. Первинними є уявлення, а не знання; суб'єктивні тлумачення, а не об'єктивні факти; метафори й наративні стратегії, а не поняття й теорії; репрезентації, а не інтерпретації; світоглядний потенціал, а не об'єктивність, фікція; досвід, засоби, а не зміст. Література й мистецтво перетворюються на очевидних посередників історичного, показна окраса затуманює бачення дійсності минулого. Сьогодні варто продовжити вивчення історичного процесу з погляду нових методологічних течій, але не потрібно відкидати беззаперечних надбань: раціональних методів історичних досліджень, які історичні знання перетворюють не ґносеологічні здобутки, що їх можна перевірити інтерсуб'єктно і на досвіді, і на внутрішній когерентності аргументації. У процесі наукового опрацювання історичних джерел залишилися непоміченими або недооціненими ті виміри й особливості історичного мислення, на які звертали безпосередню увагу перед процесом наукового

опрацювання в період модернізму. Це риторичний характер історичної науки загалом і її ролі у моральній складовій культури.

У постмодернізмі ці риси протиставляють елементам науковості, а це протиставлення не неодмінне. Натомість, якщо брати до уваги обидва напрями і чітко виявити їх внутрішній взаємозв'язок, то розкриється вся комплексність історії, віддалена від практики методична самостійність та її функційне значення у культурному житті суспільства. У процесі історичного дослідження залишається важливим синтез традиції західноєвропейського історичного мислення та інших незахідних традицій. Така продуктивна й відкрита взаємодія сприятиме міжкультурній комунікації, всебічному науковому пошуку. З одного боку, поєднувати історичне мислення з процесом глобалізації й критично і рефлексивно сприяти його присутності у цьому процесі та перетворенню його на культурну продуктивну силу цього процесу. З другого – виявляти особливе завдання історичного мислення в цьому процесі й демонструвати в ньому самодостатність особливого як своєрідність історичного.

У нових технологічних умовах медійні засоби трансформують спосіб історичного мислення, очевидними є новації, від яких очікують засадничих змін. У публічній історичній культурі на колективну історичну пам'ять, у будь-яких її виявах, утворюється велетенський потік образів. Форми свідомості, зафіксовані на письмі, швидко втрачають вагомість, натомість отримують політичний вплив. Постає питання – чи існуватиме далі специфічний порядок «історичного» у взаємозв'язку минулого й майбутнього, якою буде форма наукового життя без сутнісної історичної орієнтації. Але нові комунікаційні медіа дозволяють політично санкціоновані висновки, творять нові стратегії, форми, зміст обґрунтованої належності чи окремішності [4, с.33].

Багатоманітним та відмінним є вияв історії в подвійному значенні – стан речей і його інтерпретація, – значною мірою залежний від медій, через які передають досвід та інтерпретування часу. Найвагомішу роль, за Й. Рюzenом, відіграє мова, незважаючи на те, що історична перцепція й формування проходять через сферу уявного – образ, звук, архітектура, танець та інше. Для вияву історичної свідомості визначальними є способи регуляції людської комунікації, серед яких найдавнішою є історична комунікація усного мовлення.

У сучасних джерелознавчих дослідженнях усна історія є штучно-методичним засобом отримання історичних знань і свідчень з пам'яті учасників / очевидців подій. Пам'ять є важливим джерелом у вивченні механізмів індивідуальних спогадів, елемент історичної культури на перетині між спільною й індивідуальною біографією. Специфічну роль в історичній культурі відіграють презентовані усні спогади як свідчення виразних історичних подій, значущих процесів та явищ минулого. Ураховуючи часові прикмети усної історії такі джерела фіксуються на папір, магнітні та цифрові носії, що переводить їх до писемних та аудіовізуальних типів історичного джерела.

Поряд з історичною пам'яттю в процесі становлення і розвитку історичної науки та її методології провідне місце займає писемність і писемні історичні джерела. Писемність, як спосіб збереження історичної інформації, домінує впродовж кількох тисяч років у першості історичної культури, в якій усні елементи так само не втрачають своєї важливості й дієвості. Усна історія є вагомим джерельним ресурсом історичної науки, що з середини ХІХ ст. набирає популярності в західному, а згодом і в українському джерелознавстві. Носієм інформації усного історичного джерела є пам'ять учасника подій. Проте використання відомостей цього джерела у науковому обігу зумовлює інші види фіксації інформації. Здебільшого це або писемна паперова форма, або відео- чи аудіоконтент, що автоматично робить усну історію історичним джерелом особового походження [1, с.70].

Указаний вид медій вивільняє від безпосередньої комунікативної ситуації й створює дистанцію між історією як змістом та історією як формою комунікації. Ця дистанція значно розширює горизонт досвіду історичної свідомості й уможливорює нові методичні способи акумулювання й контролювання досвіду. Разом з новими шансами об'єктивізації у роботі з історичним досвідом з'являються й нові шанси суб'єктивізації історичної інтерпретації, яка є окремою практикою формування історичного змісту [3, с.62].

До постмодернізаційної методологічної парадигми належать не лише усвідомлення логіки, структури й функції культурних процедур і тенденцій, а й спонукання до нових підходів тлумачення людського минулого, що виникли з домінантного досвіду нещодавнього минулого. Великі катастрофи людства ХХ ст. і його великі сподівання на те, щоб запобігти таким катастрофам у майбутньому, мають бути присутні в нових підходах до історичного досвіду та його тлумачення. Нинішній плюралізм історичних і джерелознавчих суджень з історії Другої світової війни, пояснюється множинністю історичної реальності в усіх її виявах. Методологічні досягнення радянської історичної науки зводяться до широкого використання діалектичного методу пізнання, що є виправданим у таких умовах розвитку суспільства, але нині потребує переосмислення й розвитку історичної науки в нових методологічних стандартах [3, с.63]. Діалектичний підхід дозволяє обґрунтувати причинно-наслідкові зв'язки, процеси диференціації та інтеграції, постійну суперечність між сутністю і явищем, змістом і формою, виявити об'єктивність в оцінюванні дійсності.

Підсумовуючи, варто зауважити, що сьогодні науково-теоретичне мислення прагне проникнути у досліджувані сутність явищ і процесів, й можливе за умови цілісного підходу до об'єкта вивчення, розгляду його у виникненні та розвитку, через застосування історичного підходу. Він дає можливість дослідити генезу, формування, розвиток процесів і подій у хронологічній послідовності задля виявлення внутрішніх та зовнішніх зв'язків, їх закономірностей та суперечностей. Для осмислення історичного процесу, враховуючи специфіку окремої досліджуваної

проблеми в її хронологічних умовах, варто використовувати цивілізаційний, формаційний та інші підходи.

Література

1. Ковальська Л.А. Джерелознавча парадигма історії радянського Руху Опору в Україні в роки Великої Вітчизняної війни. *Історичні записки: Збірник наукових праць*. Луганськ, 2011. Випуск № 30. С. 69-73.
2. Ковальська Л.А. Джерелознавчий дискурс історії радянського Руху Опору (1941-1945 рр.) [монографія]. Донецьк-Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. 462 с.
3. Ковальська Л.А. Методологічні засади дослідження Руху Опору в Україні в роки Великої Вітчизняної війни. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 2. С. 61-64.
4. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення [пер. з нім. В. Кам'янця]. Львів: Літопис, 2010. 358 с.

Лазебник Катерина
студентка III курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка
Тур Микола
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ НОВАЦІЇ В ІСТОРІОГРАФІЇ: ЛІНГВІСТИЧНИЙ РЕДУКЦІОНІЗМ

Класичну парадигму філософії історії характеризує принцип монізму, есенціалізм (методологічна спрямованість пізнання на виявлення самої суті історії як об'єкта), універсалістські-глобалістичне тлумачення її як гомогенного, лінійно-поступального руху, себто прогресизм.

Постмодернізм як стиль філософування становить контрверзу класичному раціоналізму, що позначилось на його принципах історіографії:

- відвертий плюралізм в розумінні соціальної реальності шляхом утвердження різних форм сингулярності: частин, відмінностей, індивідуальності тощо;
- історичну реальність (об'єкт) пропонується розуміти не як щось зовнішнє щодо суб'єкта пізнання, а іманентне суб'єкту покладання реальності засобом мови та дискурсивної практики;
- принцип детермінізму поступається постмодерністській розкутості, радикальній гетерогенності, запереченню будь-якої

системності та впорядкованості, звідси – граничний історичний релятивізм;

– ідеї єдності історії протиставляється безперервність історичного процесу, історія як становлення;

– класична епістемологічна схема історії за образом «древа пізнання» замінюється епістемологічним образом «ризми».

Зазначені методологічні новації в історіографії – це наслідок того лінгвістичного повороту, що відбувся в другий половині XX століття у галузі гуманітарного знання завдяки інтелектуальним зусиллям, передусім, таких мислителів, як Р. Барт, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар та інших представників постструктуралізму, позицію яких виразно репрезентує теза: «не існує нічого поза текстом».

У галузі історіографії головними представниками цього нового лінгво-семіотичного напрямку стали Г. Уайт і Ф. Анкерсміт, які сприйняли і конкретизували постмодерністські новації тезою про те, що історик здатен зрозуміти й описати лише мовну реальність, позаяк «позамовної реальності» в соціально-історичному світі не існує.

Вони урівнюють в правах текст-першоджерело і текст-твір («історичний наратив»), тобто ту працю, в якій історик узагальнює результати свого дослідження, які разом стають об'єктом епістемологічного аналізу. Формулюючи засади свого підходу до пізнання історії Г. Уайт зазначає: «Операції, за допомогою яких сукупність подій перетворюється на серію, ця серія – у послідовність, послідовність – у хроніку, – всі ці операції, я вважаю, більш продуктивно тлумачити як тропологічні, а не логіко-дедуктивні за своїм типом» [3, с.8].

Через те, що визнається безумовний пріоритет мови над досвідом, ставиться під сумнів здатність історика адекватно спостерігати, пізнавати і тлумачити як світ історичного буття людини. Це спричинило принципову зміну статус не лише та історичного твору (наративу), але й самого мовця-оповідача. При цьому історичний наратив Ф. Анкерсміт тлумачить за аналогією до музичної партитури: «Партитура – це свого роду керівництво чи інструкція, як і що робити. Втім, інструкції та керівництва не дають опису результатів тої дії, яку вони приписують виконати. Партитура це не опис самої музики» [1, с.33].

Зазнає змін також статус літературної форми історичного оповідання. Традиційно її розглядали лише зовнішньою оболонкою, яка не впливала на зміст самого наративу. Згідно постмодерністським новаціям, форма дискурсу історичного наративу безпосереднім чином пов'язана з принципами його осмислення. Більше того, вона, навіть, отримує здатність, кажучи словами Гегеля, поверх голови дослідника, впливати на смислову суть його історичного твору. Тобто, історик створює текст наративу, підкоряючись вимогам риторичних форм, панівних в його історичний час. Мішель Фуко назвав цей феномен владою епістемі – своєрідного історичного а пріорі, що модулює наукові погляди в певні історичні періоди.

З безперервного потоку подій історик виокремлює якийсь фрагмент минулого, розповідь про який надає певну фабулу наративу. Відтак відмітна грань між творінням історика і художнім твором письменника практично зникає. Загострюючи цю проблему Поль Рікер у праці «Історія і істина» наголошує, що існує «стільки ж типів об'єктивності, скільки існує видів методичної поведінки» [2, с.29]. Це актуалізує проблему здатності постмодерністської методології слугувати надійним засобом достовірного зображення минулого. Історик знаходиться в полоні літературного дискурсу. За цих умов він здатен продукувати лише приблизний нарис реальності минулого (історичної істини), цілісність якої стає принципово недосяжною.

Як бачимо, «лінгвістичний поворот» в історіографії пов'язаний з усвідомленням вирішальної ролі мови у практиці історично-дисциплінарного дискурсу. Радикалізм цієї тези обернувся для історіографії останніх десятиліть інтенсивним обговоренням питань мови в самих різних її видах і проявах. Здійснений на цьому тлі аналіз специфіки дискурсу як професійної мови, що породжує текстову діяльність істориків був об'єднаний з семіотичним підходом, що призвело до формування оригінальних дискурс-аналітичних дослідницьких практик, а також до поглиблених теоретичних розробок концепції дискурсу як наративу.

Згідно постмодерністському баченню, історики пропонують лише інтерпретації минулого. У цьому сенсі історичне пізнання є нічим іншим як серією рівноправних інтерпретацій, які не мають жодного відношення до історичної істини. Цю позицію радикального релятивізму в епістемології історії найбільш виразно репрезентують своїми працями Г. Уайт і Ф. Анкерсміт.

Завдяки постмодерністській редукції всього історичного до тексту історія отримала своєрідний методологічний антидот від двох попередніх видів редукціонізму (соціологічного – в класичній та психологічного – в некласичній парадигмі філософії історії). Проте постмодернізм тим самим утвердив лінгвістичний редукціонізм: історичний досвід звів до тексту, соціальну реальність – до мови, історію – до літератури (риторики).

Література

1. Анкерсміт Ф. Нарративная логика. М., 2003.
2. Рікер Поль. Історія та істина. К., 2001.
3. Хайден Уайт. Метаистория. Екатеринбург, 2002.

Омельченко Юрій
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ МІГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО

Філософське осмислення проблем національної культури в контексті глобальних викликів потребує аналізу результатів пошуку унікального історичного шляху народу, варіанти якого пропонувалися в інші періоди, але за схожих умов. Одним із таких варіантів є «кіхотизм» - версія іспанського персоналізму, запропонована Мігелем де Унамуно в якості інтелектуального відгуку на кризові явища в Іспанії та Європі в першій і другій декадах ХХ ст.

Мета роботи – розкрити філософсько-історичну концепцію Мігеля де Унамуно через основні положення його філософії «кіхотизму».

Переживши духовну кризу, викликану ранньою смертю сина, Унамуно відходить від панівного на той час зацікавлення соціалістичною ідеологією і звертається до ідей Августина, Б. Паскаля, С. К'єркегора. Головними темами його творчості стають віра, смерть, безсмертя, трагічність людського буття, «агонія» (від грецького агон – боротьба), як результат непримиренного дуалізму між вірою і розумом. Для Унамуно справжнє життя починається не тоді, коли людина з жахом усвідомлює абсурдність свого існування, а коли перемагає страх і живе як Дон Кіхот – навіть під час агонії веде бій із відчаєм.

Справжня історична реальність для Унамуно, не в об'єктивному потоці історичних подій, а у «вічній традиції» й «інтраісторичному» пласті історії, який являє собою її символічний осад [4, с.311]. Ця реальність народу непроникна для розуму, вона відкривається життєвому почуттю і фантазії. Справжню «інтраісторичну» реальність він виявляє в образі Дон Кіхота – духовно-морального абсолюту, що має «божевільну жагу безсмертя для свого імені». Дон Кіхот є ірраціональним символом абсурдної віри, в якій перед очевидним фактом конечності всього сущого людина живе і діє так, нібито вічність існує.

Така віра, за Унамуно, передбачає муки розуму, шаленство серця, сумнів. Хто не має такої віри, той «не в змозі вирватися з лещат розуму, він тягне їх до злоби і презирства». Унамуно писав: «Велич Дон Кіхота в тому, що він був осміяний і переможений, адже, будучи переможеним, він був переможцем: він панував над світом, даючи йому сміятися над собою» [1].

Іспанський філософ протиставляє християнству як «онауковлений релігії» справжнє християнство, де віра виступає в якості боротьби та особистого акту мужності. Для нього християнство – не доктрина, а саме життя особистості, справжнє християнство шукає вічного життя поза

історією. Аналізуючи історичний процес він пише, що для Христа і для всіх, хто разом із ним вірив у близький кінець світу, прогрес не мав жодного значення. Християнин не може вірити в те, що прогрес сприяє спасінню душі, стверджував філософ [3, с.354].

Крізь призму «кіхотизму» Унамуно розглядає історичну долю своєї країни, охопленої ідеологічною і політичною ворожнечею. Він бачить у «божевіллі» Дон Кіхота одну з вищих реальностей «інтраісторії», а в самому лицарі – душу Іспанії, яку слід відродити до життя і тим самим врятувати не тільки Іспанію, але й Європу [2, с.801]. Унамуно доходить висновку, що науковий та економічний прогрес не можуть слугувати принципом для оцінки долі народу, адже в іспанського народу власний духовний розвиток, власні роздуми над естетичними питаннями, власні пошуки справедливості. Через це його зараховують до виразників іспанського «месіанізму». Разом із тим мотиви «агонії Іспанії» розглядаються Унамуно в контексті «агонії християнства» і кризи західної християнської цивілізації.

Література

1. Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо. <https://predanie.ru/unamuno-miguel-de-miguel-de-unamuno/book/82803-zhitie-don-kihota-i-sancho/>
2. Унамуно М. де. Всемирная энциклопедия: философия XX века. Главн. науч. ред. и сост. Грицанов А.А. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002: 800-802.
3. Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. К.: Символ, 1996. 416 с.
4. Унамуно М. де. Современная западная философия: словарь. Сост. Малахов В.С., Филатов В.П. М.: Политиздат, 1991: 310-311.

Растівський Ігор
студент IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ФЕНОМЕН ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ АНРІ БЕРГСОНА

Філософії, як правило, класифікують або за їх методом, або за їх результатами: «емпіричні» і «апріорні» – це класифікація за методами; «реалістичні» і «ідеалістичні» – класифікація за результатами. Спроба таким шляхом класифікувати філософію Бергсона навряд чи буде вдалою, так як ця філософія перекреслює всі загальноприйняті форми поділу.

Бергсон розробляє на французькому ґрунті свій варіант філософії життя, який подібний до концепцій Дільтея, Шпенглера, а також усіх

послідовників Ніцше (хоча, Бергсон не відносив себе до жодної з філософських шкіл).

Метою є розглянути і дослідити феномен творчості за Анрі Бергсоном.

Філософія життя виходила з «переживання життя» кожною людиною (усвідомлення своєї екзистенції), відкриття нерозривності життя кожного індивіда з життям світовим, в якій відкривається глибина та оригінальність людської особистості.

Початок першого тисячоліття всесвітньої історії пройшов під знаком чекання Месії, початок другого тисячоліття знаменувався есхатологічним пророцтвом кінця світу, а третє тисячоліття усвідомлюється як кінець історії. Соціальний і науково-технічний прогрес людства, як певне позитивне явище, призвів людство до відчуття кризи людської цивілізації, яку в сучасній філософії характеризують як «антропологічну катастрофу». Цей термін означає сумарний результат усіх негативних наслідків людської діяльності у сфері оволодіння природою та соціального розвитку. Науково-технічний прогрес обертається екологічною кризою. Могутній розвиток науки породив загрозу знищення людства ядерною зброєю. І головне, буття як вищий дар долі перетворене не предмет виробничої перебудови. В цьому контексті постає проблема духовності, як шлях людини до самої себе, який людина проходить усе життя і природа якого базується на феномені творчості.

У творі «Творча еволюція» Анрі Бергсон розглядає творчість, життєвий запал як безперервне народження нового, що складає суть життя. Та творчість розглядається переважно за аналогією з природно-біологічними процесами і через це протиставляється технічному раціоналізму. Творчість – це дещо об'єктивне, що звершується. У природі – у вигляді виникнення нових зразків і переживань. Діяльність інтелекту не здатна створювати нове, а лише комбінує старе [1, с.23].

Зупинившись на аналізі окремих естетико-мистецтвознавчих ідей теоретичної спадщини А. Бергсона, підкріпивши їх прикладами мистецтвознавчих рефлексій ХХ століття (І. Блауберг, А. Банфі, Е. Бентлі), Н. Владимірова робить висновок, що ірраціоналістична модель всесвіту, запропонована вченим, мала потужний вплив на представників різних видів мистецтв і є одним із чинників тих дієвих проектів у площині театральної культури, що репрезентували безкінечність та інваріантність художніх прийомів, продуктивність міжвидових та міждисциплінарних зв'язків, увиразнюючи потенціал творчої особистості у цьому процесі.

В історії філософії поняття інтуїції вміщувало різний зміст. Під інтуїцією розуміли форму безпосереднього інтелектуального знання або споглядання (інтелектуальна інтуїція).

Інтуїція, на думку А. Бергсона, базується на інстинкті та інтелекті, які позбавлені творчого начала. Інтуїція – третя форма пізнання, вона тісно пов'язана з інстинктом, тяжіє до позасвідомого, здатна до абсолютного пізнання, може піднятися над інтелектом, знищити його межі. Високо

оцінюючи інтуїцію, А. Бергсон вказує на її недоліки: раптовість появи і суб'єктивність. Він розмежовує інтуїцію звичайну і художню, акцентує увагу на перевагах естетичного пізнання, його здатності до повного і глибокого пізнання.

Бергсон вважав, що мистецтво втратило би смисл, якби відображало дійсність, митець – сам творець світу. Філософ визнавав, що митець не може повністю створити світ, бо в такому разі штучно створений ним світ не могли б зрозуміти люди.

Бергсон писав, що для творчості має важливе значення здатність зберігати у пам'яті минуле і при потребі відновлювати його. Минуле, на його думку, тінь, яка ніколи не полишає людину, впливає на сьогоденні думки і почуття, визначає вчинки. «У дійсності минуле зберігається саме по собі, автоматично. Без сумніву, воно йде за нами повністю, щомиті; все, що ми відчували, про що думали, чого бажали з часів дитинства, все це з нами – все тяжіє до сучасного, готове до нового приєднатися, все натискує на свідомість, яка відмовляється дати йому перепустку». Митець, на думку А. Бергсона, досконало володіє психічною здатністю зберігати в пам'яті минуле, відроджувати його, побачене ним передати іншим. Він глибше пізнає світ і людину, бо майже не зустрічається ні з життям, ні з людиною. Митець, відзначає А. Бергсон, істота обрана.

Сьогодні як ніколи філософія потребує таких засобів пізнання, які дозволили б розглядати пізнання як людиномірну подію, як ціннісний акт ствердження людської істинності, подію людської самоідентифікації; сьогоденна філософія потребує пізнання, що стало б актом переживання та усвідомлення істини, істини, котра розкриває нам сутність унікальності та мінливості людського життя і свідомості.

А. Бергсон пише: «Чим глибше ми проникаємо в свідомість, тим більш наше «я» знову стає самим собою, тим більшою мірою наші стани свідомості перестають «рядополагатися», тим більше вони починають «взаимограницити», так, кожен з нас по-своєму любить і ненавидить, і ця любов і ця ненависть відображає всю нашу особистість».

Як резюме зауважимо: інтуїтивне, ірраціональне, чуттєве пізнання, на наш погляд, все ж багатше наукового. Логічні підтвердження або спростування не завжди відповідають дійсності. Вже тільки тому інтуїтивне пізнання гідно більш пильної уваги. Але головне – гідна уваги і зусиль сама особистість. Тільки жива людина здатна оцінити людське в людині. Відповідно до цього ми маємо усвідомити наскільки важливою є концепція Бергсона.

Література

1. Анрі Бергсон: Творча еволюція. Переклад з фр. Р. Осадчука. Київ: Видавництво Жупанського, 2010.

2. Соляник К.О. Подсознание и интуиция: что подсказывает ваш внутренний голос. Харьков: Книжный Клуб «Клуб Семейного Досуга»; Белгород: ООО «Книжный клуб «Клуб семейного досуга», 2012. 320 с.

Туренко Олег
доктор філософських наук,
завідувач кафедри гуманітарних дисциплін
Донецького юридичного інституту МВС України

ПРИНЦИПИ СИМЕТРІЇ СУСПІЛЬНИХ КОМПОНЕНТІВ У ДОКТРИНІ Й. АЛЬТУЗІЯ

Останні події виявляють, що перехід українського суспільства до нової системи цінностей, способу життя відбувається вкрай гостро. Цей процес проявляє одну соціальну закономірність – звичайні інтереси індивіда, малих і великих спільнот та суспільства є настільки різними, що їх неможливо вважати невід’ємними. Втім, щоб зберегти позитивну динаміку, цілісність українського суспільства і суверенність держави, питання гармонізації інтересів індивідуального і колективного через реформування політико-правового порядку, як скоріше, мусить бути реалізоване. Головну загрозу такого процесу є дві класичні тенденції в політиці: концентрація влади в одній державній інституції (рух до тиранії) і затвердження влади охлократії, які можуть об’єднатися в тоталітарний рух. В цьому разі будуть нівельовані всі демократичні засади суспільства, викоренені його людські резерви, а держава втратить легітимність, виправдає назву «failed state». Відтак, українська держава вимушена знайти проекти політико-правового устрою і реформуватися, не порушуючи індивідуальних прав і свобод. Однією з методів пошуку ефективного державного устрою залишається усвідомлення історичного досвід європейських держав, і ті, теоретичні концепти, які були покладені в їх основу. Одним з таких концептів є політико-філософська спадщина кальвіністського мислителя Й. Альтузія.

Рубіж XVI-XVII століть є найдраматичнішою і суперечливою добою європейської історії. Це час розцвіту абсолютизму, безправності особистості, релігійних війн, морального занепаду і знайдення технологічного авантюризму в політиці. Це доба становлення нового типу індивідуалізму. З одного боку людини, що поринула в самотній відчай, майже покинутого Богом і очікуючого мук Пекла, які яскраво зобразив Босх. А з іншого, це титанічна людина, що ставили своїми амбіційними планами і авантюрними діями суспільство на межу існування. На переконання А. Турена, в цих століттях «головною проблемою було зрозуміти, як устрій може взяти гору над безладом, приватними інтересами і агресивністю» [1, с.5-6]. Отак, ключовим пунктом державних інтересів, і одночасно, реформаторського руху було завдання мотивувати індивіда до дисципліни [2, с.300-301], знайти точки взаємодії соціальної консолідації, обґрунтувати існування державного ладу, який б забезпечував стабільний порядок і реалізацію інтересів малих спільнот.

Теоретичні пошуки проекту нової політичної філософії було мотивовані падінням авторитету і значенням Священної Римська імперії

германської нації. Федеративна структура рейху-імперії вже не забезпечувала її підданам тривалого миру, а значить сакральний союз (Bund) політично-релігійної ієрархії вірян і Бога, вже не діяв. В уявленні людей того часу, імперія не тільки не забезпечував спасіння, але і не могла відстрочити час до Судного Дня [3, с.29]. Уявлялось, що виходом з стану колективної самотності, є формування нової федеративної ієрархії, яка складалась з низових домовленостей (einungen, foedus, unio, societas) спільнот. Певна сума нових «об'єднань» знов може злитися в сакральний союз і тим відновити природний стан зв'язку з Богом [3, с.128-129]. До цього, мотивувало модерні політико-теологічні доктрини виникнення протестантської федерації Республіки Об'єднаних провінцій, яка не зважаючи на релігійну, мовну і національну розбіжність, управлялась єдиним урядом, забезпечуючи внутрішню злагоду.

Раньомодерні мислителі виходили з уявлення, що неодмінною ознакою ієрархічно-федеративного порядку буда диференціація домовленостей і геометрична симетрія елементів цілого. В цьому вони спирались на метафізичну революцію Декарта – тезі, що буття є свідомістю, на усвідомленні необхідності знайти новий метод пізнання реальності. Цей метод отримав геометрично-математичний формат. Саме його, дотримувався Й. Альтузій.

Теорія німецького теолога, на думку Р. Нісбета, стала однією з визначальних доктрин, яка затвердила в політичній науці дві модерні традиції. Це аксіома, що суспільство слід осмислювати як складне поєднання багатьох елементів, які потребують державного затвердження автономного стану і гармонізації [4, с.334]. І друге, – слід розрізняти суспільні інституції і державу і підтримуватися переконання, що «справжня свобода в будь-якому суспільстві залежить не так від гарантій, записаних у конституції політичного зразка, як від стосунків, що склалися між політичною державою, байдуже з якою формою врядування, і кількома інституціями суспільної сфери» [4, с.339].

На думку Альтузія цілісність і структурність суспільства складається з об'єднання ієрархічно побудованих життєвих спільнот (consociationes symbioticae). Начало покладають природно приватні спільності, сім'єю, далі, в порядку збільшення, йдуть приватно-громадські товариства, громадські спільноти, місцеві та сільські громади, провінції й, нарешті, такі об'єднання, як імперія. Об'єднанні, за рахунок вільних і розумних домовленостей, спільності є слідством суспільної злагоди і гарантом майбутнього загальнонародного союзу вірян з Богом. Таким чином, автор «Дікалогіки» затверджує первинне право народів на політично-релігійну консолідацію, проголошує перевагу народного суверенітету. Народний суверенітет реалізується у теолога за рахунок федеративного принципу. На думку О. Гьофе, федералізм в Альтузіївській доктрині, слід розуміти в латинської етимології – як суспільний стан вірності обітниці юридично рівноправних, взаєморозуміння вільних громадян, як стан симетрії «володаря і підвладних» [5, с.128].

Отак, юридична рівноправність первинних спільнот формується на суверенній волі народу. Первинна ланка *societas* формує соціальну базу наступних домовленостей, взагалі існування більш великих суспільних об'єднань, легітимізує їх. Самі ж домовленості в Альтузієвої доктрині відіграють двоїсту роль. Перша, в Аристотелевому сенсі, затверджує поняття «мешкати спільно» (*symbiotici*), тобто право на існування спільноти, що має спільне майно, служби і закони, які створюються і підтримуються об'єднанням. І друга роль – встановлення і обмеження влади, в тому числі державної [6, с.375]. Таким чином, кальвіністський теолог, стверджує, що завдяки домовленостям народу формується дві форми влади: та, що встановлює (первина згода спільнот, народу), і та що заснована (суверенна влада держави).

Альтузій визначає принципи дії заснованої влади, межі влади суверенна теорією субсидарності. В своїх працях теолог чітко не надає визначення субсидарності. Втім, цей термін був доволі розповсюджений в реформаторський колах, того часу. Так, кальвіністське зібрання м. Емдена в 1571 р. надає цьому поняттю наступне визначення: «Ніхто – ні служителі держави, ні служителі церкви – не має права змінювати правило, відповідно до якого всі рішення мають прийматись на якомога нижчому рівні. Вищі органи можуть бути уповноважені лише в тому разі, якщо рішення не може бути прийнято на нижчому рівні у воно стосується всіх приходів провінції» [7, с.189]. Отак, річ йде про первинність прав автономних малих спільнот і індивідів і необхідності служіння вищих громад окремій людині. Більш того, в принципі субсидарності закладена вимога до держави – не руйнувати сформовану суспільну ієрархію, затвердженні нижчими ланками порядок домовленостей, а здійснювати консолідуючу політику.

Підбиваючи висновки, варто проголосити, що Альтузій змінив фокус уявлення про ієрархію відносин суспільство і держава, на користь захисту прав автономного індивіда і малих об'єднань. Його політична конструкція базується на розумній і вільній консолідації малих спільнот, які свою діяльність виводять з усвідомлених концептів природного права – первинного народовладдя. Такий ієрархічний порядок легітимізує наступну політичну надбудову – державний суверенітет, який реалізує свою владу спираючись на принцип субсидарності. С моменту утвердження державного суверенітету носій влади обмежується силою природного права і низовими суспільними ланками цілісної ієрархії. Консолідоване рішення малих і середніх спільнот формувало установчу владу, яка в свою чергу затверджувало довготривалу владу – владу держави. Ключовим принципом взаємовідносин стала практичне виконання свободи малих спільнот, індивіда.

Література

1. Турен А. Повернення дієвця. Пер. з фр. О.Гуджен, О.Подемченко. Т.Штаб. К.: «Альтерпрес», 2003. 320 с.

2. Тейлор Ч. Джерела себе; Пер. з англ. К. : Дух і літера, 2005. 696 с.
3. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу; Пер. з нім. К. : Дух і літера, 2005. 380 с.
4. Нісбет Р. Плюралістичне розуміння суспільства. В кн.: Консерватизм: Антологія. 2-ге вид. К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2008: 332-361.
5. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації. Київ: ППС-2002, 2007. 436с.
6. Себайн Дж. Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. Пер. з англ. К.: Основи, 1997. 838 с.
7. Онопрієнко Л.А. Субсидіарність як принцип розбудови держави у політико-правовій думці Іоганна Альтузія. *Державне будівництво та місцеве самоврядування*, 2014. Вип. 27: 188-197.

Харченко Владислав
*студент IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ КОНЦЕПТА

Термін «віртуальна реальність» в 1984 році в науковий обіг ввів в Джарон Ланье, в цей час він очолював групу вчених, які розробили і втілили в життя систему віртуальної реальності в області симуляції хірургічних операцій. У своїх теоретичних дослідженнях при визначенні поняття віртуальності Ланье наголошував на технічну природу останньої – тобто, він дотримувався погляду, що віртуальність – це ілюзорна реальність, породжена комп'ютерними технологіями.

Звертаючись, до даної тематики вважаю за потрібне розглянути ключові теорії концепції віртуальної реальності, а також концепції впливу віртуальної реальності в контексті соціокультурних зв'язків. В даному виступі я намагаюся порівняти погляди Н. Кузанського, Ж. Бодрійара, М. Носова.

У роботі «Про баченні бога» Н. Кузанський писав: «Потім розумним оком я бачу, що те ж дерево перебувало в своєму насінні не так, як я зараз його розгадую, а віртуально... Потім я починаю розглядати насінневу силу всіх різних видів, не обмежену жодним окремим видом, і в цьому насінні теж бачу віртуальне присутність всіх мислимих дерев» [2, с.46].

Джерело віртуальної реальності Кузанський бачить в Бозі, який є за ним абсолютним мінімумом та абсолютним максимум, тобто перебуває в двох рівнях реальності одночасно.

Дуже часто філософію Н. Кузанського зараховують до пантеїзму. Він, мовляв, на ренесансний манер ототожнює світ і Бога, переміщує

творчу потенцію Бога безпосередньо в світ. Ця точка зору страждає, на наш погляд, поспішністю і приблизністю. Ми вже бачили, що таке «Бог в речах». Знаходити у Кузанського пантеїзм – значить випустити з уваги найголовніше: апофатичний, негативний зв'язок між Богом і світом, опосередкування цього зв'язку «наукою незнання», онтологічним розрізненням згорнутість світу в Бозі і згорнутість світу в самому собі, не помічати, іншими словами, місце і роль розуму в системі Кузанського.

Простір розгортання світу не має безпосереднього, так би мовити, натурального зв'язку з творчим суб'єктом. Суб'єкт лише представлений в світі як точка, що розгортається в нескінченному однорідному просторі (тут, по суті кажучи, вперше намічається фундаментальне для всього мислення Нового часу картезіанське поділ двох субстанцій – мислячої (суб'єкт) і протяжної (об'єкт)).

Філософська думка Нового часу звертається на саму себе, і віртуальність бачиться, перш за все, в душі. Це проявляється в теорії вроджених ідей Рене Декарта і Готфріда Лейбніца: «Згини знаходяться в душі, і актуально існують тільки в ній. Воістину – це «вроджені ідеї»: чисті віртуальності, чисті потенції, чиє дія проявляється в складі або задатки (згинах) душі, і чиє завершене дію полягає в якій-небудь дії, що відбувається в душі (внутрішній розгин). ... У цьому сенсі Г. Лейбніц розрізняє: віртуальність або ідею; модифікацію, схильність або звичку, подібну потенційній дії в душі; тяжінню до вчинку і сам вчинок як актуалізацію дії». Г. Лейбніц відкидає чисті потенції схоластичної філософії і ідею *tabula rasa* Джона Локка як голу здатність. Він пише, що здатності без будь-якої діяльності, тобто чисті потенції схоластичної філософії, представляють теж тільки фікції, які не існують зовсім в природі і з'являються лише шляхом абстракції. Г. Лейбніц вважає що справжні потенції ніколи не бувають простими можливостями. У них є завжди тенденція і дія.

Світ мислиться Г. Лейбніцем як найкращий з усіх можливих. Г. Лейбніц вважає, що існує безліч можливих світів, з яких Бог вибрав найкращий, тому що він все робить на вимогу найвищого розуму.

Віртуальна реальність поступово розширюється, розширюється сама семантика цього поняття. Зокрема це пов'язано з розвитком інформаційних технологій в сучасному суспільстві, так званою появою «Інформаційного суспільства». Досить вагомою концепцією є віртуалістика Миколи Носова. Віртуалістика, за твердженням самого автора, є новим типом світогляду. Не заперечуючи традиційну філософію та традиційну науку віртуалістика має на меті доповнити їх новим типом реальності. Віртуальна реальність, за М. Носовим, має такі характеристики:

Породження. Віртуальна реальність продукується активністю будь-якої іншої реальності, зовнішньої по відношенню до неї.

Актуальність. Віртуальна реальність існує актуально, тільки «тут і тепер», тільки поки активна породжує реальність.

Автономність. У віртуальній реальності свого часу, простір і закони існування (в кожній віртуальній реальності своя «природа»).

Інтерактивність. Віртуальна реальність може взаємодіяти з усіма іншими реальностями, в тому числі і з породжує, як онтологічно незалежна від них [3].

Важливою концепцією віртуальної реальності в ХХІ столітті є концепція симулякрів Жана Бодріяра. Під симулякром Бодріяр розумів образи, які поглинають та витісняють реальність [1]. На думку мислителя, сучасне суспільство масового споживання характеризується означенням емоцій, ідей прагнення людини матеріалізуючись в знаках та символах. Бодріяр розробив свою класифікацію симулякрів, які він розділяє за трьома типами [1]. Симулякри першого покликані лише бути підробкою. Симулякри першого типу з'являються в епоху Ренесансу, до таких симулякрів Бодріяр відносить театр. Симулякри першого типу створені в наслідок намагання підкорити світ одній аксіологічній та культурній доктрині для консолідації суспільства. Інший тип симулякрів з'явився в роки Великої Промислової Революції. Симулякри другого типу пов'язані з масовим виробництвом. В цей час вже необхідності підробки немає, оскільки всі знаки запущені в серійне виробництво. Суть самої ролі симулякра змінюється, тепер завдання симулякра не бути схожим на оригінал, а не виділятися з поміж інших знаків та відповідати їх якості, відтворюючи їх. Третій тип Симулякрів являє собою проміжну ланку між симулякрами першого та другого типу. Це вже не підробка, але також не серійне виробництво. Третій етап симулякрів являє собою маскування відсутності реальності, перебуває в постійному зв'язку з іншими знаками.

Література

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция.
<http://exsistencia.livejournal.com>
2. Кузанский Николай. Сочинения в двух томах. Том 2. М., Мысль, 1980. 471 с.
3. Маніфест віртуалістики. ВИРТУАЛИСТИКА.RU. URL:
http://www.virtualistika.ru/vip_15.html вільний.

Чвірова Христина
*студентка IV курс спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА ЗА ТВОРОМ «ІДЕЯ ЗАГАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ З ВСЕСВІТНЬО- ГРОМАДЯНСЬКОЇ ТОЧКИ ЗОРУ»

Проблеми філософії історії, такі як ціль, зміст і направленість історичного процесу, рушійні сили та закономірності історії є одними з центральних проблем людства і філософії загалом. Розвиток філософсько-історичної думки впродовж епох зумовлений прагненням здійснити світоглядну рефлексію щодо ролі і місця людини в історії. Філософія історії досліджує логіку послідовності розбудови людського суспільства, єдність та багатоманіття історичного процесу. Численні спроби осмислення цих проблем представляють собою пошук об'єктивних закономірностей та змісту історичного процесу, розкриття шляхів реалізації людських сутнісних сил в історії та можливості загальнолюдської єдності. Філософія історії розгортається в дослідженні людини як родової істоти, змісту її існування та цілей її історичного шляху, маючи своїм об'єктом всесвітню історію загалом. Розуміння історії як цілого окреслює та формує чітке уявлення про природу людини, її можливості як творця та суб'єкта історичного процесу.

Мета роботи – розглянути концепцію філософії історії Іммануїла Канта викладену в його праці «Ідея загальної історії з всесвітньо-громадянської точки зору».

З позиції філософського світогляду видатний вчений Іммануїл Кант представляє хід історичного розвитку в строгому підпорядкуванні цілям природи. Людина, переслідуючи досягнення особистої мети, сама того не підозрюючи, рухається в напрямку законів і цілей вищого розуму природи. Всі природні задатки живої істоти призначені для досконалого та доцільного розвитку. Природні задатки людини, направлені на застосування її розуму, розвиваються повністю не в індивіді, а у людському роді. Природа дала людині розум та вільну волю, наділила її здібностями, маючи на меті, щоб така істота, не користуючись інстинктом та вродженими знаннями, створила все лише з себе самої і все отримане нею було лише її власним досягненням.

Антагонізм – це двигун розвитку людства та суспільства в цілому. Лише в умовах постійного суперництва, користолюбства і прагнення бути кращим за інших досягають рівня максимуму закладені природою задатки та таланти людини. Бажання довести всім свою перевагу, вираження супротиву до навколишнього призводить розум в стан збудження і в підсумку спрямовує прогрес всього людства. Саме цей

опір, супротив, що лежить в основі антагонізму, пробуджує всі сили людини і змушує її долати природну ліню. На цьому шляху поступово розвиваються всі таланти, формується смак, закладається початок утвердження способу мислення, що в майбутньому дасть спроможність перетворити грубі природні задатки в певні практичні принципи і тим самим патологічно вимушену згоду жити в суспільстві трансформувати в певну моральну цілісність та єдність спільноти. Антагонізм людей в суспільстві стає причиною становлення закономірного порядку у людських відносинах. В цьому антагонізмі є не тільки необхідність, але разом з тим і умова досягнення розумної цілі історичного розвитку. Без антагонізму і пов'язаних з ним страждань не було б ніякого розвитку і ніякого вдосконалення. З проявом цього антагонізму починаються перші справжні кроки від невігластва до культури.

Оптимальне середовище для реалізації вищих цілей природи – це сформоване громадянське суспільство, де свобода кожного конкретного члена суспільства обмежена правилом непорушення свободи інших його членів. Тільки в умовах справедливого громадянського устрою суспільства, де тотальна свобода контролюється вимушеним примусом, людські можливості досягнуть максимального свого розвитку.

Кант визначає найбільшою проблемою людського роду, вирішити яку його змушує природа, – досягнення загального правового громадянського суспільства. Природа надала нам прагнення наблизитись до реалізації цієї ідеї, для того, щоб ми мали змогу вивести правильне поняття про основу можливого громадянського устрою і завдяки набутому досвіду поколінь, були готові прийняти такий устрій, як єдино вірний.

Проблема побудови досконалого громадянського устрою залежить від проблеми встановлення закономірних зовнішніх відносин між державами і без цього не може бути вирішена. І. Кант запевняє, що створення суспільного організму, тобто справедливого громадянського устрою для окремих людей на певній обмеженій території не є доцільним, так як антагонізм, що змушує людей об'єднуватися, знову стане причиною того, що кожен такий суспільний організм по відношенню до інших держав буде користуватись повною свободою. Через це держави постійно повинні будуть очікувати одна від одної несправедливостей, які і змусили кожен з них сформувати та вступити в закономірні громадянські відносини.

З утворенням великого союзу народів, за умови об'єднання, можуть бути створені ідеальні умови миру та реалізації головних цілей природи. Природа, так чи інакше спрямовує розвиток людства до формування ідеального державного устрою, в якому вона зможе в повній мірі розкрити всі задатки людини, привівши її у стан найвищого розвитку. Це і є головна мета мудрої природи.

І. Кант обґрунтовує мету своїх наукових пошуків – це не тільки спосіб впорядкувати історію, але і виявити той основний фактор, який

дозволить передбачати політичні зміни в майбутньому хоча б у загальних рисах, припускати перспективи розвитку світового співтовариства.

Філософія історії І. Канта виступає в якості підсумку всіх його філософських поглядів, будується на практичній філософії і спрямована на виявлення умов практичної реалізації його філософських ідей. Кінцевою метою філософії історії І. Канта є експлікація практичних умов, при яких стало б можливим створення міжнародного союзу держав і виховання в ньому розумного індивіда, здатного слідувати морально-категоричному імперативу, створення «етичної спільноти народів» і «вічного миру» на землі. Саме в філософії історії закладена квінтесенція кантівського вчення про людину як про істоту, якій належить подолати свій природний стан і встановити на правових, а потім на моральних підставах, всесвітньо-громадянське суспільство, усунувши тим самим загрозу знищення людства.

Філософські роздуми І. Канта про планомірність розвитку історії людства, оформлюють певні надії автора на те, що людство, якщо не прийшло вже, то рухається в потрібному напрямку, в своєму розвитку до повного прийняття умов мирного співіснування з метою абсолютного розкриття людських здібностей та досягнення загального всесвітньо-громадянського стану.

Література

1. Агальцев А.М. И. Кант и проблема формирования всеобщего правового гражданского общества. <http://cyberleninka.ru/article/n/i-kant-i-problema-formirovaniya-vseobshchego-pravovogo-grazhdanskogo-obschestva>
2. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. <http://texts.news/filosofyi-knigi/immanuil-kant-izdatelstvo-nauka.html>
3. Берковский Й. Философия истории Канта в современном прочтении. <http://abuss.narod.ru/Biblio/berkovskiy.htm>
4. Герасимов А.В. Гражданское общество как объект социально-философского познания. <http://naukarus.com/grazhdanskoe-obschestvo-kak-obekt-sotsialno-filosofskogo-poznaniya>
5. Калинин Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта. <http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2015/08/Problemy-filosofii-istorii-v-sisteme-Kanta-kontrastnee.pdf>
6. Калинин Л.А. Философия истории Канта и всемирный федеративный союз государств. http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2014/03/Zilber_%D1%80%D1%83%D1%81.pdf
7. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. <http://www.nsu.ru/filf/rpha/lib/kant-idea.htm>
8. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: Учеб. пособие для университетов <http://scicenter.online/nemetskaya-klassicheskaya-filosofiya/jiznennyiy-put-filosofskaya-57974.html>

9. Нарский И.С. Кант. <http://www.e-reading.club/book.php?book=1035422>
10. Ойзерман Т.И. Исторический оптимизм И. Канта. <http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2014/05/01.pdf>
11. Познякова О.Л. Философия истории И. Канта: Антропологические и социально-политические аспекты. <http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2015/01/Poznyakova.pdf>
12. Пантин В.И. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. <http://knigi.link/filosofiya-sotsialnaya/filosofiya-istorii-kanta-fihte-obschie-18638.html>
13. Семенов Н.С. Девять положений «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» И. Канта и их политико-экономические следствия. <http://christian-reading.info/data/2011/04/2011-04-04.pdf>

СЕКЦІЯ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОСТІ

Авраменко Анастасія
студентка IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

СОЦІАЛЬНИЙ СТЕРЕОТИП ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасні глобальні зміни, що відбуваються в нашому суспільстві і ставлення до кожної окремої людини, не можуть не супроводжуватися змінами в суспільній свідомості. Протягом свого життя і діяльності люди досить часто приймають рішення, здійснюють вчинки і інші дії, спираючись на вже сформовані у суспільстві певні моделі мислення і поведінки. Такі спрощені, схематизовані алгоритми дій, які називаються соціальними стереотипами, допомагають їм орієнтуватися у виборі «правильних, схвалюваних рішень», економлячи при цьому час і енергію. Переважна більшість досліджень присвячено етнічним стереотипам, тобто спрощеним образам етнічних спільнот (етносів). Але різноманітність і мобільність соціальних спільнот, до яких належить і з якими стикається сучасна людина, ставлять перед нею завдання пошуку меж між «своїми» і численними «чужими».

Мета – дослідити прояви соціально-психологічних стереотипів в житті окремої людини і суспільства в цілому.

У дослідницьких колах міркування стосовно суті і природи стереотипів являється дискусійним. Одні акцентують увагу на тому, що стереотип не є проявом чуттєвого сприйняття, а спеціально створюється і має за основу соціальний запит. Інші мають контрастну думку і вбачають у стереотипі велику роль чуттєвого досвіду. Треті зауважують, що стереотип продукт стихійного виникнення, проте утверджується у свідомості суспільства за допомогою апріорних суджень спеціально впроваджуваних у масову свідомість. Російський соціолог І.С. Кон, тлумачить стереотип так – це «упереджена, тобто не заснована на свіжій, безпосередній оцінці кожного явища, а виведена зі стандартизованих суджень і очікувань думка про властивості людей і явищ» [5, с.189]. Справді, взаємодіючи з іншими людьми людина користується стереотипами, як уявленнями попереднього досвіду. Такий контекст стереотипи підкреслює алгоритм діяти «як прийнято». Загалом навіть найбільш творчі люди не можуть приймати все життя «свої» рішення.

Механізм стереотипізації (утворення стереотипу) не є вродженим і не буває результатом індивідуального досвіду. З того часу, як дитина починає усвідомлювати себе членом певної групи, вона у процесі соціалізації

приймає вже існуючі соціальні стереотипи мислення і поведінки даної групи. Соціальні стереотипи, прищеплюються людині в процесі соціалізації, а потім стають особистісними. Отже, персональні стереотипи є «підвидом» соціальних, вони проявляються в самих різних ситуаціях, в яких індивід має свободу рішення або дії по відношенню до того чи іншого явища. З іншого боку, це не означає, що людина не може мати своїх власних сформованих стереотипів. Але і тут є один момент: самостійно вироблені людиною стереотипи формуються в ході її спільної діяльності з іншими людьми, тому вони також носять суспільний характер.

За даними оксфордського академічного словнику стереотип – «встановлена ідея, котру людина сформула про когось або щось, найчастіше помилкова». «Стереотип – широко вживане, фіксоване і надто спрощене уявлення (образ) чи ідея певного типу людини чи речі». У повсякденній свідомості стереотип має негативне забарвлення. Він являється описовою характеристикою соціальних груп і їх асоціацій. В світовій науці стереотип приписують до питань расової дискримінації, ототожнюючи тим самим стереотип з забобоном. Тому необхідно чітко розмежовувати стереотип як соціальне явище і стерео типізацію як психологічний процес. У першому випадку стереотип розглядають як соціальну форму пізнання, у другому особливості переробки особистістю зовнішнього впливу. Проте все це – намагання людини класифікувати отриману людиною інформацію. В повсякденному житті поняття стереотип часто вживається як синонім слів шаблон або стандарт. Стереотипи сприяють закріпленню традицій і звичок, виступаючи як засіб захисту психічного світу особистості і як засіб її самоствердження. Зміст стереотипів визначається чинниками соціального, а не психологічного порядку. І саме ворожі, повні забобонів стереотипи є явищем суто негативним, а не механізм стереотипізації сам по собі.

Згідно з концепцією У. Вайнекі, особливість стереотипу полягає в тому, що він співвідноситься головним чином не з відповідним об'єктом, а із знаннями інших людей про нього. При цьому неважливо, істинне дане знання або помилкове, оскільки головне в стереотипі – не сама істинність, а переконаність в ній, причому відмінною стороною такої переконаності є її стійкість і надійність. Це підтверджується практикою, оскільки зазвичай підтвердження невідповідності стереотипу дійсності не розвінчує його, а у кращому випадку зменшує його виразність у суспільстві.

Одним із провідних напрямків досліджень проблеми боротьби з негативними стереотипами стала розробка т.зв. «гіпотези контакту», основою якої служить припущення про те, що безпосереднє спілкування при певних умовах сприяє поліпшенню соціальних стереотипів і руйнує упередження. На думку британського соціального психолога М. Х'юстона, позитивному ефекту сприяють три аспекти контакту.

По-перше, у ситуації спілкування суб'єкти сприйняття починають визнавати відмінності між членами чужої групи.

По-друге, «поширенню» позитивних установок сприяє використання інформації, яка не підтверджує початковий стереотип.

По-третє, збільшення міжособистісних контактів з усвідомленням того, що «свої» і «чужі» мають багато схожих властивостей і цінностей, призводить до змін у сприйнятті важливості соціальних категорій для класифікації індивідів [10].

Наприкінці ХХ ст. у соціальній психології отримали розвиток підходи, які націлені на цілеспрямоване викорення негативних стереотипів і на заміну поведінки, заснованої на узгоджених соціальних стереотипах, на дії, в основі яких лежать персональні переконання. Їх прихильники ґрунтуються на концепції дослідниці з США П. Дівайн, згідно з якою стереотипи неминуче активізуються в ситуації сприйняття представника іншої групи, незважаючи на будь-які спроби їх ігнорувати. Дослідження продемонстрували автоматизацію стереотипних рис, які відносяться до афроамериканців, азіатів, літніх людей, чоловіків і жінок [9].

Висновки. У реальному світі люди готові характеризувати великі людські групи (або «соціальні категорії») грубими і упередженими ознаками. Відповідно до тенденції міркування в термінах стереотипів людина спочатку визначає, а потім бачить. Вона схильна сприймати і розуміти те, що вихопила, у нав'язаній звичній формі. Така категоризація прагне залишатися абсолютно стабільною протягом тривалого періоду часу. Соціальні стереотипи не представляють великої проблеми, коли не існує явної ворожості у відносинах груп, але їх надзвичайно важко модифікувати і управляти ними в умовах значної напруженості і конфлікту.

Стереотип несе в собі «зерно істини», він не обов'язково повинен бути при цьому об'єктивно «гносеологічно» істинним або хибним, головне в стереотипі не істина змісту, а відношення (пережите як віра, переконаність) до цієї істинності. Важливо відзначити, що стереотип – це не лише звичний спосіб дії, а й застигла форма бачення світу. Стереотипізована манера розглядання людей і події має очевидні небезпеки: може привести до неправильної адаптації або до сильного культурного шоку при необхідності співставити стереотипізовану картину з реальністю.

З іншого боку, існування стереотипів має свої очевидні переваги, створюючи і підтримуючи впорядковану, «тверду» картину світу, до якої легко пристосовувати звички, смаки, здібності, прагнення і надії. Одним із шляхів боротьби з негативними стереотипами є розширення зон і сфер формального і неформального спілкування між індивідами, і соціальними спільнотами.

Література

1. Арутюнова Н. Д. Проблемы структурной лингвистики. М.: Наука, 1984. 247 с.
2. Бэкон Ф. Новый органон. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 575 с.

3. Кон И. С. Психология предрассудка: о социально-психологических корнях этнических предрассудков. *Новый мир*. 1966. № 9: 187-205.
4. Липпман У. Общественное мнение. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
5. Майерс Д. Социальная психология. Интенсивный курс. СПб.: Прайм-Еврознак, 2002. 512 с.
6. Мельник Г.С. Mass Media: Психологические процессы и эффекты. СПб.: СПбГУ, 1996. 159 с.
7. Штомпка П. Социология: анализ современного общества. М.: Логос, 2005. 664 с.
8. J. Reynolds. Defenision of stereotype. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/stereotype>
9. Devine P. G. Stereotypes and prejudice: their automatic and controlled components. *J. of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 56.
10. Hewstone M. Contact and categorization: social psychological interventions to change intergroup relations. *Stereotypes and stereotyping* / ed. by C.N. Macrae, C. Stantor, M. Hewstone. New York, London: Guilford Press, 1996.

Безпрозванна Тетяна
*магістрантка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ГРОШОВИХ ЦІННОСТЕЙ

У сучасному суспільстві спостерігається постійний стрімкий розвиток спрямований на вдосконалення засобів праці та покращення умов людського життя. Характерними ознаками культури ХХІ століття стає плюралізм і глобалізація з властивими їм ідеями толерантності, рівноцінності думок, позицій і цінностей.

Трансформацій зазнали усі сфери людського життя, що і зумовлює надзвичайну актуальність проблеми самоідентифікації людини, віднаходження свого «я». Пошуки ідентичності ускладнюються кризою цінностей людини, зокрема, у матеріальній сфері. А тому, метою дослідження є виявлення впливу грошових цінностей на процес особистої ідентифікації людини.

Ідентифікація (лат. *identificare* – ототожнювати) – ототожнення, уподібнення, впізнавання, встановлення збігу об'єктів. Ідентифікація є одним з найважливіших механізмів соціалізації особистості, що виявляється в ототожненні індивідом себе з певною групою або спільністю (номінальною або реальною, великою чи малою і ін.) [7, с.400]. Завдяки ідентифікації відбувається освоєння зразків і стереотипів поведінки, що

властиві членам тієї чи іншої групи і відбувається прийняття в якості власних групових норм, цілей, соціальних ролей, установок, ідеалів.

Феномен самоідентифікації являє собою специфічний людський акт, що формується під впливом культури, соціального середовища в якому існує людина. При чому культуру варто розглядати не лише як втілення результатів осмислення світу людиною, а і як спосіб спілкування та діяльній взаємодії людей між собою та з перетворюваним ними природним оточенням [6, с.16].

Для успішної самоідентифікації людині необхідно мати чіткі уявлення про навколишню дійсність і визначити соціальну групу або групи, цінності яких вона поділяє, а тому може кваліфікувати як «свої» [3]. І виокремити цінності, які є невластивими або неприйнятними їй, тобто «чужими».

Однак, самоідентифікація не залежить лише від бажання або небажання людини поділяти певні цінності. Людина, як член суспільства, постійно взаємодіє з іншими людьми, встановлює контакти, і незалежно від власних бажань займає те чи інше місце у суспільстві, належить до соціальної групи. Стратифікація суспільства є цілком природним процесом, що стосується всіх сфер людського співжиття. Як стверджує, П. Сорокін, будь яка організована соціальна група є завжди соціально стратифікованою [4, с.304]. Не існувало і не існує жодної постійної соціальної групи, котра була би «пласкою», тобто члени якої були би абсолютно рівними. Філософ виокремлює професійний і політичний рівні стратифікації, а також розглядає економічний, тобто пов'язаний з розподіленням матеріальних благ і грошей. І дійсно, гроші в сучасному суспільстві виконують не лише економічну роль а і соціальну, а тому слугують призмою для вивчення соціальних явищ.

Розвиток матеріального виробництва і як наслідок, трансформація ціннісних орієнтирів людей призводять до втрати ідентичності, розпорошення людини серед процесів виробництва і споживання благ суспільства. Як доречно зазначає Ж. Бодріяр «навколо нас існує свого роду фантастична очевидність споживання і достатку, заснована на збільшенні багатств, послуг, матеріальних благ, що спричиняє глибокі мутації в екології людського роду» [1, с.5]. При чому люди в «суспільстві достатку» оточені не тільки, іншими людьми, а більше об'єктами споживання, накопичення яких і становить найбільший інтерес для них.

Гроші постають як еквівалент усіх матеріальних благ перетворюються на самоціль. Цінність грошей виявляється не лише в можливості задоволення людських потреб, а і в тому, що гроші стають символом успішності людини, показником її високої соціальної значущості у суспільстві. По суті, грошові цінності, створені з цілком прагматичною ціллю, глибоко змінюють людське світосприйняття, мислення, поведінку, створюють світ за умов якого людина стає невпізнанно іншою [8, с.31].

Самі по собі, гроші, є лише загальним виразником багатства за яким закріплена здатність перетворюватися на будь який товар, будь яке благо.

Гроші постають як загальний посередник, вони вказують на багатство і озброюють людину засобами до його досягнення [8, с.45].

Більшість людей сучасності, на думку Е. Гідденса, живуть багатше, аніж коли-небудь раніше [2, с.206]. Однак, людина схильна постійно порівнювати, співвідносити власні доходи і можливості отримання матеріальних благ з можливостями інших людей. Розподілення доходів умовно зображується у вигляді шкали де з однієї сторони опиняються багаті, а з іншої бідні. До багатих відносять тих хто володіє найбільшою кількістю грошей і інших матеріальних благ, а до бідних, відповідно, найменшою. Отримання тих чи інших матеріальних і нематеріальних благ, досягнення певного «рівня життя» суб'єктивно сприймається людиною як ознака приналежності до тієї чи іншої соціальної групи. При цьому, самоідентифікація постає як динамічний процес [5, с.9]. А тому покращення або погіршення фінансового положення людини, що є причиною зміни її соціального статусу, автоматично викликають потребу у перегляді особистих норм, цінностей та зразків поведінки. Тобто, виникає потреба внесення змін у структуру відповідної ідентичності.

Отже, самоідентифікація людини в контексті грошових цінностей, відбувається як процес пошуку ідентичності з соціальними групами, які людина може визначити як «свої». Будь яка зміна соціального положення людини і її можливостей до отримання тих чи інших благ суспільства сприймається нею як стимул до перегляду структури особистої ідентифікації. Гроші постають як цінність, і навіть самоцінність, що впливає на самовизначення людини і пошук її місця в житті. Бажання людини, її цілі і плани, усвідомлення можливостей і обмежень відбувається також з огляду на матеріальні можливості.

Література

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006. 269с.
2. Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 704 с.
3. Лысак И.В. Особенности самоидентификации человека в условиях современного общества. *Гуманитарные и социально-экономические науки*. 2008. № 6: 37-42.
4. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
5. Хоружий Г. Самоідентифікація особистості як соціально-психологічний процес. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2016. № 2: 5-15.
6. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. Монография. М.: Изд. «Академический проект», 2007. 479 с.
7. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом. 2003. 1280 с.
8. Філософія грошей в епоху фінансової цивілізації: монографія. Ред.: Т.С. Смовженко, З.Е. Скринник. К.: УБС НБУ, 2010. 463 с.

Вождай Анна
студентка II курсу спеціальності «Прикладна психологія»
Київського університету імені Бориса Грінченка
Прилуцька Юлія
студентка II курсу спеціальності «Прикладна психологія»
Київського університету імені Бориса Грінченка

ФЕНОМЕН ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ІМІДЖУ

Історична пам'ять – сукупність донедаєвих, наукових, квазінаукових і ненаукових знань та масових уявлень соціуму про спільне минуле. Ключовою функцією історичної пам'яті є передача досвіду та знань про минуле, як основи самоідентифікації. Без історичної пам'яті неможливе відтворення історії суспільства. Вона є успадкуванням минулого досвіду, що опредметнюється у відповідних культурних формах (традиціях, пам'ятках, мемуарах тощо), а також існує у вигляді історичної свідомості народу. Одним із її виявів є спогади учасників історичних подій, їхні усні перекази, письмові свідчення. Своєрідним арсеналом історичної пам'яті є архіви, музеї, бібліотеки. Пам'ять, свідомість, історія взаємозумовлені і взаємозалежні. За своєю суттю пам'ять емоційна, особистісно забарвлена, здатна до містифікацій, що зумовлює можливість її деформацій (зокрема й цілеспрямованими зусиллями зацікавлених соціальних груп).

У науковому дискурсі широкого вжитку набуло поняття історичної пам'яті, дослідження якого можна віднести до найактуальніших проблем сучасної гуманітаристики. Розуміння важливості стану та перспектив становлення історичної пам'яті для подальшого розвитку держав-націй ще з ХІХ ст. привертало увагу дослідників. У ХХ столітті бере початок теорія історичної пам'яті, засновником якої вважається французький соціолог Моріс Альбвакс. Звернемо увагу, що раніше дослідженням даної проблеми займався його вчитель Анрі Бергсон, який наполягав, що «простір», «час» і «колективна пам'ять» взаємопов'язані. Саме така теза і лягла в основу концепції Альббакса, яку він назвав «соціальними структурами колективної пам'яті»: колективна пам'ять вкорінена у конкретний соціальний досвід, отже, тісно пов'язана з часовими й просторовими уявленнями. Суть гіпотези Альббакса у тому, що історія та історична пам'ять у багатьох відношеннях протилежні: «Історія зазвичай розпочинається в той момент, коли закінчується традиція, коли стихає і розпадається соціальна пам'ять. Доки спогади продовжують існувати, немає необхідності фіксувати їх письмово... Тому необхідність написати історію того чи іншого періоду, суспільства чи навіть людини виникає лише тоді, коли вони відійшли так далеко в минуле, що в нас мало шансів знайти довкола себе багато свідків, які зберігають про них які-небудь спогади». Альбвакс виділяє дві основні риси, котрі відрізняють колективну історичну пам'ять від історії. По-перше, в ній немає чітких поділів (на

періоди чи схеми), що присутні в історичній науці. Пам'ять – безупинний хід думок. Вона зберігається у свідомості лише тієї групи, яка її підтримує. По-друге, якщо історія як наука намагається бути універсальною, і при всіх поділах на національні історії чи історії по періодах, є лише одна історія, то колективної пам'яті одночасно може співіснувати кілька варіантів. Це визначається одночасним існуванням великої кількості груп, а у житті людина пов'язана з багатьма із них.

Інтерес до історичної пам'яті помітно зріс після Другої світової війни. У контексті питання про відповідальність за цю трагічну подію та злочини гітлерівського режиму історична пам'ять розглядалася одним із найвідоміших соціологів XX століття Теодором Адорно – лідером Франкфуртської школи. Під впливом трагедії Голокосту Адорно звернувся до вивчення історичного коріння антисемітизму і розробив теорію, відповідно до якої політична поведінка має детермінуватися соціопсихологічними факторами. В умовах гострих дискусій у ФРН про те, чи можна перекладати відповідальність за діяння фашистської диктатури на німецький народ, Адорно звернувся до концепції історичної пам'яті. Він зазначав, що у спогадах про драматичні події, такі як масові вбивства чи депортації, присутні намагання використовувати пом'якшені вираження, замовчування. «Послаблена пам'ять» чинить супротив прийняттю раціональної аргументації, спрямованої на критику фашистської диктатури. Незважаючи на те, що Адорно наголошує на властивому частині німецького суспільства намаганні до «витіснення» пам'яті про нацизм, він все ж бачив позитивні тенденції, спрямовані не на забуття, а на осмислення і осудження такого минулого, повний розрив з яким можливий тоді, коли будуть подолані причини даних подій.

Ще одна лінія культурно-історичних досліджень, котрі мали безпосередній вплив на вивчення історичної пам'яті, втілена у книзі англійської дослідниці Френсіс Йейтс. Авторка аналізує способи, у які «мнемотехніки» (або ж мистецтво пам'яті) існували та відшліфовувалися в середні віки і за часів Ренесансу. Важливий елемент праці – підкреслення того факту, що пам'ять тісно пов'язана з простором, а також у певному сенсі її перформативність, тобто властивість бути представленою, розіграною у формі дійства чи репрезентованою у вигляді постатей – мнемонічних позначок.

Важливим інтелектуальним фактором, що посилив інтерес до історичної пам'яті, була поява такої течії у філософії як постмодернізм. Зокрема, Мішель Фуко по відношенню до історії застосовував термін «контрпам'ять», аргументуючи це тим, що історики не прагнуть до об'єктивного знання, а обслуговують владу. Важливе інтелектуальне починання у вивченні історичної пам'яті носить історіографічний характер і пов'язане з вивченням ментальності як системи колективних уявлень, що існували в минулому. Такий поворот був здійснений під впливом відомої французької школи Анналів, історики якої, зробивши заяву про

синтетичну історію, вивчення ментальності визначили одним із пріоритетів своїх досліджень.

Справжню хвилю інтересу істориків, культурних антропологів, філософів спровокувала праця Пола Коннертона «Як суспільства пам'ятають», у якій автор аналізує такі поняття як пам'ять, соціальна пам'ять, публічна та колективна пам'ять. Центральною у книзі є концепція «пам'яті-звички», крізь призму якої нам пропонується подивитися, як інтер'єризується пам'ять, стаючи основою соціального-культурного-політичного без свідомого. Ще одним історіографічним джерелом розвитку концепції історичної пам'яті є праці з усної історії, яка з останніх десятиліть ХХ ст. зазнала широкого визнання. Традиційна історична наука віддає безумовну перевагу письмовим джерелам, рівень довіри до усних свідчень у ній є значно нижчим. При цьому, як правило, посиляються на погрішності пам'яті та присутні у ній намагання представити минуле у вигідному для себе світлі.

Таким чином, дослідження історичної пам'яті охоплює великий проміжок часу – від ХІХ століття до сьогодення, однак масштабне систематизоване її вивчення тільки розгортається. Це зумовлено цілим рядом концептуальних, економічних, політичних та інших чинників. Така ситуація спричиняє наявність кризових явищ у самоідентифікації українців, відсутність цілісного образу вітчизняної історії на рівні колективної пам'яті.

Якщо розглядати феномен історичної пам'яті в контексті філософії іміджу, то проаналізувавши деякі з етносів, можна стверджувати, що у їхньому представленні про світ гостро стоїть питання збереження традицій та повернення до минулого. Це минуле може бути різним. В залежності від того, що цінує даний етнос можна припустити, що імідж набуває конструктивних, або деструктивних якостей.

Наприклад, у минулому певний етнос був войовничим, їхньою головною національною ідеєю було збільшення територій будь-якою ціною. Еволюціонувавши, ця ідея перетворилась в певний імідж, який став зумовлювати зовнішню політику певних держав. Проте, з конструктивного боку, такий імідж посприяв уявленню людей про себе як про сильний, впевнений, мужній, незалежний народ.

З іншого боку, у свій час певний етнос довгий час перебував під авторитарним протекторатом іншого етносу, таким чином у представників цього етносу сформувалось представлення про себе, як про слабкий, знедолений, стражденний народ, що немає права голосу і завжди має підкорятися комусь. На фоні цього уявлення імідж вибудовується як деструктивне явище, формуючи в державах феномен пригніченості та залежність від більш сильних, впливових країн.

Крім того, феномен іміджу може слугувати візитною карткою в туристично-привабливих країнах. Наприклад, якщо ви хочете побачити автентичну архітектуру – прямуйте до Англії, де офіційно заборонено змінювати фасад чи інтер'єр старих будинків. Цей консерватизм англійців

постає для багатьох країн певним стереотипом їхньої замкненості, створюючи імідж англійської стриманості та королівської величі.

Якщо взяти східну частину Азії, то відразу згадуються працелюбні японці, що й до нині сповідують ідеї синтоїзму та пам'ятають про велич Японської Імперії, що створює їм імідж відданої, патріотичної нації.

Висновки. Отже, розглядаючи феномен історичної пам'яті в контексті філософії іміджу, можна стверджувати, що минуле диктує умови нашої сучасності. Пам'ятаючи героїчні здобутки свого минулого, імідж нації будується відповідно до цієї пам'яті. А страждаючи від столітніх рабовласницьких дій у нації створюється імідж підкореності та слабкодухості.

Література

1. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. Неприкосновенный запас. 2005. № 2/3 (40/41): 8-27.
2. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007.
3. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. К., 2004. 184 с.
4. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. К., ІПіЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2012. 328 с.
4. http://stud.com.ua/27570/istoriya/istorichna_svidomist_istorichna_pamyat
5. http://pidruchniki.com/76986/kulturologiya/istoriya_pamyati_pamyat_natsiyi_kulturna_pamyat_pamyat_prostir

Горпинич Людмила

студентка II курсу

Навчально-наукового інституту права

Університету державної фіскальної

служби України (м. Ірпінь)

СОЦІАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ ТА КУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Комунікативний процес в інформаційному суспільстві необхідна передумова становлення, розвитку і функціонування всіх соціальних систем, забезпечує зв'язок між людьми та різними спільнотами, налагоджує зв'язок між поколіннями для передачі накопиченого соціального досвіду, організації спільної діяльності, розвитку культури. Соціальні комунікації формують особливий соціокомунікаційний простір для передачі повідомлень в просторі та часі. Вивчення механізмів їх функціонування сьогодні важлива ділянка проведення досліджень [4].

Одним з найважливіших завдань, які постали перед сучасною наукою, є завдання визначення перспективи діалогу різноманітних культур. Проаналізувавши досвід людства протягом минулого і початку нового

століть, з усією переконливістю можна стверджувати, що процес глобалізації не призводить до формування єдиної світової культури. Сучасна культура залишається множиною самобутніх культур, які знаходяться у постійному і безперервному діалозі та взаємодії. При цьому для збереження і передачі набутих знань та вмінь кожна культура у процесі свого безупинного розвитку створює специфічну знакову систему. Тому знаковий текст однієї культури значно відрізняється від знакового тексту іншої. Відтак, дедалі більшого значення набувають здібності і здатність до розуміння іншої культури, адже глобальний діалог обов'язково передбачає культурний плюралізм [2].

Відповідно, про будь-яке явище культури можна говорити лише в контексті відображення та використання живого досвіду історії і його можливостей з погляду перетворення цього досвіду в цінності сучасного життя. Але культура – це не просто висловлення чого-небудь. Інакше вона перетворилася б у виразні засоби, у мову історії. Культура – це сама система перекладу цінностей сьогодення (що вислизують у минуле і майбутнє) в буття людини, у зміст її життєдіяльності. Це спосіб побудови людського життя за рахунок досвіду сотень минулих поколінь, за рахунок реалізованих і – що особливо важливо – нереалізованих можливостей історичної діяльності. Тому культура – процесуальна, вона не зводиться до статичної споруди з ідей і речей, матерії і духу. Переклад досвіду минулого в цінності сьогодення означає в ній, крім всього іншого, і реалізацію нереалізованого, актуалізацію можливого, а у цьому сенсі – продовження історії за виміром свободи і творчості [2].

Культура – це завжди відтворення історичного досвіду в його потенційності, це свобода розвитку людської особистості, її сутнісних сил. Тому культура може бути визначена як творча реалізація значеннєвих потенціалів освоєння світу, досвіду історії і заданих нею можливостей олюднення буття під кутом зору перетворення речей у віщання і вільний розвиток індивідуальності. Вона не зводиться до історичних фактів, тому що враховує можливе, і в цьому плані причетна до вищих рангів реальності. Вона не повторює пройденого, тому що реалізує історичний досвід у формах творчості, що додають зміст індивідуальності [3].

В.А. Ільганаєва пояснює, що визначення соціальної комунікації як феноменологічного ефекту дає можливість розуміти його (ефект) як систему «соціальних комунікацій завдяки об'єднанню великій і багатообразної за змістом комунікаційної діяльності в суспільстві, що породжує її об'єктне підґрунтя» [1]. Соціальну комунікацію Ф.І. Шаркав вважає предметом спеціальної галузі соціології – соціології комунікації. Автор навіть називає таку галузь «соціокомунікація», підкреслюючи її соціологічне коріння [5].

З огляду теорії комунікації, документ як канал передачі інформації, є підсистемою соціальної інформаційної комунікації, що невідривно пов'язаний із повідомленням, яке зафіксоване в ньому. Поняття «документ» – це єдність інформації (повідомлення) та речовинного

(субстанціонального) носія, яка використовується в соціальному комунікаційно-інформаційному процесі як канал передачі інформації. У соціальній комунікації документ використовується як канал передачі інформації, бо може передаватися від людини до людини тільки в знаковій формі і є інформацією тільки в тому випадку, коли має значення, смисл, який може бути розшифрований (декодований) [4].

Отже, в сучасному культурологічному знанні під акультурацій розуміють широкі процеси взаємодії різних культур, в ході яких відбуваються їх зміни, засвоєння ними нових елементів, і в результаті змішування різних культурних дослідів з'являється принципово нове культурне освіту. Акультураційні зміни відбуваються при безпосередній взаємовплив різних соціокультурних систем як мікро-, так і макрорівні, налагодженні між ними контактів, у результаті комунікативного обміну між суб'єктами культури. Причому акультурація – це і сам комунікативний процес, і його результати, тобто ті реальні зміни, які можна спостерігати в різних сферах культури.

Література

1. Ильганаева В. А. Социальные коммуникации (теория, методология, деятельность): словарь-справочник. Харьков: КП «Городская типография», 2009. 298 с.
2. Корнієнко В.В. Гуманітарні комунікативні системи як чинники європейської інтеграції. Україна та Франція: кроскультурний діалог. <http://knmau.com.ua/wp-content/uploads/2016/12/20161227-monohrafiya-korniienko.pdf>
3. Кримський С.Б. Цивілізаційний розвиток людства. Київ: Фенікс, 2007. 316 с.
4. Редчук Р.О. Формування готовності майбутніх фахівців із документознавства до професійної взаємодії у сфері соціальних комунікацій. <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/21376/1/62-599-603.pdf>
5. Шарков Ф.И. Истоки и парадигмы исследований социальной коммуникации. *Социол. исслед.* 2001. № 8: 53.

Горпинич Ольга

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри економіки підприємств та соціальних технологій

Державний університет телекомунікацій, м. Київ

СОЦІОЛОГІЯ DIGITAL ЯК ПОТРЕБА ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕПОХИ

Зростаюча роль цифрових технологій зумовила нову епоху розвитку людської цивілізації – цифрову епоху, яка характеризується розширенням соціальної реальності як за рахунок нових цифрових носіїв, так і за

рахунок появи нового (цифрового) вимірювання. У зв'язку з цим сьогодні все частіше звучить термін «соціологія digital» який позначає зароджується галузь соціологічної науки, полем досліджень якої є соціальні ефекти розвитку інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ), а також соціальних феноменів, що виникають у зв'язку з формуванням цифрового середовища проживання. Поява нової галузі соціологічного знання, соціології digital, обумовлено поширенням нових (цифрових) медіа та повсюдної дигіталізацією, «оцифруванням» накопичених людством знань, переведенням в цифровий формат всієї культурної спадщини нашої цивілізації. Саме ці процеси дозволили констатувати початок цифрової епохи, що датується 2002 роком, коли сукупна ємність цифрових носіїв інформації перевищила той же показник аналогових пристроїв [1].

Символом інформаційної епохи була інформатизація, а символом нової цифрової епохи стала дигіталізація («оцифровка»). Бурхливий розвиток цифрових медіа, які з'явилися технологічною основою нової (цифровий) середовища існування людини, спровокувало необхідність рефлексії щодо «нової соціальної реальності», яка виникла внаслідок розширення соціальної реальності за рахунок додавання до неї «цифрового вимірювання». Це призвело до виникнення поняття «цифрове суспільство», яким стали позначати високотехнологічне суспільство, де інформаційні та комунікаційні цифрові технології використовуються повсюдно: на роботі, вдома, на відпочинку. Таким чином, цифрове суспільство – це етап розвитку інформаційного суспільства, обумовлений превалюванням цифрових технологій. Відповідно, соціологія digital є в даний час природним відгуком на становлення «цифрового суспільства».

Соціологія digital покликана досліджувати закономірності соціального життя сучасної людини, інтегрованого в цифровому просторі, створене на основі нових медіа. експансія нових медіа практично в усі сфери життєдіяльності сучасної людини кардинально змінила звичне сприйняття соціальної реальності, розширивши її в сторону віртуального онлайн-світу [1]. В результаті соціологічні дослідження поступово стали мігрувати з оффлайна в онлайн, а методи соціологічних онлайн-досліджень набувати все більш важливе значення. У зв'язку з цим поряд з адаптацією звичних методів отримання соціологічної інформації (опитування, інтерв'ю, спостереження та ін.) Почалися пошуки можливостей використання цифрового середовища для отримання даних про різноманітні соціальних феномени. Основні напрямки дослідження соціологія digital:

- професійна цифрова практика: використання інструментів цифрових медіа в професійних цілях, а саме для вибудовування мережі контактів, створення електронного профілю, опублікування та поширення інформації про проведені дослідження, а також для інструментування інтерв'юєрів;
- соціологічний аналіз використання цифрових медіа: дослідження впливу способів використання цифрових медіа на ідентичність користувачів і їх соціальні взаємозв'язки;

- аналіз цифрових даних: застосування цифрових даних для проведення соціальних досліджень: кількісних або якісних;
- критична цифрова соціологія: здійснення критичного аналізу цифрових медіа в поєднанні з соціальною та культурною теоріями [2].

Слід зазначити, що «оцифровка» традиційних соціологічних методів є актуальною і ще не до кінця вирішеним завданням. В даний час активно дискутуються проблеми репрезентативності вибірки в інтернет-опитуваннях, особливості проведення онлайн-фокус-груп, специфіка контент-аналізу змісту мережі Інтернет та ін. Однак соціологи не можуть обмежитися цими методами, оскільки цифрове середовище існування людини диктує свої умови, змушує використовувати методи, породжені її специфікою.

Об'єктом досліджень соціології digital є дані, отримані при застосуванні інформаційно-комунікаційних технологій – дані e-mail, соціальних мереж, сервісів блогінга і мікроблогінгу, sms, mms стільникових телефонів, онлайн ігор, сайтів електронної комерції та інших інтернет-сервісів.

В даний час сфера соціології тільки починає брати до уваги широкі горизонти, які категорія «цифрове» пропонує «практиці соціології і соціальних досліджень як таким». Соціологія digital – приходить на зміну створених раніше розділів соціологічних досліджень: «кіберсоціології», «соціології Інтернету», «е-соціології», «соціології онлайн-комунікації», «соціології соціального медіа» і «соціології кіберкультури». Соціологія digital приходить на зміну створених раніше розділів соціологічних досліджень: «кіберсоціології», «соціології Інтернету», «е-соціології», «соціології онлайн-комунікації», «соціології соціального медіа» і «соціології кіберкультури». Соціологія digital – наука, що займається побудовами теорій і концепцій цифрового суспільства, застосуванням цифрових методів до аналізу життя, теоретичним осмисленням впливу «цифрового повороту» на життєустрою соціуму.

Література

1. Кэрриган М. Что такое цифровая социология. <http://webscience.ru/details/chtotakoe-cifrovaya-sociologiya>
2. Lupton D. Digital Sociology: An Introduction. Sydney: University of Sydney, 2012. 17p. <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/8621/2/Digital%20Sociology.pdf>

Гуменюк Марія
студентка IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ДІАЛОГ ТА КОНФЛІКТ ЯК ФОРМА ВЗАЄМОДІЇ СУЧАСНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Актуальність теми полягає в тому, що на даний момент світ перебуває в пошуках пізнавальних засобів для концептуалізації та практичного подолання конфліктних ситуацій в міжнародній сфері. Наразі проводиться велика кількість досліджень, які своєю метою мають розгорнутий погляд на діалог та конфлікт цивілізацій (за С. Гантінгтоном) через призму концепції прав людини (І. Кучурад, І. Янг і ін.), теорію справедливості Дж. Роулза, а також ідеї комунікації і діалогу (Ю. Габермас). Пошук шляхів діалогу в контексті дослідження проблематики конфлікту цивілізацій має виражену науково-теоретичну актуальність, а також соціально-практичну значущість.

Мета дослідження – концептуалізація діалогічності як науково обґрунтовану парадигму для пояснення сучасних соціокультурних протиріч, а саме: конфліктів цивілізацій.

Постановка проблеми «конфлікту цивілізацій» в контексті дослідження спирається на надруковану в журналі «Foreign Affairs» статтю американського політолога С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій». Генеалогію ідей С. Гантінгтона зазвичай пов'язують із роботами А. Тойнбі та Б. Льюїса[1]. Крім творів С. Гантінгтона необхідно виділити ще дві великі роботи, безпосередньо присвячені проблемі конфлікту цивілізацій. Це праця Алі Таріка «Зіткнення цивілізацій»: хрестові походи, джихад і сучасність», а також робота Дж. Сакса «Гідність відмінності. Як уникнути зіткнення цивілізацій», в якій аналізується феномен різноманіття національних, соціальних, віросповідних, культурних та інших людських спільнот і розглядається можливість зниження загрози зіткнення цивілізацій через діалог між ними. А також звернемо свою увагу на Ю. Габермаса – автора комунікативної етики та комунікативної теорії пізнання.

Конфлікт цивілізацій – це мегакультурний аксіологічний конфлікт сучасності, що переносить міжцивілізаційні протистояння в світоглядну, ідейну площину. У даному конфлікті цивілізація виступає як кристалізована культура, як сукупність фундаментальних життєвизначальних ідей, які вже минули історичну селекцію, також принципів і ідеалів, того імперативного ідентифікаційного наративу, з яким співвідносить себе кожен цивілізаційний суб'єкт. Важливо розрізняти конфлікт цивілізацій як ціннісно-світоглядний конфлікт, з одного боку, і маніфестуюче в соціально-політичній практиці міжцивілізаційне протистояння, яке має на сучасному етапі переважно локальні і регіональні

форми, з іншого. Останнє може бути обумовлено як власне конфліктом цивілізацій, тобто несумісністю світоглядних парадигм, а може детермінуватися економічними чи політичними інтересами. У сучасному світі ці детермінанти взаємодоповнюють один одного. А також відбувається поступова «аксіологізація» міжцивілізаційного протиборства, що підвищує роль концепту «конфлікту цивілізацій» як парадигми пояснення глобальних і регіональних протиріч сучасного світу [1].

Передумовою конфлікту цивілізацій в сучасному світі є глобалізація як об'єктивний процес, який знімає бар'єри і перегородки між культурно-цивілізаційними системами і забезпечує різку інтенсифікацію міжцивілізаційних контактів. Однак власне контакти не передбачають конфліктної взаємодії як неминучість. Неминучим конфлікт цивілізацій робить західний глобалізм – ультраліберальна концепція глобалізації, в рамках якої реалізується проект насильницької уніфікації світу, що передбачає універсалізацію західної культурно-цивілізаційної парадигми, об'єднання під керівництвом Заходу незахідних цивілізацій, їх «аксіологічну стерилізацію» і тотальну універсалізацію цінностей західної цивілізації [1]. В цьому сенсі не глобалізація як об'єктивний процес, пов'язаний з формуванням єдиного інформаційного простору і світових економічних інститутів, а глобалізація як керований універсалістський проект західної цивілізації є причиною конфлікту цивілізацій.

Теми діалогу, комунікації, толерантності, мультикультуралізму увійшли в число визнаних засобів пізнання і подолання як пізнавальних, так і реальних протиріч. В даний час поняття «діалог», «комунікація», «толерантність» все більше витісняють такі терміни, як «дискусія», «обговорення», «взаємодія», «взаємовідношення протилежностей», «компроміс», «солідарність», «соціальність». Діалог, комунікація – це, без сумніву, і дискусія, і обговорення, і взаємодія людей і ідей. Діалог – елемент діалектики, яку характеризують єдністю і боротьбою протилежностей. Від діалогу і комунікації очікують компромісу, колективної солідарності і на її основі виникнення соціальності нової якості. Жодна з цих форм діалогу, комунікації, толерантності не може виступати в панацею від усіх бід, хоча іноді їм приписують подібну універсальність. Вони характеризують не стільки зміст, скільки стиль людських взаємин.

За В. Біблером, діалог – прояв діалектики, і як, розвиваючи цю думку, досить точно підкреслив А. Ахієзер, що громадянське суспільство має включати форум (діалог) соціальних сил і між собою, і з владою [2]. Неартикульованість позицій різних соціальних верств, недостатня комунікація з владою робить сьогоденне суспільство, в тому числі і українське, аморфним і далеким від цивільного стану.

Неоднорідність культур обумовлена національними відмінностями, при цьому країни взаємодіють між собою, керуючись різними сценаріями цього масштабного дійства. При такій взаємодії і формується феномен культурного діалогу, культурного співробітництва та культурної

взаєморефлексії. Безумовно, що ситуація культурного діалогу повинна розумітися не тільки в позитивному сенсі: досить часто результатом цього процесу стає зникнення слабшої культури під тиском іншої, яка перевершує за рівнем розвитку.

Біблер і Бахтін вважають, що саме через діалог з іншими культурами створюється приватний і громадський арсенал знань, навичок і умінь розуміння кодів і символів, що відображають історичний сенс кожного явища. Цей сенс, в свою чергу, є основним соціально-естетичним, психологічним і культурним критерієм поведінки.

Культурний діалог, на думку Л.Ю. Конніковой, набуває статусу єдиного органону, в якому відбуваються різнобічні трансформації буттєвого досвіду та історичного осмислення діяльності людини, малої групи, спільноти, цілого світу. Також потрібно розуміти, що поняття культурного діалогу взаємопов'язане з феноменом глобалізації та глокалізації, крос-культурними подіями сучасності і специфікою транскультурних контактів. На цій основі важливо вказати на проблему збереження культурного різноманіття, яка особливо загострюється в період асиміляції, наслідування Заходу або Америки, культурних інтеграцій міжрегіонального масштабу.

Ю. Габермас послідовно проводить в своїх роботах думку про те, що тема діалогу не відповідає дискурсу модерну, побудованому на визнання розуму і спільному прагненні до розумного освоєння дійсності.

Однак необхідно відзначити, що діалог і комунікація неявним чином тлумачаться в нашій літературі як словесно досягнута домовленість, що призводить і до усунення реального конфлікту. Чисто мовна трактування діалогу, що робить його судженням про наміри, створила чимало проголошених згод при реальній непримиренності сторін. Ю. Габермас буквально висміює такий підхід: «подібне культуролістське розуміння немов би має наводити на думку про те, що суверенітет народу повинен переміщатися в площину культурної динаміки авангарду, формує думки. Саме таке припущення має породжувати недовіру до інтелектуалів: вони володіють словом і тягнуть на себе ковдру влади, яку вони ризикують розчинити в словесах». Ще Кант показав, що підписання мирного договору при збереженні передумов війни, робить такий договір безглуздом. Безглузді «діалоги», «комунікації» та «толерантності» наповнили нашу літературу і наше життя.

Насправді ж акт діалогу або комунікації можливий тоді, коли він уже вписаний в існуючий порядок речей і здатний відобразити його при одночасному встановленні міжособистісних відносин і мовного вираження намірів учасників. Ю. Габермас показує, що акт комунікації і взаєморозуміння здійснює координацію дій, формує середовище згоди, коли він заснований на розумінні існуючого порядку речей і адекватно представляє його: «Розум, виражений в комунікативній дії, сприяє взаєморозумінню, але тільки разом із об'єднаними в особливу тотальність традиціями, суспільною практикою і всім комплексом тілесного досвіду».

Так, діалог з терористами можливий, якщо з когнітивної точки зору вдасться досягти неупередженої оцінки причин їх дій і прямо заявити про це. Методологічно важливе твердження Ю. Габермаса полягає в тому, що держава, що поважає міжнародне право та вирішує питання про гуманітарні інтервенції, виходячи тільки з власних уявлень, може помилятися щодо збігу своїх інтересів з загальнолюдськими або з інтересами інших країн. На його думку, це – не питання доброї волі або поганих намірів, але предмет епістемології. Очікування знайти щось, прийнятне для всіх, перевіряється неупередженим розглядом, за правилами якого від всіх залучених сторін так само потрібно брати до уваги перспективи інших учасників. Наприклад, З. Бжезинський так говорить про трагедії 11 вересня 2001 р.: «Не можна піти від історичного факту, що американське втручання на Близькому Сході абсолютно очевидно є причиною, по якій тероризм був спрямований на Америку, – так само, як, наприклад, англійське втручання в Ірландії підготувало напад ІРА на Лондон і навіть королівську сім'ю. Британці визнали цей базисний факт і спробували відреагувати на нього одночасно на військовому і політичному рівнях. Америка за контрастом показує небажання розглядати політичний вимір тероризму і ідентифікацію тероризму з політичним контекстом» [3, с.30]. І отже, тут не може йти мови про діалог і тим більше про умиротворення. Безсумнівно будучи одним із способів соціального конструювання реальності, діалог і комунікація не завжди і не скрізь здатні здійснювати цю функцію так, як ми хотіли б. Вони так само схильні до удачі і невдачі, як і все інше.

Ю. Габермас пише: «Теорія комунікативної дії направляє діалектику знання і незнання в русло вдалих або невдалих спроб взаєморозуміння», а зовсім не в русло гарантованого успіху як в пізнанні, так і в практиці. Щоб говорити про діалог між непорівнянними одиницями, треба уникнути крайнощів толерантності і «гуманітарної інтервенції». Толерантність трактується сьогодні як рятівна терпимість буквально до всього. «Гуманітарна інтервенція» – як зміна людей силою: військовою або політичною, моральною або освітньою. Гранична толерантність може бути проявлена як щодо життя людини (але не щодо будь-якого способу його життя), так і по відношенню до суверенітету держави (але не його здатності використовувати суверенітет на зло іншим). У науковому пізнанні толерантність обмежена спрямованістю на пошук істини, а не на визнання будь-якого висловлювання. «Гуманітарна інтервенція» повинна бути виключена вже через саму двозначність і жахливість словосполучення, яке включає як військовий напад з метою виправлення країн-ізоїв, так і насильницьку рекультивування народів і людей.

Від багатьох вислизає, що, як правило, від діалогу очікують вирішення конфлікту між раціональним і нераціональним партнером або принаймні між носіями різної культури, різної раціональної самосвідомості. Але саме це являє собою найбільшу складність. Найкраще це видно на прикладі взаємовідносин країн. На Всесвітньому

філософському конгресі Ю. Габермас пояснював американську політику в Іраку маргіналізацією ООН, яка виникла через суперечності між Статутом ООН, що допускає в неї будь-які країни – ліберальні, авторитарні, диктаторські, і Декларацією прав людини, по суті, вимагає таких політичних режимів, які б не порушували прав людини. Різноманітні режими, що входять в ООН, не можуть між собою домовитися про прийнятні норми діяльності цієї організації.

Мова про неспівмірність культур – войовничої, але відповідальної американської, і позбавленої сили, розслабленої європейської – ведеться сьогодні і з іншого боку. Автор цієї ідеї Р. Кейган прямо стверджує право США на політику подвійних стандартів через неспівмірність народів. Союз народів, який веде до вічного миру, про який писав Кант, на думку Ю. Габермаса, висловлену на Всесвітньому філософському конгресі, виявився нездійсненним багато в чому тому, що Кант не передбачив труднощі діалогу з іншими людьми, не такими, як європейська людина. Кант не відчув появи нової історичної свідомості і не оцінив культурних відмінностей, зростання значущості неєвропейських, нехристиянських культур, що робить договір з ними проблематичним [6, с.16]. Дійсно, неможливий діалог з терористами, готовими пожертвувати життями, так як на тлі цієї готовності не виникає іншого граничного аргументу. Нemoжливий діалог вченого з чаклунами. Світоглядна суперечка неможлива. Нemoжливий в тому сенсі, що він не здатний привести до згоди, примирити непримиренні інтереси.

Так само існують кордони толерантності при сприйнятті чужого, морально або політично неприйняттого. Думка про те, що ми говоримо з «іншим», і «інший» не обов'язково може бути «другом», накладає суттєві обмеження на діалогічні, комунікативні теорії і на принцип толерантності. І. Левинас, що пройшов жах фашистського концтабору, мав підставу бачити в «іншому» не тільки одного, але і негантропа. Ж.-П. Сартр вважав, що пекло – це Інший. Зрозуміло, формула діалогу і комунікації має свої шанси, і всі вони повинні бути використані. Проте в наявності об'єктивні риси кризи раціональності, які при спробі зберегти її можуть бути позначені як «визнання неможливості і недоцільності вичерпної раціоналізації ставлення людини до світу, установка на діалог з позараціональними формами ментальності і культури».

Структури діалогу, комунікації і толерантності формуються в розвиненому суспільстві, мають інституційне оформлення, а не є феноменами недобудованого суспільства. Тому виникає питання про можливість діалогу і комунікації між носіями різного типу культур і раціональностей. Несумірність політичних сил стала справжньою перешкодою для концепцій діалогу. Ю. Габермас підкреслював в згаданій доповіді на конгресі, що більше не може бути застосована модель нестабільного балансу сил між незалежними колективними акторами, які вільні від деяких нормативних розглядів і переслідують лише власні, ними ж визначені інтереси. Образ міжнародних конфліктів не вміщаються

більше в класичний тип війни між державами. Авансцену займають три нові загрози міжнародному миру: кримінальні держави, неуспішні агресивні держави і міжнародний тероризм. Габермас сприймає нові загрози як наслідок об'єктивних змін, але вони також і результати політики, наслідки та ризики якої не були всебічно обговорені. Дійсно, нові загрози частково виникають через об'єктивні причини: відсутній контроль держави за переміщенням капіталу, зникла його здатність збирати високі податки для подальшого використання їх в соціальній сфері (капітал тікає туди, де вигідно). Разом з тим нові загрози – це і наслідок зусиль людства порвати зі старими. Кримінальні держави – це країни, які не зуміли здійснити успішну модернізацію в постколоніальний і посткомуністичний період. Деякі з них перетворюються на агресорів. Ю. Габермас вважає виникнення категорії країн-ізгоїв відображенням міжнародного визнання того факту, що суверенітет все більше і більше залежить від ступеня відповідності визнаним стандартам безпеки і громадянських прав.

Звернення до концепції справедливості Роулза може сприяти розробці формули міжнародної справедливості – максимізації мінімуму. Але головне значення нового розуміння справедливості – моральне: кожен повинен хоча б подумки розділити долю іншого. У міжнародному плані це обов'язок будь-якої країни щодо іншої. Сьогодні саме ця ідея виступає як категоричний імператив, як моральна основа діалогу і комунікації.

Вищим способом здійснення діалогу між принципово нерівними, культурно і політично, такими, які розрізняються суб'єктами, Янг справедливо вважає дорадчу демократію, яка застосовує діалогічну етику до політичної філософії.

Висновки. Отже, у наш час відбувається поступова «аксіологізація» міжцивілізаційного протистояння, тим самим актуалізує роль концепту «конфлікту цивілізацій» як парадигми пояснення глобальних і регіональних конфліктів у сучасному світі.

Однією з передумов конфлікту цивілізацій в сучасному світі вважають глобалізацію як об'єктивний процес, який усуває границі між культурно-цивілізаційними системами і забезпечує різку інтенсифікацію міжцивілізаційних контактів.

Глобалізація змінює ставлення до суверенітету, заперечуючи домінування, але саме держава – головний комунікатор між глобальним і локальним світами. Звичайно, від усвідомлення філософами того, що домінування і надбагатство на тлі бідності небезпечно для Заходу (загрожує йому тероризмом, соціальними вибухами та ін.), до політичної волі до врегулювання обговорюваних проблем величезна дистанція. Але саме усвідомлення руйнує ставлення до наявного соціального світу як квазіприродної реальності, показує, як він був створений людьми і як може бути ними перетворений.

Концепції діалогу, комунікації, мультикультуралізму увійшли в число визнаних засобів пізнання і подолання як пізнавальних, так і реальних

протиріч. Діалог постає, як прояв діалектики, в якому громадянське суспільство має використовувати діалог соціальних сил і між собою, і з владою, тому що неартикульованість позицій різних соціальних верств, недостатня комунікація з владою робить сьогоденне суспільство, в тому числі і українське, аморфним і далеким від цивілізованого стану.

Неоднорідність культур обумовлена національними відмінностями, тому країни взаємодіють між собою, керуючись різними сценаріями. При такій взаємодії і формується феномен культурного діалогу, культурного співробітництва та культурної взаєморефлексії. Також варто розуміти, що поняття культурного діалогу може мати не тільки позитивний сенс: досить часто результатом цього процесу стає зникнення слабшої культури під тиском іншої, яка перевершує за рівнем розвитку. Тому культурний діалог в позитивному варіанті можливий при виконанні ряду умов: рівності всіх культур, визнання права кожної культури на відмінності від інших, поваги до чужої культури.

Література

1. Аксюмов Б.В. Конфлікт цивілізацій в сучасному світі. К., 2009. 418 с.
2. Ахієзер А. С. Монологізація і діалогізація управління (Досвід російської історії). Суспільні науки і сучасність. 2004.
3. Бжезинський З. Вибір: глобальне панування або глобальне лідерство. Нью-Йорк, 2004.
4. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских вступления в XXI век. М.: Политиздат. 1990. 413 с.
5. Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения). Вопросы философии. 1989. № 6: 31-42.
6. Габермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре. Вестник Российского философского общества. 2003.
7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ. 2003. 603 с.

*Добровольська Валерія
магістрантка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ІДЕЯ РЕКЛАМНОГО ПОВІДОМЛЕННЯ ЯК СПОСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ ЦІЛЬОВОЮ АУДИТОРІЄЮ

Реклама у сучасній Україні стає значущим соціальним фактором, зі здатністю впливати на проблеми соціокультурного мислення чи на вибір. Актуальність даної теми є вагомою, адже реклама в умовах переходу до інформаційного суспільства в Україні відрізняється недостатньою

вивченістю і складністю в теоретичному і практичному відношенні та носить міжгалузевий характер.

Метою дослідження є визначення маніпуляційного впливу рекламних повідомлень в суспільстві.

Сід визнати, що теоретичне розуміння реклами є не до кінця вивченою темою в Україні. У даній сфері досліджень перетинаються інтереси багатьох теоретичних дисциплін, серед яких можна назвати соціальну психологію, соціологію управління, економічну соціологію, теорію управління, соціальну філософію, маркетинг, теорія і практика реклами. Реклама в сучасному суспільстві являє собою інтегральний соціокультурний феномен зі складною функціональною структурою при провідній ролі інформаційно-комунікативної функції. Реклама є інформаційно-комунікативним каналом, що доносить до потенційних споживачів відомості про товари та різноманітності способів задоволення потреб з їх допомогою.

Реклама впливає на формування мотиваційно-поведінкової сфери. Ефективність реклами визначається збігом прийнятих в суспільстві і презентованих рекламою цінностей. Тільки спираючись на реальні цінності і потреби суспільства, вона опредмечує їх, спрямовуючи в бік того товару, який найбільшою мірою задовольняє співвідношенню імідж-якість. Реклама не тільки сприяє стимулюванню потреб, а й вказує на ефективні способи їх задоволення [2].

Слово реклама бере своє походження від французького слова «reclame», чи від латинського «reclamo», що в перекладі значить – вигукую.

Якщо відслідкувати розвиток реклами, як комунікаційного інструменту, то можна простежити таку тенденцію в зміні самого значення:

В словнику Ожегова, слово реклама – це оповіщення різними способами для створення широкої популярності, залучення споживачів, глядачів.

Реклама – стаття в свій захист, в спростування чогось (Тлумачний словник живої великоросійської мови В. Даля).

Реклама – заходи, що мають на меті створити широку популярність будь-чого, залучити споживачів до чого-небудь. *Торгова реклама.* (Тлумачний словник російської мови під ред. Д. Ушакова)

Таким чином можна побачити, що слово реклама, по своїй суті – незмінне. Воно має на меті одну і ту ж ціль – оповіщення з метою залучення своїх споживачів. Тобто, кожна групова аудиторія, яка опиняється в центрі рекламного повідомлення має бути проінформована про товар, захід та інше, та мати на меті бути залученою до рекламованої товару.

Належність реклами до системи комунікацій визначається різними функціями, які виконує реклама. З точки зору комунікації рекламу можна визначити як контрольований вплив, який чиниться певним

рекламодавцем за допомогою засобів масової комунікації. У маркетингу «комунікація» – сукупність сигналів, що виходять від фірм на адресу різних аудиторій (клієнти, постачальники, збутовники і т.д.). Одним з основних елементів комплексу маркетингу є система маркетингових комунікацій [3].

Система маркетингових комунікацій (від англ. communication-зв'язок, спілкування) в загальному вигляді можна визначити як єдиний комплекс, який об'єднує учасників, канали і прийоми комунікацій.

У соціології масова комунікація розуміється як соціально-обумовлене явище, основна функція якого – вплив на аудиторію через зміст інформації, що передається. Масова комунікація як один з видів спілкування є соціально-обумовлене явище через смислову і оцінну інформацію.

Процес комунікації реалізує найбільш загальні завдання, такі наприклад, як інформувати про події та факти суспільного життя, розвивати контакти між людьми, керувати процесом спілкування. Взаємодія суспільства і реклами виявляється двоєдиним процесом: суспільство розвиває і інтенсифікує рекламну діяльність, а рекламні технології, в свою чергу, дають відповідний стимул соціально-економічному розвитку суспільства.

Реклама виникла разом з культурою або, принаймні, з тих пір, як люди почали обмінюватися виробленими продуктами. Однак тепер, в постіндустріальному інформаційному суспільстві з його засобами масової комунікації, вона набула характеру самостійної соціальної сили. Реклама включає в поле свого впливу економіку і політику, мистецтво і освіту, здоров'я, спорт, управління, науку і т.д. Вона своєрідно інтегрує системою людської життєдіяльності. В кінці XX століття в країнах з розвиненою економікою реклама перетворилася в універсальне явище культури.

Реклама, як говорилося вище, це інструмент для маніпуляції цільовою аудиторією глядачів. Реклама – це необхідна частина життя будь-якої групи населення. Реклама – явище багатопланове. Крім економічної ролі, спрямованої, в основному, на формування попиту і стимулювання збуту, реклама відіграє і ряд інших суспільно значущих ролей. Освітня роль реклами полягає в освідженні покупців про сучасні досягнення науки і техніки та їх застосуванні в реальному житті. Розповідаючи про способи застосування товару, пояснюючи принцип його функціонування, тим самим, виступає як реальний засіб навчання. За допомогою різних прийомів впливу реклами на людину зароджується можливість правильно продати чи пропіарити товар. Щоденний вплив реклами на свідомість людей, сприяє формуванню споживчих переваг, бере участь у формуванні певних типів мислення, стереотипів поведінки виконуючи, тим самим соціальну роль.

Реклама має чималу кількість прийомів. Вони необхідні їй для того, щоб зацікавити споживача, вплинути на нього, і викликати бажання придбати той чи інший продукт [4].

Перший спосіб – це навіювання установок за допомогою психологічного тиску. Реклама добре впливає на вибір людини, вона здатна маніпулювати. Наприклад, в суспільстві існує думка, що товари, що знаходяться в нестачі, беззастережно є якісними. А багатьом подібна річ тут же стає необхідна.

Другий спосіб – просування товарів нібито з десятилітньою історією виробництва. Такий прийом, так само як і минулий, передбачає розвіяти сумніви покупця в якості продукту. Реклама підносить його, запевняючи людину, наприклад, в тому, що його виробляють з 1825 року. З таким прийомом мимоволі виникають думки про високу репутацію товару, відповідно, причин купити його стає вже на одну більше.

Третій спосіб – знамениті бренди. Людина завжди вважатиме за краще вибрати щось вже відоме йому, ніж те, що вперше бачить. І не важливо наскільки ці товари відповідають якості. Брендіву річ, що рекламується, люди виберуть з більшою ймовірністю, навіть якщо вона буде набагато дорожче.

Реклама, свого роду, носить ілюзійний характер, якому притаманна прихована маніпуляція людськими почуттями. В рекламній сфері це називають – інсайт. Інсайти допомагають відшукувати характерні ознаки, які притаманні певній цільовій аудиторії та здатні керувати емоційним станом на таргетовану людину.

Проте, лояльність реклами заключається в тому, що різні її види несуть за собою різну функцію. Наприклад, соціальна реклама створена для того, щоб наявну суспільну проблему показати аудиторії, таким чином спровокувати чи застережити до певних дій. Цей етап осмислення самої ідеї соціальної реклами викликає у людини образ моральних цінностей, виникає відчуття гуманізму та чесності. В соціальній рекламі закладений великий філософський сенс, який допомагає людині усвідомлювати проблему та бачити шляхи до її вирішення.

Отже, при розгляді даної теми, питання все ще залишається відкритим для дослідження, адже рекламна сфера – це один із результатів комунікаційної взаємодії більше двох сторін. Рекламне повідомлення може мати на меті як провокаційний, так і заохочуючий характер, але при цьому кінцевий результат реклами – це виконана дія по відношенню до рекламованого товару чи ідеї.

Висновки. Реклама – процес соціальної комунікації, який не тільки забезпечує збут продукції і впливає на мотиваційно-поведінкову сферу споживачів, але і формує зв'язки з громадськістю та просуванню соціально значущих ідеалів. Реклама як вид діяльності входить в сферу суспільних зв'язків і відносин, але завдяки своїй специфіці зазвичай виділяється як самостійний предмет вивчення, в якому прикладний аспект займає значне місце і має свій вияв у соціальному просторі України.

Література

1. Про рекламу: Закон України: офіс. текст: від 03 липня 1996 року № 270/96-ВР. К.: Відомості Верховної Ради України, 2013. 29 с.
2. Бебик В.М. Інформаційно-комунікаційний менеджмент у глобальному суспільстві: психологія, технології, техніка паблік рилейшнз: Моногр. К., 2005. 440 с.
3. Павленко А.Ф. Маркетингові комунікації: сучасна теорія і практика: монографія. К.: КНЕУ, 2005. 408с.
4. Рюмшина Л.И. Манипулятивные приемы в рекламе. М., 2004: 63.

Додонова Віра

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

*Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ІСТОРИЧНА ТРАВМА В ФОКУСІ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Ми живемо в світі, який пережив дві світові війни і десятки локальних конфліктів – громадянські війни, депортації, етнічні «чистки»; в світі, серце якого поранено багатьма шрамами історичних травм. Пам'ять про травму, що пережита народом, подібна пам'яті про індивідуальну травму. Достатньо згадати, що у ХХ столітті українці зазнали масові втрати населення під час війн, Голодомору, Великого терору – понад 21 млн 400 тис.

Кожна з цих подій травмує соціальну психіку нації, залишаючи «рубець» на її історичній пам'яті. На думку відомої німецької філософеси Аляйди Ассман, «суспільство переживає нині «посттравматичну епоху», в якій меморіальні практики тісно переплетені з меморіальними теоріями. Індивідуальні й колективні спогади стають все менш спонтанним, природним або сакральним актом, вони у все більшій мірі реалізуються як соціальні та культурні конструкти, що змінюються в часі і набувають власної історії» [1, с.4].

Водночас, було б помилковим вважати, що наше актуальне сьогодення позбавлено травмуючого ефекту. Станом на серпень 2017 року, за даними ООН, з початку конфлікту на Донбасі зафіксовано 10 225 вбитих і 24 541 поранених осіб в результаті бойових дій. Тому проблема історичної травми носить болючий характер не тільки для старшого покоління, а й для нас самих, адже вкотре нам завдають нової травми. І це не застарілі переживання, послаблені десятиріччями, що минули, а безпосередній акт нанесення історичної травми. Адже війна і загибель близьких завжди супроводжується травмуючим ефектом, який довго і важко переживається як окремою людиною, так і суспільством в цілому.

Концепт травми набув надзвичайно широкого вживання та вказує на зацікавленість темою насилля в аспекті страждань, що цим насиллям обумовлені. Масштаби історичних трагедій ХХ ст. не можна «подолати» за допомогою традиційних психотерапевтичних, політичних і культурних стратегій «опрацювання минулого». Зокрема, досвід Голодомору, Великого Терору, Голокосту тощо змінив сучасний світ, і осмислення цього досвіду призвело до формування цілого арсеналу понять і норм, дії яких розповсюджується і на побутове насилля, скажімо, на акти сексуальної наруги над дітьми, і на історичні форми насилля типу рабства, геноциду по відношенню до корінних народів, колоніального тиску або подій Першої світової війни [1, с.9].

Сьогодні дається взнаки радикальний моральний і когнітивний «поворот», який в світлі подій в Україні примушує нас переосмислити історичні ексцеси насилля, а головне, дозволяє описати й оцінити такі явища, для яких раніше не було адекватної мови, і які не викликали такої зацікавленості суспільства.

Серед суспільствознавців існує думка про те, що проблема історичної травми є виключно проблематикою історичної науки. Однак, подібні твердження не зовсім відповідають теоретичній ситуації в гуманітарному знанні. Усвідомлення «історичної травми» виникло не в історичній науці, а в мультикультурній «політиці визнання». Слід зазначити, що наукові дослідження підпорядковуються власним закономірностям, а тому уникають будь-якої пристрасності й втручання ззовні; політика ж визнання, навпаки, базується на обґрунтуванні та утвердженні ідентичності. Визнання історичних травм є своєрідною історичною новацією, бо їй передують багатовікова політично вмотивована дискримінація, яка здається абсолютно природною і позбавляє рівноправності чужорідну соціальну групу.

Перший крок політики визнання має бути спрямований на переосмислення ситуації, на цьому тлі й актуалізується феномен історичної травми. Історична травма була у корінних народів, які зазнавали притиску з боку колонізаторів, а також у жертв работоргівлі та примусової праці у сталінських та гітлерівських таборах, в суспільствах, де існувала расова сегрегація, апартеїд та строгий поділ на касты [1, с.9].

Індійський філософ Діпеш Чакрабарті пропонує розрізняти поняття «історична травма» та «історичний факт». Це відображає конфлікт двох зацікавлених сторін – касты професійних істориків, і груп, що орієнтовані на нову політику ідентичності. На думку Чакрабарті, історичні травми – це взаємодія історії та пам'яті, але істориків дратує це поєднання, оскільки вони вважають необхідним розвести ці два компонента заради історичної справедливості, правди. Історики дуже часто не можуть довести факт історичної травми, бо спираються в своїх дослідженнях на архіви своїх країн, де документи про дискримінацію не збиралися і не зберігалися.

Але історичні травми мають іншу природу, ніж емпірично верифіковані факти, оскільки відрізняються наявністю узагальнень й

емоційним зв'язком з ідентичністю, вони є часткою історичного наратива і потребують соціального визнання. Склад досить різних компонентів і пояснює формулу «взаємодія історії і пам'яті». Історичні травми, що обумовлені позбавленням людей людських прав, потребують не тільки історичних досліджень, але й політичного і соціального визнання. Тому історичній травмі притаманний діалогічний елемент, заснований на договірних началах. Діалог, який веде до визнання скоєння несправедливості, має бути ініційований винуватцями історичної травми, вони повинні в межах політики покаяння визнати свою провину.

Таким чином, найголовнішим аспектом в розумінні історичної травми є те, що історична травма потребує такої діалогічної домовленості між злочинцями і жертвами, в якій обидві сторони визнають як історичну травму, так і травматичне минуле цієї історії. Цей момент є і засобом подолання історичної травми. Якщо історичні образи в суспільстві віддаються на паталу історії, їх не аналізують, то є шанс витіснення їх у колективне несвідоме. За таких умов травма «тягнеться» за нацією впродовж існування, формуючи комплекс неповноцінності її громадян.

Література

1. Ассман А. *Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика*. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.

Ковальський Григорій
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

КОНЦЕПЦІЯ МИРУ В СВІТЛІ ВІЙНИ НА СХОДІ УКРАЇНИ

Воєнні події в Україні останніх років поставили гостре питання напрацювання методології встановлення миру та знаходження відповідного інструментарію. Концепція миру має складну структуру у вигляді діалектичної єдності та протиріччя двох понять «війна» та «мир». Гібридні форми запровадження воєнної нестабільності з подальшим переростанням у гарячі форми війни характеризуються різним співвідношенням відповідного інформаційного і збройного інструментарію. Всебічне поширення інформаційних технологій в умовах «інформаційного суспільства» зумовлює використання цих технологій в усіх сферах життя, зокрема й у військовій. Дж. Арквілла підкреслював, що в нових умовах функціонування мережевих складових підкорити будь-яке суспільство стає можливим у разі контролю наративу характерному цьому середовищу. Наратив формує складові елементи, структуру і світоглядну модель світу, тому в процесі формування ціннісних орієнтирів суспільства

особливого значення набуває концепція «миру». Тому розуміти інформаційний інструментарій необхідно не тільки як трансляцію, але й як організуючу складову системи.

Метою даної наукової розвідки є спроба окреслити межі поняття «мир» з точки зору наукової методологічної парадигми та напрацювати можливі варіанти встановлення миру в війні на Сході України.

Дослідження теорії миру переважно відбувалися в межах конфліктології, теорії (не)наси́льства, теорія війни тощо. Враховуючи міждисциплінарність, аксіологічні та соціальні аспекти теорії, методологічною особливістю поняття «мир» виступає дослідження самого конфлікту де мир є лише методом уникнення війни, встановлення умов суспільного блага, запровадження соціальної справедливості. Для дослідження соціальних аспектів феномену «мир» у 1958 р. Й. Гальтунг утворив Інститут дослідження миру в Осло, який був одним з перших сучасних центрів вивчення даної проблематики. Головним інструментом досягнення миру європейські науковці визначили недопущення війни. Дослідження поняття «мир» з наступним формулюванням відповідної концепції вчені спрямовують на ментальні зрушення розуміння цих процесів, переходу до позитивного бачення досягнення миру, творення з ворога друга, або досягнення нейтрального ставлення до себе [6].

Моральні аспекти війни та миру піднімає філософ І. Кант. Він наголошував, що існування сильної армії однієї держави неодмінно викличе бажання інших держав мати більш сильну армію. Будь-яке військо завжди становить загрозу іншим, тому постійні армії мають зникнути. У праці «До вічного миру» І. Кант пропонує встановлення дня прощення за гріхи заподіяні війною [4]. Виходячи з наведеного філософ наголошує на моралі, як принциповій складовій процесу досягнення миру.

Розгляд понять «війни» та «миру» через призму природних якостей людини, його психіки та утвореною нею пси простору, є сучасним напрямом теорії миру. Так, проф. О. Базалук ставить в основу методологічного базису теорії війни та миру методологію геофілософії, включно з методами політичної філософії, культурології, етнології, економіки, географії, нейрофізіології, психології та соціальної філософії [1]. Як закономірні прояви ускладнення структури та функцій нейронних ансамблів підсвідомого і свідомості, війна та мир є способами досягнення регуляторного компромісу між проявами активного начала, яке закладено в основу психіки людини та впливами зовнішньої простору, природнім відбором, між ускладненими потребами психпростору (сукупність психік в межах Землі) та можливостями їх задоволеннями, між проголошенням ідеї, яка об'єднує психпростір та можливістю її реалізації.

Методологічний плюралізм у дослідженні поняття «мир» дає можливість всебічного вивчення проблеми з наукової точки зору, опрацювати прикладі аспекти, виробити практичні рекомендації запобігання воєнних конфліктів та припинення вже розпочатих воєн. Методики попередження конфліктів в Україні будуть актуальними і в

майбутньому, оскільки вплив зовнішніх факторів прогнозується експертами на довгий період. Нині актуальною для Сходу України є методологія припинення вже існуючих воєн. Зокрема питання моральності війни та психпростору українського суспільства. Ментальний та освітній рівні проблеми встановлення миру набувають ваги з огляду на гібридні інформаційно-сміслові впливи на суспільство, відбувається перехід від поняття інформаційна війна до понять війна знань, війна смислів [5]. Війна на Сході України пройшла декілька стадій: політичне протистояння в Києві, викликане порушенням прав громадян; громадянське протистояння, що підігрівалося зовнішніми силами та спричинило проведення антитерористичної операції; бойові дії. Повернення конфлікту в громадянську, а краще політичну стадію відверне остаточні процеси схізмогенезу українського соціуму та дасть можливість встановлення стійкого миру.

Використанні агресором інформаційно-психологічні технології інформаційної війни мають екзогенний вплив на психіку і свідомість людей в тимчасово окупованих районах держави, з метою впровадження і вкорінення у пам'яті необхідних ідеологем, міфів і установок, формування стереотипів поведінки та прийняття рішень, каналізації настроїв, почуттів, волі. У популяризуванні миру українській державі необхідно виходити з позитивного підходу до осмислення подій війни. Симетричне використання російських технологій маніпулювання масовою свідомістю заснованих на негативній смисловій і тематичній конотації подій матиме негативний результат. «Soft power» у вигляді забезпечення блокованих окупантом технічних можливостей передачі інформації в сукупності просуванням ідеї миру дадуть позитивний результат українському суспільству для встановлення миру.

У розумінні Дж. Ная «soft power» є політикою досягнення переваг з використанням інформаційно-психологічних впливів і технологій політично-пропагандистського та суспільно-культурного характеру. З іншого боку, цей вид сили має культивувати почуття симпатії, привабливість ідеалів та позитивного прикладу, що дає можливість досягати бажаного результату шляхом формування в об'єкта впливу необхідних бажань, очікувань та преференцій. На думку Л. Роланда і Т. Вейна, «soft power» має бути спрямована не на зміну сприйняття, а на зміну поведінки. Китайський принцип гармонії, «мудрої сили» є прикладом створення системи стрижневих соціальних, культурних та національних цінностей [2].

Для встановлення миру в Україні потрібна не реактивна, а проактивна інформаційна позиція, оскільки значна частина українського суспільства не сприймає пропагандистської діяльності влади. Дієвою відповіддю на російську пропаганду вже стала організація стратегічної комунікації, яка принципово відрізняється від методів інформаційного впливу агресора. Стратегічна комунікація є інтеграцією досліджень сприйняття аудиторії та зацікавлених сторін з врахуванням отриманих результатів під час

реалізації політики, планування та операцій на кожному рівні. Вони спрямовані на підрив і делегітимацію противника у спосіб набуття підтримки й визнання з боку місцевого населення, електорату своєї країни, міжнародної громадськості та інших цільових груп.

Сутність стратегічних комунікацій полягає у формулюванні для різних цільових аудиторій меседжів, які не конфліктують між собою та беруть до уваги ймовірні наслідки сприйняття конкретного меседжу іншими цільовими групами. Змістовим ядром стратегічних комунікацій є формування наративу мирної соціальної тематики, що включає в себе переконливу сюжетну лінію, яка може пояснити події аргументовано, з якої можна дійти висновків щодо причин знаходження держави в конфлікті, значення цього становища та перспективи виходу з нього [3, с. 79].

Таким чином, інформаційне просування концепції «мир» є важливим не тільки з точки зору встановлення миру, але й відповідної асиметричної відповіді на російську агресію проти України. Нині основним завданням української держави є визначення основних вимог встановлення і подальше збереження миру, знайти підґрунтя для вирішення конфліктних ситуацій в українському суспільстві, розробити форми раннього попередження щодо небезпечних форм конфліктів, зокрема такої форми як війна, а також віднайти ненасильницькі засоби залагодження збройного конфлікту, який уже розпочався.

Література

1. Базалук О. А. Теория войны и мира, Геофилософия Европы: Монография. К.: МФКО: 2016. 246 с.
2. Гібридна війна: in verbo et in praxi: монографія / Донецький національний університет імені Василя Стуса. Вінниця : 2017. 412 с.
3. Інформаційні виклики гібридної війни: контент, канали, механізми протидії: аналітична доповідь. / За заг. ред. А. Баровської. К.: НІСД, 2016. – 109 с.
4. Кант И. К вечному миру. философский проект. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7.
5. Ковальський Г. Є. Аксіологічна площина зовнішніх чинників інформаційного протистояння в Україні. *Intercultural Communication*. № 1. 2017. С. 5-14.
6. Федина С. Р. Теорія миру в системі наукових досліджень міжнародних відносин. / Вісник КНУ ім. Т. Шевченко. Режим доступу: http://papers.univ.-kiev.ua/1/filosofija_politologija/articles/fedyna-s-r-theories-of-peace-in-the-system-of-scientific-research-of-internatio_17205.pdf

Колінько Марина
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

Культурне переосмислення широкого спектру історичних концептів і символів української історії – процес болісний і суперечливий. Успішність цього процесу залежить від того, наскільки ми здатні відсторонитися від емоційного навантаження суджень, включати наш повсякденний досвід в репертуар теоретичної рефлексії. **Метою** мого виступу є доведення актуальності і доречності використання феноменологічних розвідок у дослідженні історичної пам'яті.

Французький філософ Мішель де Серто описував практики культурного освоєння простору у праці «The Practice of Everyday Life» («Винахід повсякденності» у перекладі з аутентичної французької). Раніше ця проблематика випадала із зони філософської рефлексії. Це особливий досвід дослідження і виробництва культурного тексту. Так стає можливим дослідження культури, коли «звичайна людина стає оповідачем, коли вона визначає (загальне) місце дискурсу і (анонімний) простір його розгортання» [3, с.102].

Де Серто в розділі «По місту пішки» поетично сказав: «Потрібен цілий ряд метафор, щоб описати магічну силу власних назв – мандрівник несе їх, немов чарівну прикрасу з казок, що вказує йому шлях» [3, с.104]. Завжди, а особливо сьогодні діє конструювання географії та виправлення історії за допомогою зміни значення місць. В історично функціональному порядку пересування топоніми намічають нові подорожі у вітчизняному сьогодні. Так, останнім часом Михайлівська площа включена в усі екскурсійні маршрути. Численні арт-об'єкти: мурали, скульптури, фонтани-атракціони свідчать не тільки про розвиток сучасної урбаністики, а мають історико-культурний сенс. Топоніми зі своїм порядком і ієрархією значень покликані допомогти орієнтуватися в хронології, стверджувати легітимність тих чи інших історичних діячів або явищ. Сприйняття топонімів багато в чому міфологічно: вони працюють і як ім'я-символ конкретного міста, і як засіб його перетворення (що виражається, наприклад, в акті перейменувань вулиць міста, знесення пам'ятників як способі зміни якості перейменованого простору, створення паралельних просторів через неофіційні назви і т.п.). Через перейменування міст та вулиць, встановлення меморіальних дошок і арт-об'єктів відбувається об'єктивація соціальних відносин. Функції відносин між просторовими і семантичними практиками, які санкціонують привласнення місця, мають свої історико-культурні підстави. М. де Серто вважає функціональними

топосами: *достовірність* (відносини заслуговують на довіру); *достопам'ятність* (назви повторюються і воскрешаються в пам'яті перехожих); *первинність* (вони пов'язані з споконвічними структурами сприйняття людського досвіду). Три цих символічних механізму організовують топологію міського дискурсу. Вони розпізнаються у власних іменах місць, завдяки їм міська територія стає знайомою, обжитою, набуває рис домашнього простору. Зміна назв, тобто позбавлення вулиць і площ їх локальної авторитетності перетворює місто в мережу символів, відкладених «до запитання». Перейменування дарує місцю нову історію, а з нею і нову авторитетність. Звичайно, перейменування обов'язкових в кожному місті центральних вулиць Леніна – це необхідний культурний жест, що позначає протест проти тоталітарної уніфікації. Але повернення історії не відбудеться, якщо всіх їх буде названо вулицями Соборності, без урахування їх власної історії, без урахування топосу первинності. Д. Горін, використовуючи контексти казки про Буратіно, застерігає від спокуси Золотого ключика, «який чудесним чином виявляється в руках головного героя, стає своєрідним перемикачем модальності історії: актуальна дійсність переміщається в неактуальний простір, а утопія втілюється в реальності» [1, с.108]. Деякі політики і чиновники, здається, покладають надії на прихід щасливого майбутнього завдяки «золотому ключику» топоніміки. Цей важливий символічний ресурс, що спонукає до осмислення свого буття і історії, працює у комплексі соціально-економічних перетворень. Легенди конструюються, як це відбувається з багатьма місцями, особливо затребуваними туристами. Але отримують відгук лише тоді, коли вписуються в реальний хронотоп даного суспільства, відкривають присутність того, що повинно або може бути прочитано, робить простір відкритим і живим, таким, що відгукується на запитання. Нові легенди не дають вкоріненості тому, хто подорожує, а дозволяють ковзати по міській поверхні, схоплюючи швидкоплинні образи, чому подорож М. де Серто називає в деякому сенсі вигнанням. «Вона творить корпус нових легенд, замість колишнього, втрата якого так відчувається в наших кварталах; це вторинна реальність, що створюється, подібно снам і пішохідно-мовному акту» [3, с.106]. Так він прирівнює практики означування (розповідання легенд) до практик, що створюють простір.

Місце з історією – це як би присутність відсутності. Те, що виявляє себе, вказує на відсутнє, на те, чого вже немає: «тут був двір князя Святослава» або «у моєму дитинстві на цьому кутку була чудова кондитерська». Вказівні займенники розповідають про невидимі ідентичності видимого. Ми говоримо: «З цим місцем пов'язано стільки спогадів», «мені тут добре». Це особисте, це більше нікому не цікаво, і все ж, в кінці-кінців, саме ця історія повсякденності одухотворяє міський простір.

Французький історик П'єр Нора допоміг створити нову історіографічну інтерпретуючу категорію «*Les lieux de mémoire*» – *місця*

пам'яті, яка сьогодні набула популярності. У передмові до англійського видання П. Нора визначає *lieu de memoire* як «будь-яке значуще явище, уречевлене чи нематеріальне за своєю природою, яке за людською волею чи під впливом часу набуло значення символу у меморіальній спадщині того чи іншого співтовариства» [Цит. за: 2]. Його концепція бере за основу дискурс про складні зв'язки і опозиції між історією, її інтерпретаціями і використанням минулого в соціокультурних і політичних практиках. У топографічному і метафоричному сенсі він розглядає історичну пам'ять місць, наповнену подіями, індивідуальними і колективними акторами, на прикладі колективної пам'яті Франції. Спочатку обмежене контекстом французької історії, поле інтерпретацій, відкрите П. Нора, широко застосовується і може успішно поширюватися на інший національний досвід.

Політична історія створює історичні міфи, в яких колективна пам'ять не завжди знаходить себе, вважав П. Нора. І тоді вона починає жити своїм власним життям. Нора намагався повернути їй зв'язок зі своїм суспільством, з його інституціями. Руйнування канону і множинність інтерпретацій є характерними рисами концепції місць пам'яті. Їх подання як чистих знаків (власних референтів) звертає увагу на те, що вони містять складні, неоднозначні, пластичні повідомлення, які відповідають безлічі значень. Це вимагає роботи з їх декодування, що є завданням істориків, філософів і культурологів. Французький інтелектуал розсунув межі трактування місць пам'яті історичною наукою і розширив репертуар доказів культурологічними положеннями і феноменологічними розвідками. Назви вулиць, свята, фрази з історичними алюзіями розглядаються з тією ж увагою і гідні такого ж значення, як історичні постаті (такі як Жанна д'Арк) або місця паломництва (такі як Верден). Історія французької культури є для нього приводом для роздумів про сучасні тривоги і виклики.

Аналіз слабких положень теорії П. Нора теж буде дуже корисним у дослідженні обговорюваних проблем. До них слід віднести надмірно емоційну риторику з приводу зникнення «живої пам'яті», завзяте утримування деяких символів, які швидкоплинний час позбавляє актуалізації, а також твердження про «вигнання суспільством ритуалів», не уточнюючи контекстів (французьке суспільство чи суспільство взагалі). Коли він заявляє, що більше немає нічого сакрального, нарис Ж. Нойрієля в першому томі проекту спростовує його. Він говорить про зростання фундаменталізму серед мусульман Франції останніх десятиліть. Священне не зникло, хоча мало хто шукав би його перш за все в інституціоналізованої релігії. Деякі західні критики [4] навіть відзначають особливий колорит французького песимізму в цьому проекті, коли йдеться про узагальнені судження в одному з мемуарів про занепад західної культури на основі аргументів падіння народжуваності у Франції або скорочення числа людей, що говорять французькою. Дж. Вінтер називає ці контексти тривоги «невисловленими припущеннями про світ французьких

інтелектуалів, які сприймають себе занадто серйозно» [4]. Англійський критик знаходить елемент комерціалізації в тому, що французька влада приділяє велику увагу культурним заходам і музеям, що зміцнюють історичну пам'ять. Це відбувається не «тому, що священне мертво, і нам потрібен набір символічних заміників» [4]. Історія використовується сферою послуг, бо є затребуваними мікропроекти і сімейні історії, в яких відбивається універсальний наратив. Сам П. Нора не дуже торкався проблеми бізнесу пам'яті, але, на нашу думку, вона стає дуже актуальною сьогодні.

Висновки. Феноменологічний підхід до проблеми історичної пам'яті допомагає подолати упередження до аргументів повсякденності і стирає жорсткі рамки розмежування історії «високої» і «масової» культури. Головний урок, що його ми повинні винести з творчості П. Нора – необхідність прив'язаності до культурного та історичного ґрунту. Постмодерністські проекти М. де Серто і П. Нора з конструювання місць пам'яті в рамках певного історичного і просторового фрагменту відображають важливу та актуальну ідею про те, що ми повинні усвідомлювати, приймати, але не консервувати межі нашого власного буттєвого простору, вивчаючи різні фрагменти підірваного культурного життя, втрату і повернення колективної пам'яті. Не підтримуючи політику культурного відчаю П'єра Нора, хотілося б підкреслити впливовість і затребуваність його ідей у вирішенні реальних і невідкладних завдань нашого нестійкого, складного культурного простору. *Прискорення історії*, зазначене П. Нора, ускладнює не тільки наші уявлення про майбутнє, але і відрізає від минулого. Топоніміка є тим дієвим механізмом, який пов'язує покоління, береже культурну матрицю суспільства.

Література

1. Горин Д. Чувство истории в культуре «другой модерности» или Буратино как зеркало русской эволюции. *Неприкосновенный запас*. 2013. № 89(3): 107-117.
2. Поняття «місце пам'яті» в системі Memory Студис. Регіональна історія України. Збірник наук. статей. <https://history.vn.ua/book/regionalna/1.html>.
3. Certeau M. de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984. 229 p.
4. Winter J. Review of Nora, Pierre. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=1354>.

Король Марина
студентка IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ТА МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДИСКУРСУ

Сучасні комунікаційні процеси в суспільстві відбуваються надзвичайно стрімко, багато в чому вони є результатом інформаційної взаємодії. Сьогодні людина має доступ до необмеженої кількості інформації, що дозволяє їй «бути в курсі», актуалізувати себе і зробити власний вибір, а володіння інформацією дозволяє їй вибудовувати власну комунікативну поведінку з навколишнім світом в проектно-конструктивній якості. В інформаційному суспільстві раціональний консенсус виробляється шляхом дискурсу обговорення, в якому учасники долають свої власні погляди на користь раціонально мотивованої згоди.

Одним з найбільш ефективних інструментів в сфері соціальних практик є дискурс. На сучасному етапі розвитку лінгвістики існує велика кількість підходів як до аналізу дискурсу, так і до виділення різних його типів. Дослідники виділяють такі підходи: історичний, філософський, логічний, психологічний, соціологічний, когнітивний, семіотичний, культурологічний, лінгвістичний, іноді поєднуючи деякі з них. Це дає підстави говорити про виникнення самосійного напрямку досліджень – теорії дискурсу, який є комплексною, гетерогенною дисципліною, що склалася на перетині лінгвістики, соціології знання, когнітивної антропології та сучасних критичних досліджень культури [1, с.11].

Дискурс – зв'язний текст в його сукупності з екстралінгвістичними, прагматичними, соціокультурними, психолінгвістичними та іншими факторами; текст в аспекті подій; мова, котра розглядається як цілеспрямована соціальна дія, як компонент, що бере участь у взаємовідносинах між людьми і механізмах їх свідомості (когнітивних процесах).

Дискурс називають «зануреним в життя» текстом, що вивчається разом з тими «формами життя», які формують його. Таким чином, дискурс слід розглядати в прагматично-ситуативному, в ментальному та інших контекстах. Прагматично-ситуативний аспект, в якому досліджується значення зв'язності дискурсу, його комунікативна адекватність. Ментальний аспект торкається етнографічних, психологічних, соціокультурних правил мовлення в конкретних умовах, враховуючи контексти і метатексти [8, с.87]. Тобто це не просто мовленнєве формоутворення, яке складніше за окреме речення, а тотальне культурне явище: результат і чинник комунікації, переплетіння мовних взаємодій агентів комунікації, живе середовище спілкування, яке, як відомо, створює нові фізичні дії, ментальні й психічні продукти.

На сучасному етапі розвитку лінгвістики між дослідниками немає спільної думки, що повинно вважатися дискурсом. Так, Б. Палек відзначає, що дискурс – це «одиниця більш високого рівня, ніж речення... твір мовлення» [1, с.244]. Якщо О. Мороховський визначає дискурс як «послідовність взаємопов'язаних висловлювань» [6, с.5], то В. Звегінцев розуміє дискурс як «два або декілька речень, які знаходяться одне з одним у змістовому зв'язку» [3, с.170]. Заслуговує на увагу також і визначення, яке дає В. Кох. На його думку, дискурс – це «будь-який текст (або частина тексту), в якому є ознаки одного й того ж конкретного мотиву» [5, с.163]. Існують й інші визначення дискурсу. Дискурс, за В. Борботько, – це текст, але такий, який складається з комунікативних одиниць мови – речень та їх об'єднань у більші єдності, які перебувають у безперервному смисловому зв'язку, що дозволяє сприймати його як єдине утворення. В. Борботько підкреслює той факт, що текст як мовний матеріал не завжди являє собою зв'язне мовлення, тобто дискурс. Текст – загальніше поняття, ніж дискурс. Дискурс завжди є текстом, але зворотнє твердження – неправильне. Не будь-який текст є дискурсом [1, с.81].

Сьогодні функціонування мови розглядається як різновид когнітивної діяльності, а когнітивні механізми та структура людської свідомості досліджуються через мовні явища. Зміна наукової парадигми зробила необхідним аналіз мовних явищ не лише в комунікативному, а й у когнітивному аспекті. Головними завданнями лінгвістичного аналізу дискурсу є : опис та пояснення внутрішньої когнітивної структури й динаміки того, хто говорить, і того, хто слухає; вивчення комунікативних і когнітивних універсалій, опис мови як процесу відтворення соціально, культурно і лінгвістично значущих типових ментальних моделей, які відображають універсальне і спеціальне. Розвиток когнітивного підходу до явищ мови сприяв дослідженню мовних форм як похідних концептуалізації світу людською свідомістю, а їх значень – як певних структур знання, концептів, що закріплені мовними знаками. Саме тому дослідження дискурсу набуває нових ракурсів розгляду й неминуче опиняється в полі зору вчених, оскільки є цінним матеріалом для вивчення проблем концептуалізації, категоризації, розвитку і функціонування мовної свідомості.

Когнітивний підхід до вивчення дискурсу перемежовується із етно- та лінгвокультурологічним підходами, які, у свою чергу, спрямовані на виявлення в дискурсі етноспецифічних та культурних особливостей конкретного національного мовлення, виявів особливої національної ментальності, світобачення та «картини світу». Лінгвокультурологічний підхід до вивчення дискурсу дозволяє виявити, дослідити та описати ті складові, які й обумовлюють його національну специфіку. Через це до найактуальніших проблем етно- та лінгвокультурології вчені відносять такі, як: виявлення універсальних та національно-специфічних рис дискурсу; дослідження його національної складової, класифікацію

факторів, що обумовлюють національну специфіку, вивчення давніх архетипічних та прототипічних уявлень, відображених у мові та дискурсі.

Соціологічний підхід передбачає дослідження дискурсу в плані особливостей сприйняття його окремими прошарками суспільства, представниками професійних колективів та етнічних груп. Як стверджує Г. Почепцов, «дискурс – це вже не суто лінгвістична структура, а соціолінгвістична. Він має відповідати нормам мовної ситуації, комунікативної ситуації та соціальної ситуації. Дискурс – це мовна дійсність, яку покладено на соціальні координати» [7, с.99]. При соціологічному підході увага приділяється явищам лінгвістичної варіативності, що обумовлені соціальними факторами (клас, стать, етнічний тип). Функціонування та варіативність мови в реальному житті зумовили вивчення різних соціальних типів дискурсу – професійних: медичних, технічних, театральних, академічних, юридичних, політичних, ділових тощо; гендерних: жіночих та чоловічих; вікових: дитячих, молодіжних; етнічних: негритянських, латиноамериканських (в англомовному континуумі) тощо.

Наявність багатьох напрямів у розумінні дискурсу не робить ці підходи такими, які взаємовиключають одне одного, з іншого, жодне з цих трактувань дискурсу не охоплює усіх аспектів його природи, не відображає особливостей його породження та функціонування в сучасному комунікативному просторі. Тому для аналізу дискурсу найбільш плідним і науково обґрунтованим повинен бути комплексний за своєю суттю метод дискурс-аналізу, що полягає у виявленні та вивченні як вербальних компонентів, так і прагматичних чинників, і включає в себе увесь методологічний арсенал лінгвістичних і суміжних з ними дисциплін. Дискурс-аналіз як метод, принцип, самостійна дисципліна, відкрита для інших галузей знань, увібрав у себе загальну спрямованість дослідження на багатогранне, комплексне вивчення такого складного багатомірного феномена, як дискурс.

Кожен із підходів, безперечно, сприяє всебічному аналізу, опису і осмисленню соціолінгвістичного феномена дискурсу, який все більше набуває міждисциплінарного статусу і стає об'єктом новітніх теоретичних напрямків та наукових дисциплін – теорії дискурсу, дискурс-аналізу, дискурсивної лінгвістики.

Література

1. Борботько В.Г. Элементы теории дискурса. Грозный, 1989. 81 с.
2. Дискурс як когнітивно-комунікативний феномен. Під заг. ред. Шевченко І.С.: Монографія. Харків: Константа, 2005. 356 с.
3. Звегинцев В.А. Предложение и его соотношение к языку и речи. М.: МГУ, 1976. 170 с.
4. Ільченко О.М. Етикет англомовного наукового дискурсу: Монографія. К.: ІВЦ «Політехніка», 2002. 288 с.

5. Кох В.А. Предварительный набросок дискурсивного анализа семантического типа. Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978: 163.
6. Мороховський А.Н. К проблеме текста. Текст и его категориальные признаки: Сб. науч. тр. К.: КГПИИЯ, 1989: 5-8.
7. Почепцов Г.Г. Теорія комунікації. К.: ВЦ «Київський університет», 1999. 308с.
8. Штерн І.Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. Енциклопедичний словник. К.: АртЕк, 1998. 336 с.

***Меніг Лариса**
аспірантка кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОБМЕЖЕННЯ ҐЕНДЕРНИХ МІФІВ

Міфи (від грец. «переказ, оповідання») несуть негативний відтінок вигадки, уяви, несправжності, але всі ці недоліки врешті-решт стимулюють перехід до науковості. Про це свідчить відомий вислів «від міфа до логосу», і на першому місці стоїть міф. Сукупність міфів складає первісну свідомість людини, в якій відбиваються три найбільш вагомі для неї проблеми: походження богів; виникнення та еволюція світу; походження людини. З'ясування останнього – кінцева мета міфології, у якій немає іншої реальності, крім свідомості, але це така свідомість, яка не ззовні входить в народ, а виникає в самому його житті, і має бути пережита і випробувана. Вона має масовий характер і визначає всю діяльність і життя людей. Боги, духи тощо – первісний синкретизм, в якому злиті людські й природні визначеності, але сприймаються вони як об'єктивний світ, якому людина підкоряється і згідно якого живе. Тому міфологія є не тільки свідомістю, а й способом буття людей. Вислів М. Гайдеггера «мова – дім буття» ще більше стосується міфів. За Шеллінгом, термін «міфологія» вживається і в об'єктивному сенсі та позначає ціле, всю сукупність міфологічних уявлень, які існували чи існують незалежно від науки та філософії, а в єдності з останньою формують особливу «філософію міфології». Тому, коли міфологія починає втрачати свої головні риси – монолітність та непохитність – тоді для захисту і пропаганди певних ідей штучно створюються міфи, які стосуються національних, расових, релігійних потреб, найбільш збуджуючих і невикорінних.

За метафізикою статі, не існує людини як такої. І це в подвійному сенсі: реальна людина – завжди особа, окрема істота. Справжня людина – єдність двох статей – чоловічої та жіночої. Кожен індивідуум чи особа виникають не безпосередньо з матерії чи стихій, а з інших індивідів чи особистостей. Тому всі вони пов'язані й єдині через породження і спілкування. В цьому полягає їхня родова сутність. Якщо індивід

породжується не будь-яким іншим, а певними іншими, то їх коло утворює види. Індивіди, види, роди не вічні в часі, а отже, колись виник і самий поділ на статі. Що стосується людини, згідно з міфами, їй передували істоти двоїсті, неподільні за статтю. В античній міфології вони називалися андрогінами.

У міфічній формі тут виникає реальна проблема, бо, оскільки люди виникли в часі, то тим самим і поділ на статі має часовий вимір. Але чи існували андрогіни як такі? В усякому разі, такий поділ існує і в тваринному світі. Зі сказаного випливає, що людина у своїй основі є природною істотою, а в своїй загальній структурі вона двоїста, бо на цій основі формується її соціальність, вся сукупність суспільних відносин.

Найближче до природи стоять відносини чоловіка та жінки, а серед останніх переважно природною є жінка. Ш. Фур'є вважав, що характером стосунків з жінкою визначається рівень цивілізації. Подібну думку розвинув і К. Маркс: безпосереднім, природним, необхідним відношенням людини до природи є відношення чоловіка до жінки. У цьому відношенні виявляється в чуттєвому вигляді, у вигляді наочного факту те, наскільки стала для людини природною людська сутність. Отже, на підставі цього відношення можна судити про ступінь загальної культури людини.

Поняття «гендеру» (соціальної статі) було введено у науковий обіг американським психоаналітиком Робертом Столлером наприкінці 1960-х років. Його пропозиція про відокремлення біологічних та культурно-історичних аспектів, пов'язаних зі статтю, і надало поштовх формуванню особливого напрямку в сучасному гуманітарному знанні – гендерних досліджень. На відміну від біологічної статі, гендер виступає набором соціально рольових самоідентифікацій (самовизначень), які можуть збігатися з суто біологічними особливостями або суперечити їм. Тобто гендер є деяким соціальним конструктором, що визначає соціальну стать людини, її соціокультурну роль як особистості. Це цілісна психічна репрезентація статі, сповнена неповторним когнітивним та поведінковим поняттям жіночого та чоловічого, здобутим в результаті набуття індивідуального гендерного досвіду.

Розуміння гендерних відмінностей між статтями формується у процесі соціалізації – навчанні ролі чоловіків та жінок, що відбувається від перших днів народження до статевозрілого віку, пізніше – меншою мірою. Залежно від того, якою мірою тлумачиться роль біологічних та соціальних чинників у розділенні гендеру, сформульовано два основних напрямки його розуміння: статево-рольовий та соціально-конструктивістський. Перший зводить гендер до соціальної надбудови над біологічною статтю, що формує певні гендерні схеми сприйняття (гендерні стереотипи). Другий бачить гендерні відносини побудованими на домінуванні та підпорядкуванні, паритеті та нерівності, внутрішньогруповому фаворитизмі та міжгруповій дискримінації.

На сьогодні також склалися чотири основні теоретико-методологічні підходи до тлумачення гендеру. Гендер як соціальний феномен, тобто як

дійсність міжстатевих стосунків, виражена у міжособистісних, соціально-економічних, правових і політичних відносинах. Гендер як культурний феномен, тобто як символічне, фантазматичне (міфологічне) уявлення про стосунки між статями, висловлене у сучасній літературі, зображальному і кінематографічному мистецтві, засобах масової інформації та рекламі. Гендер як когнітивний феномен, тобто як те, що мислиться у суспільстві про чоловіків та жінок, а потім впливає на мислення про себе як про ту чи іншу стать. Гендер як особистісний дискурс, тобто як засіб означення статі, її висловлення, вираження та поведінкового здійснення. Оскільки саме ідеологія відповідає за визначення типово чоловічих або типово жіночих ролей та моделей поведінки, певні соціальні суб'єкти, що домінують в сфері ідеологічного виробництва, можуть придушувати природні самоідентифікації чоловіків та жінок, або ж заохочувати їх в той чи інший спосіб. Дійсно, деякі гендерні моделі досить часто використовуються для виправдання соціальних забобів (гендерних міфів) та несправедливостей.

Гендерні відмінності ніколи не повинні використовуватися для виправдання гендерної нерівності. Реальна поведінка конкретної людини може відповідати прийнятій у суспільстві, а може, навпаки, вважатися характерною для протилежної статі. Так, чоловіки бувають мужніми і турботливими, а жінки – ніжними й енергійними. У цьому немає нічого поганого. Більше того, вважається, що поєднання в одній людині традиційно чоловічих та жіночих рис характеру робить її повноцінною і надзвичайно дієздатною особистістю, яка обирає стиль поведінки залежно від конкретної ситуації, а не обмежується тим, що відведено для її статі.

Гендерний міф – це така собі застаріла суспільна казочка про риси характеру та особливості поведінки, які вважають притаманними тій чи іншій статі у певному середовищі. Так, у більшості культур жінкам приписують турботливість, поступливість, емоційність, а чоловікам – лідерство, стриманість, енергійність. Тоді чому міфи Стародавньої Греції яскраво малюють прекрасні образи богинь-войовниць, які були набагато активнішими і енергійними в порівнянні з тамошніми богами. Вічно юна, прекрасна, як ясний день, богиня Артеміда з луком і сагайдаком за плечима, зі списом мисливця в руках, кожного дня полює в тінистих лісах. У повному озброєнні, в блискучому шоломі, зі списом і щитом появилась на світ з голови громовержця Зевса могутня войовниця, богиня Афіна-Паллада. Афіна протегує героям Греції, дає мудрість і знання, вчить людей мистецтв і ремесел. До речі, її мати була богиня розуму, Метис. Але жінок прийнято порівнювати лише з розпеченою красунькою Афродітою, забуваючи про те, що ніхто не може уникнути її влади, навіть олімпійські боги. Та ще з богинею родючості Деметрою, без чияї позитивної сили ніщо не може вирости ні в лісах, ні на луках, ні на огрядному ріллі. Тоді як всі чоловіки порівнюються з Зевсом, головним богом Олімпу.

Гендерні міфи формують гендерні стереотипи, які не враховують індивідуальних особливостей людей. Деякі гендерні стереотипи

допомагають хлопчикам і дівчаткам підготуватися до соціальних ролей, які вони будуть виконувати у дорослому житті – матері чи батька, чоловіка чи дружини. Але частина гендерних стереотипів сформувалася дуже давно, в цілком інших історичних умовах, що робить їх застарілими та такими, що обмежують можливості людей у сучасному світі. Гендерна рівність виключає подвійні стандарти щодо чоловіків та жінок, тобто різне ставлення до людей в залежності від їх статі та гендерної ідентичності. Гендерна рівність не скасовує відмінностей, але дозволяє кожній людині знайти свій спосіб самореалізації, визначити свій життєвий вибір незалежно від звичайних гендерних стереотипів.

Сандра Бем, відома своїми роботами з вивчення гендерних проблем, розробила теорію гендерних схем і концепцію психологічної андрогінії. Теорія гендерних схем розглядає особливості статевої приналежності індивідуумів як основу їх способу організації інформації про навколишній світ. Гендерна схема стає розпорядчим стандартом, а самооцінка є заручницею цього стандарту. Потім, стаючи засвоєними, мотиваційні чинники спонукають індивіда регулювати власну поведінку таким чином, щоб це відповідало культурним визначенням жіночності та мужності. Так, культурний міф стає рецептом, якій сам і виконується. Індивідууми, які відчували вплив статевої типізації, використовують гендерні схеми більшою мірою, ніж індивідууми, які не піддаються цьому культурному процесу. На початку 1970-х років Бем запропонувала концепцію психологічної андрогінії, поставив під сумнів усталені переконання та припущення про те, що гендерні ролі протилежні, біполярні та взаємовиключні. Вона припустила, що вимір фемінності та маскулінності може поділитися на дві сфери. Індивідуум з високими маскулінними та низькими фемінними показниками буде вважатися як «маскулінний», а з високими фемінними та низькими маскулінними показниками – «фемінний». Люди, у яких будуть високі показники в обох категоріях, будуть визначатися як «андрогінні», а з однаково низькими показниками – «недиференційовані». Дані, які вона зібрала, вказували на необхідність злиття маскулінних і фемінних рис для повноцінного функціонування та адаптації людини в суспільстві. Численними дослідженнями доведено, що мужність та жіночність не протиставляються один одному, а людина з характеристиками, які строго відповідають її статі, виявляється погано пристосованою до життя.

Упродовж усієї своєї історії людина робила значні інтелектуальні потуги, щоб відокремити себе від тварин, – це завжди було визначальною рисою ідеології. Тепер, коли основою власне людської культури є трансформація, єдине ар'єргадне зусилля зводиться до того, щоб вважати, що ця культура ніколи, у жодному разі не була надто важливою. У людському зоопарку самець «голої мавпи» від природи агресивний, а самка від природи – опікунка (берегиня). Вони повинні відновити свою інстинктивну тваринну природу і забути те, що людина зробила з людини. Такі абсурдні твердження – симптом дилеми патріархального порядку

людського суспільства. Безперечно жінки вважались (вважаються й досі) підлеглими чоловікам, але протягом XVIII століття правомірність цієї угоди почали відкрито оскаржувати.

Серед найвидатніших голосів незгоди був голос Мері Уолстонкрафт. Багато попередніх мислителів вказували на фізичні відмінності, щоб виправдати соціальну нерівність між жінками та чоловіками. Однак в світлі нових ідей, які були сформульовані впродовж XVII століття, зокрема Джона Локка про те, що практично всі знання були набуті через досвід та освіту, обґрунтованість таких міркувань піддавалась сумніву. М. Уолстонкрафт стверджувала, якщо чоловікам та жінкам буде надана така ж сама освіта, вони одержать такий же хороший характер і раціональний підхід до життя, оскільки вони мають принципово подібні мозок і розум. Тобто розум не має статі.

«Обґрунтування прав жінки», яке вона опублікувала в 1792 році, частково було відповіддю на опус Жан-Жака Руссо «Еміль», в якому рекомендувалось, щоб дівчат виховували інакше, ніж хлопчаків. Пропозиція Уолстонкрафт про те, щоб жінки розглядалися як рівноправні співтовариства з однаковими правовими, соціальними та політичними правами, не була почута наприкінці XVIII століття. Але це було насіння для майбутніх суфражистських та феміністських рухів, які розквітли в XIX та XX століттях. «Дозвольте жінкам поділяти права, і вони будуть наслідувати чесноти чоловіків».

Ще в «Трьох нарисах до теорії сексуальності» З. Фройд писав: «Необхідно усвідомити, що поняття «чоловічий» і «жіночий», значення яких видається таким зрозумілим пересічній людині, є найбільш заплутаними науковими термінами». Як побороти гендерну нерівність, якщо саме поняття гендеру так недосконало? Чи варто рухатися в бік небінарного сприйняття людської особистості та створювати нові ідентичності, або ж спробувати зовсім відмовитися від визначення людини через гендер? Радикальний фемінізм прагне скасувати це поняття, щоб люди припинили заганяти один одного під стереотипи, а замість цього дозволили розвиватися кожній особистості без впливу такої обмежувальної та несправедливої системи цінностей. Гнітючий характер гендеру полягає навіть не в тому, що це вигаданий для створення нерівності соціальний конструкт, а в тому, що він має на увазі існування тільки двох гендерів.

Водночас, у сучасному суспільстві з'явилися нові гендерні ідентичності: гендерквір, пангендер, полігендер, агендер тощо. Сьогодні багато борців з гендерною бінарністю люблять повторювати, що гендер – це спектр. Але сенс цієї ідеї в тому, що замість того, щоб зруйнувати блакитні та рожеві гендерні коробочки, ми повинні прийняти той факт, що таких коробочок набагато більше. Якщо сприймати гендер як щось відносне, тоді для кожної людини він повинен визначатися через порівняння з гендерною ідентичністю іншої людини, а не шляхом самовизначення. І якщо розглядати гендер як спектр, де на одному кінці знаходиться гендер «чоловік», а на іншому – гендер «жінка», то в такому

випадку, тільки нечисленна група людей могла б відповідати одному або іншому кінцю цього спектра – тобто, бути абсолютними чоловіком або жінкою. Тоді всі інші перебували б десь між ними, а значить, були б небінарними людьми. За цією логікою, людей з чіткою ідентичністю чоловіка або жінки повинно бути мало, вони повинні виділятися серед небінарних людей, так як нормою в цій моделі була б саме небінарність.

В реальності ми всі небінарні особистості, тому що так чи інакше активно відповідаємо одним гендерним нормам, пасивно підкоряємося другим та люто опираємося третім. Якщо припустити, що гендерні проблеми пов'язані з тим, що суспільство визнає тільки дві гендерні ідентичності, то виникає питання: скільки ж таких ідентичностей має бути, щоб цих проблем не виникало? Єдина вичерпна відповідь: стільки, скільки живе людей на планеті. Необхідно усвідомити, що гендер – це не спектр, тому що це не внутрішнє єство або якість, це не якийсь факт про людей, який ми повинні приймати, як щось незмінне, щоб потім будувати на цьому свої соціальні інститути. Рішенням гендерних проблем повинно стати не створення нових категорій гендеру, які характеризують складну людську особистість. Правильним шляхом має бути відмова від гендеру в цілому. Систему гноблення, яка поміщає людей в блакитні та рожеві коробочки можна побороти, знищивши ці коробочки взагалі.

Міняйло Артем

студент IV курсу спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПРОБЛЕМИ НАСЕЛЕННЯ МЕГАПОЛІСІВ

Буття людини в містах-мільйонниках може характеризуватися такими поняттями як хаотичність, інтенсифікація, відчуження, самотність. Виходячи з цього можна говорити про мегаполіс, як дуже складний простір для екзистенції. Жан Бодрійяр говорив, що мегаполіс позбавляє людину ідентичності, перетворює в побічний продукт, «відкид». Це відбувається через злиття всіх індивідів у натовп. «Людина натовпу» в «світових містах», як писав Освальд Шпенглер ще на початку ХХ ст., не має власного смаку, не має власних бажань, а всього лиш слідує за Іншими. Микола Бердяєв у роботі «Доля людини в сучасному світі» (1934) передбачав багато можливих проблем пов'язаних з технічним прогресом і, насамперед мегаполісами, які уособлюють цей прогрес. Через 80 років ми можемо їх бачити в реальності:

По-перше, це екологічна загроза у вигляді найнеобхідніших, але забруднених компонентів довкілля – повітря, питної води, ґрунту, лісів, водойм, підземних вод, харчових продуктів, підробок і небезпечних для здоров'я предметів, особливо якщо це іграшки і ліки. Інформація про

екологічно небезпечні об'єктах нерідко малодоступна або закрита. Вже в ХХ ст. з'явилася абсолютно «нова металева дійсність», з отруєним повітрям і наростанням екологічних проблем.

По-друге, економічна загроза у вигляді локальних і глобальних криз, звільнень і низьких доходів, стрибків інфляції і підвищення вартості комунальних послуг, банкрутств, шахрайських операцій.

По-третє, політична, ідеологічна та історична загроза – коли людина потрапляє в залежність від сумнівних політичних та ідеологічних кроків органів управління. Ця загроза максимальна, коли історичний шлях країни радикально і штучно змінюється, і людина виявляється заручником історичного часу.

По-четверте, рекреаційна загроза у вигляді нестачі або відсутності дозвілля, невміння релаксувати корисним способом, нездатності оплатити повноцінний відпочинок, хронічні втоми та ін.

По-п'яте, психологічна загроза у вигляді періодичного неподолання психологічних напружень, конфліктів, як в родині, так і поза нею. Це і страхи, пов'язані з криміналом і «чужими», страхи з приводу втрати роботи, інтимних проблем, розвитку, майбутнього, або навіть чогось несуттєвого. Ці страхи у жителя мегаполісу можуть легше, ніж у провінціала, переходити в акцентуацію, різні фобії і душевні розлади. Присутнє також у частині городян переживання глибинно-психологічної незадоволеності і навіть безвиході.

По-шосте, соціальна загроза у вигляді нестійкості соціального життя, соціальних статусів, ролей, ніш. Але небезпечна і заданість життя і навіть сенсу життя. Ця загроза проявляється також в формі вимушеної і нерідко багаторічної боротьби за освіту, працевлаштування, місце роботи, житло, доходи, «хорошу» пенсію, здоров'я і навіть за саме життя. Особлива і серйозна соціальна загроза в мегаполісі – кримінальна небезпека.

По-сьоме, культурна і духовна загроза. Багато людей її можуть абсолютно не помічати. Навпаки, люди переконані, що мегаполіс якраз надає їм найширші можливості для культурної і духовної самореалізації. Однак життя, переміщення і діяльність людей такі, що вони не дозволяють в достатній мірі підтримувати свій культурний статус, сприймати духовні речі і тим більше розвиватися. З багатьма з цих пунктів пов'язаний специфічний феномен темпоральності.

У ХХІ ст. всі процеси відбуваються в десятки разів швидше, людина не встигає пристосовуватися до постійно змінюваних умов. Всі позитивні прагнення, всі потяги, в тому числі і потяг до соціальності, інвертуються і перетворюються в негативний потяг, в байдужість. Потяг змінюється огидою. Адже в атмосфері загальної комунікації, пересиченість інформацією, прозорості буття і проміскуїтету захисні сили людини виявляються під загрозою. Символічний простір вже більше нічим не захищений. Нічим не захищений інтелектуальний простір власної думки. Коли техніка робить доступним все, що завгодно, ми вже не можемо вирішити, що корисно, а що ні; перебуваючи в недиференційованому світі,

ми не в змозі вирішити, що прекрасно, а що потворно, що добре, а що погано, що оригінально, а що ні. У ситуації неможливості прийняти будь-яке рішення, будь-який предмет робиться поганим, і єдиним захистом стає протидія, неприйняття і відраза. Це імунна реакція організму, за допомогою якої він прагне зберегти свою символічну цілісність, іноді ціною життя.

Проте, якщо звернутися до поняття теперішнього часу, який зазвичай відчувається людиною як «тут і зараз», ми побачимо низку парадоксів темпоральності, що часто-густо розташовують людське буття у граничних ситуаціях. Мешканці мегаполісу, вкорінені у життя міста, зазвичай вимушені долати великі відстані в обмежений час, бо загнані у досить жорсткі дисциплінарні рамки: «необхідно встигнути». Вочевидь це породжує екзистенціаль тривоги щодо часу, яка зрештою стає тривогою про хід життя. До того ж темпоритм великого міста ховає непередбачуваність і загрози. Інтенсивність будь-якого руху може перерватися, зіштовхнувшись із перешкодами у вигляді аварій, пробок, порушення очікуваного розкладу. Щоденна зануреність у клопіт щодо часу, а точніше, своєчасності, робить людину рабом обставин, обмежує свободу, нівелює особистість. Інколи начебто рятівним способом темпоральної організації є прискіпливий тайм-менеджмент, де кожна хвилина стає «робочою» у намаганні передбачити темпоральні проблеми, максимально раціоналізувати їх. Це призводить до того, що жорсткий режим життя псує смак життя.

Атмосфера цейтноту і часто пов'язана з ним професійна гіперінтенція, зацикленість на роботі, можуть породити екзистенціальний вакуум, що у свій час описав В. Франкл, аналізуючи недільні неврози мешканців великого міста, які не знають, куди себе подіти у вільний час. В іншому випадку люди мегаполісу, перебуваючи у напрузі робочого тижня, тільки у вихідні й живуть повноцінно, бо можуть озирнутися навколо, відновити свіжий погляд на світ. Так чи інакше у разі порушень темпоральності і людина міста і саме місто втрачають душевність, бо мегаполіс стає тілесно-емоційним випробуванням. Закономірним наслідком цього виступає компенсаторна агресія, якою відзначено великі міста, особливо пострадянського простору, з їхніми поганими дорогами і недосконалою транспортною системою. Зрештою у таких обставинах відчуття часу в єдності минулого-теперішнього-майбутнього порушується, руйнуючи свою природну гармонію в очах людини. Простір міста звужується до транспортного вектору від точки А до точки Б, значення часу зводиться до терміновості. Отже, вимушені порушення темпоральності – яскрава ознака часової структури мегаполісу.

Відомим феноменом людського буття, особливо в умовах мегаполісу, є також нарощування суб'єктивного відчуття часу, який «тягнеться» або «летить» у залежності від критичних обставин. «Його зміна є перш за все стан душі, його зміст перш за все психологічний. І всі інші значення часу беруть свій сенс саме з цього». При цьому люди мегаполісу мають можливість взагалі «випасти» з часових координат, дякуючи технологіям

міської цивілізації. Наявність чисельних наземних й особливо підземних споруд із штучним світлом дає змогу відвідувачам абстрагуватися від часового потоку. Додамо до цього масову доступність комп'ютерів у великих містах, внаслідок чого в житті деяких людей перед екраном монітору відбувається справжнє гаяння часу або навіть його «вбивство». Те ж саме може статися за екраном телевізора чи в автоматичному прослуховуванні радіопрограм. Отже, маємо поступове стирання грані між тьмою і світлом, між днем і ніччю, між частинами доби. Деформації природного відчуття часу в мегаполісі сприяє й доступність активного нічного дозвілля. Зрештою витіснення «буття часу» із свого буття може призвести людину до знецінення миттєвості та до знецінення життєвого часу взагалі. Відчуження від справжнього часу натякає на відчуження від справжнього життя. Отже, можливість «вбивати» час або вибувати з його природного потоку – феномен темпоральності в бутті людини мегаполісу.

Очевидним виходом з кризових станів темпоральності є рефлексія щодо власного вибору стосунків з часом у великому місті, знайдення такої стратегії, яка забезпечить комфорт на тілесному й душевному рівні. Принадою людини розумної, яка прагне до гармонії з часом у трьох його природних вимірах, є вміння вийти за рамки зовнішньо заданого ритму задля відчуття ритму особистісного та ритму світу.

Література

1. Бодрийяр Ж. Город и Ненависть. 1997
2. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. М., 2002.
3. Парк Р. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок. М., 2006.

Мовчан Михайло

кандидат філософських наук,

доцент кафедри педагогіки та суспільних наук

Полтавського університету економіки і торгівлі

ПРОБЛЕМА СТРАХУ В СТУДЕНТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Тема страху була актуальна у всі періоди історичного розвитку людства (з давніх часів і до наших днів). Страх в наш час стає постійною характеристикою свідомості. Цей екзистенціал притаманний будь-якій віковій групі. Студенти вищих навчальних закладів (ВНЗ), які знаходяться на юнацькому етапі розвитку особистості знають, що таке страх не тільки із засобів масової інформації, а й самі особисто переживали або переживають його. І це яскраво підтверджують наші дослідження в середовищі студентів молодших курсів (насамперед першокурсників) Полтавського університету економіки і торгівлі (ПУЕТ). Проблема страху мало досліджена як у філософії, так і в інших суміжних науках.

Мета цих тез – визначення феномена страху і короткий аналіз специфічних різновидів страхів у певному соціальному середовищі (а саме у студентів-першокурсників ПУЕТ).

Людей 14-17 років, як правило, називають підлітками, але в науці (зокрема, в психології і практичній філософії) прийнято вважати, що це не підлітковий, а ранній юнацький вік. Ця плутанина в назвах не випадкова. Вона має давнє коріння. Справа в тому, що протягом багатьох століть і навіть тисячоліть людство не виділяла юність, як самостійний етап життя людини [6, с.6].

Виходячи з образного вислову американського науковця Ф. Масгрейва, юнак був винайдений одночасно з паровою машиною. Парову машину побудував англієць Дж. Ватт в 1765 році, а великий французький мислитель Жан-Жак Руссо «винайшов», точніше «відкрив» юнака в 1762 році, написавши книгу «Еміль, або Про виховання». У ній він вперше показав, що між дитинством і дорослістю людина проходить особливий етап розвитку, вирішує своєрідні завдання, зустрічається зі специфічними проблемами [6, с.7], де страх одна з них.

Головне соціальне завдання юнацького віку – вибір професії, але ще дуже гостро хвилюють проблеми, успадковані від підліткового етапу, – власна вікова специфіка, право на автономію від старших тощо. Соціальне й особистісне самовизначення передбачає не стільки автономію від дорослих, скільки чітку орієнтацію і визначення свого місця в дорослому світі. «Юнацьке самовизначення, говорить І. Кон, – винятково важливий етап формування особистості. Але доки це «випереджаюче» самовизначення не перевірене практикою, його не можна вважати стійким і остаточним» [2, с.67].

Підлітковий і юнацький вік недаремно називають «перехідним», «важким», «критичним» [7, с.2]. Ще в кінці XVIII ст. родоначальник німецької класичної філософії І. Кант, називав юнацькі роки найтяжчими в житті людини. Особливої ваги в цей період розвитку особистості набуває переживання різних видів страху. Страх ми визначаємо як «стан, який виражає невпевненість в пошуках надійності, обумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному або соціальному існуванню і благополуччя людини, забезпечуючи при цьому, на певний час, самозбереження індивіда» [5, с.96].

Для того щоб дізнатися наскільки актуальним є той чи інший вид страху для першокурсників вишів у своєму дослідженні студентів ПУЕТ ми скористалися «Опитувальником ієрархічної структури актуальних страхів особистості, призначений для здорових осіб» з книги відомого російського вченого Ю. Щербатих «Психологія страху: популярна енциклопедія» [8, с.449-451] додавши при цьому кілька важливих питань, що стосуються страху самотності, дитячих страхів. З 2013 по 2017 р. нами було опитано 736 студентів. З них дівчат – 478 (64,95% опитаних), юнаків – 258 (35,05% опитаних).

Відомо, що страхи кожної людини беруть свій початок з дитячого віку. Виділимо 5 страхів дитинства у молодих людей: 1) темряви (17,4%), 2) собак (5,7%), 3) самотності (5,1%), 4) павуків (4,6%), 5) страшних снів (3,5%). Крім цих страхів студенти назвали ще 67 інших страхів. 31,8% опитаних не пам'ятають своїх перших страхів.

Зараз студенти найбільше бояться: 1) хвороби близьких людей (71,7%); 2) війни (35%); 3) негативних змін в особистому житті, які можуть трапитися в майбутньому (24,2%); 4) іспитів (17,4%); 5) самотності (16,3%). Відзначимо, що ще в СРСР, двадцять сім років тому на перші місця серед переліку страхів (запропонованих соціологами для визначення в країні найбільш актуальних страхів) люди ставили страх хвороби близьких людей і страх війни [8, с. 7].

Студенти дуже сильно бояться хвороби близьких людей, тому що це в подальшому може призвести до несприятливих змін у житті, тим більше, якщо будуть проблеми зі здоров'ям батьків, які в основному і платять за їх навчання. Вчорашнім школярам доведеться думати, де і як знайти кошти для навчання і допомоги батькам. Можливо, потрібно міняти форму навчання (заочно або переходити на індивідуальний графік), шукати роботу або, в крайньому випадку, кидати навчання. Все це може вплинути як на якість навчання, так і на здоров'я студентів. До таких перипетій життя молоді люди повинні бути готові заздалегідь, ще до вступу у ВНЗ.

Страх війни – це передусім страх смерті, який лежить в основі всіх страхів. Війна несе руйнування, горе, нещастя, загибель людей. Сьогоднішні студенти це знають не з чуток, а з військових дій, які відбуваються на сході їх рідної України, в Донбасі.

Вчорашніх школярів лякають негативні зміни в особистому житті, які можуть статися з ними в майбутньому (а саме погіршення відносин з близькою людиною, невірність у сімейному житті, розлучення тощо). Саме майбутнє для кожної людини не є певним, і ця невизначеність викликає страх. Причина такої невизначеності, переважно, в слабкій захищеності індивіда від негативних явищ.

Стан страху студентів перед іспитами пов'язаний з «негативним передчуттям суб'єктом наслідків своєї діяльності у виняткових для нього і складних з точки зору виконавської майстерності ситуаціях» [3, с. 12], з «браком віри в свої сили і почуттям невпевненості перед загрозою фрустрації, тобто боязкістю перед невдачею, неуспіхом і, можливо, осоромленням» [3, с. 73]. Ефективними засобами для зниження страху студента перед іспитом є: 1) методи раціонального характеру. В цьому плані виділяється метод когнітивно-біхевіоральної терапії Дж. Вольпе (релаксація, що супроводжується повторним пред'явленням ряду стимулів, які відповідно зростають з посиленням боязні); 2) методи, засновані на яскраво вираженій здатності підростаючої особистості до імітації; 3) колективний аналіз труднощів в атмосфері доброзичливості і взаємної довіри.

Дуже актуальним для першокурсників є страх самотності. Він набуває особливої гостроти саме в юнацькому віці. З віком особистість вчиться узгоджувати рівень своїх домагань і можливостей, отримує необхідні комунікативні навички, які полегшують життя навіть в найскладніших ситуаціях. В юності такого необхідного досвіду ще немає. Для подолання страху самотності студенту необхідно: 1) визнати існування даного страху; 2) визначити причину (причини) страху самотності; 3) дати відповідь на питання – якої саме самотності він боїться зараз; 4) здійснити нейтралізацію причин свого страху самотності (зміна самого себе, зміна обставин життя (або ж зміна ставлення до них), пошук нових, справжніх і надійних друзів з емпатичними тенденціями [4, с. 295].

Страх для людини має як позитивне, так і негативне значення. Ще давньогрецькі мудреці відзначали позитивну мобілізаційну функцію страху, яка служить для захисту цілісності особистості. Аристотель вважав, що страх може виховувати індивіда, «проходячи через раціональний і емоційний канали сприйняття ситуації страху за умови формування відповідної установки, систем протидії конкретним загрозливим явищам і об'єктам, причинам страху» [1, с. 142]. Але слід сказати, що негативне значення страху проявляється більш широко і різнобічно, ніж позитивне. Надмірний і тривалий страх є небезпечним для студента. Адже він може тримати його в постійній напрузі, породжувати невпевненість в собі і не дозволяти реалізуватися особистості в повній мірі.

Література

1. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени). Историко-философский аспект: дис. ... док. филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2002. 355 с.
2. Кон И.С. Психология ранней юности: Кн. для учителя. М.: Просвещение, 1989. 255 с.
3. Кондаш О. Хвилювання: страх перед випробуванням. К.: Рад. школа, 1981. 170 с.
4. Мовчан М.М. Страх самотності як різновид страху. *Гілея: науковий вісник*. К.: ВІР УАН, 2012. Випуск 64: 292-296.
5. Мовчан М.М. Феномен страху в сучасному світі. *Філософські обрії*. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України та Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Випуск 28. Київ-Полтава, 2012: 94-102.
6. Мудрик А.В. Время поисков и решений, или Старшеклассникам о них самих: Кн. для учащихся. Просвещение, 1990. 191 с.
6. Сисун М. Конфлікти між учителями й підлітками. *Психолог* (вкладка), лютий, № 6 (54), 2003: 1-32.
7. Щербатых Ю.В. Психология страха: популярная энциклопедия. М.: Эксмо, 2007. 512 с.

Набережна Дар'я
студентка I курсу спеціальності «Соціальна робота»
Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка

АНАЛІЗ СИСТЕМИ СУСПІЛЬНИХ ДЕВІАЦІЙ СУЧАСНОЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ УКРАЇНИ

Поняття «норма» і «девіація» є одними з тих, що породжують глибокі міждисциплінарні дискусії багато десятиріч поспіль та досі не є до кінця визначеними. Стрімкий та неоднозначний розвиток сучасного суспільства викликає необхідність все частішого перегляду системи девіацій, що йому характерні. Однією з найгостріших проблем досі залишається питання девіантної поведінки молоді як такої, що найважче піддається оцінці та зберігає за собою значний градус суспільної занепокоєності.

Метою дослідження є аналіз мінливої картини молодіжних девіацій з акцентом на погляди, позиції та тенденції, які є найменш популярними або критикуються конформною більшістю. У розробку питання суспільних девіацій вагомий внесок зробили Ч. Ломброзо, У. Шелдон, З. Фройд, Е. Фромм, А. Кетле, Е. Дюркгейм, П. Сорокін, Р. Мертон, Т. Парсонс, Н. Смелзер, які висунули цілий ряд антропобіологічних, психологічних та соціально-філософських концепцій, що стали фундаментальними теоріями девіації.

Для аналізу поставленого питання важливо визначитися з основними поняттями «норма» та «девіація» в суспільному вимірі – які внаслідок детермінованості часовим контекстом та суб'єктивністю оціночного підходу різняться від автора до автора. Суспільна норма є понятійною категорією, що окреслює сукупність моделей та шаблонів поведінки, покликаних стандартизувати алгоритм дій окремих індивідів у певних ситуаціях для уникнення можливих конфліктів та підтримання так званого соціального гомеостазу [1, с.47]. Суспільство як система не здатне до підтримки власної сталої структури та самовідтворення без апарату нормативних вказівок. Відповідно, порушення цих норм людиною тягне за собою притягнення до певної відповідальності та вживання відповідних санкцій – формальних або неформальних. Уніфікацію реакції членів соціуму на певні суспільні подразники ми можемо назвати моделлю найбажанішого застосування колективного та індивідуального досвіду, яке призводить до задоволення суб'єктом власних потреб. Звернення до норми та її наслідування позбавляє суб'єкт необхідності додаткового аналізу ситуації. Це є з одного боку є механізмом рефлексу соціальної природи, що в сутності закономірно повторює рефлекс суто біологічний [3, с.113].

Щодо девіації – загальноприйняте визначення називає девіантною поведінкою дію або сукупність дій, що передбачають відхилення різного ступеню від установлених норм. Існує декілька різних поглядів як на природу, так і на наслідки подібних «порушень», а також їх значення для

функціонування суспільства. Частина науковців пов'язує появу девіацій із біологічної точки зору і навіть наводить докази їх генетично обумовленої сутності. Інша когорта не погоджується з ігноруванням соціальної природи Homo Sapiens та наголошує на неможливості існування суспільної системи як такої без прикладів поведінки, що не задовольняє загальновизнані моделі, тобто відносить девіацію до обов'язкових наслідків довготривалого функціонування соціуму.

На нашу думку, безумовно, розглядаючи питання поведінкових особливостей людини, некоректно ігнорувати повну прив'язаність представника вищих приматів, якими ми є, до своєї природної сутності, що закладалася протягом мільйонів років, а при глибшому дослідженні сягає моменту зародження Всесвіту. З іншого боку, не можна нівелювати феномен соціальної свідомості, який став основною характерною рисою сучасного Homo. Норма та відхилення, по-перше, є поняттями одночасно взаємовиключними та взаємодоповнюючими, з іншого – головним чином є категоріями оціночними та контекстними [5, с.22]. Незважаючи на те, що крайня форма девіації більш-менш стала, проте навіть вона окреслюється в розрізі кожного окремого випадку. Важливою функцією девіацій є відображення актуального стану суспільства, акумулювання та своєрідне узагальнення нагальних його проблем. Значення девіації полягає в забезпеченні динаміки розвитку соціуму внаслідок можливості переходу частини їх в категорію норми.

Розгляд девіантної поведінки сучасної української молоді передбачає аналіз соціально-економічної та політичної ситуації країни, виокремлення найпопулярніших моделей поведінки та таких, що зазнають найбільшої критики з боку визначеної соціальної групи, і формулювання відповідних висновків. Емпіричною базою даного дослідження став моніторинг Всеукраїнського опитування «Молодь України-2017», здійснене Центром «Нова Європа» та Фондом ім. Фрідріха Еберта спільно з соціологічною компанією GfK Ukraine. Вибірку склали 2000 респондентів віком від 14 до 29 років.

Опитування показало, що найбільш хвилюючими питаннями сьогодення для молоді є військовий конфлікт, складна економічна ситуація, корупція. Політична активність не тільки не посідає провідних позицій серед сфери першочергових пріоритетів, а й взагалі не викликає довіри, проте серед нагальних питань, які мають бути вирішені органами влади, були названі саме боротьба з корупцією, покращення економічного становища, скорочення безробіття. Такі питання як захист прав людини чи усунення гендерної дискримінації хвилюють сучасне студентство значно менше.

У царині інституту сім'ї та шлюбу молоде покоління українців також притримується добре знайомих поглядів: переважна більшість бачить себе в офіційному шлюбі з дітьми в межах 25-ти років. Отже, твердження про поширення серед української молоді «західної моди» на вільніші стосунки, пізні шлюби та життя без дітей видаються перебільшенням. Тенденції, які

вже давно стали нормою в країнах Західної Європи, досі лишаються новинкою для України. Однак, значно менша роль при виборі партнера відводиться релігійним поглядам, незайманості та національності людини, ніж спільним інтересам та поглядам. Бути вірним своєму партнеру для молоді в пріоритеті, ніж отримати вищу освіту, та на 70% важливіше, ніж брати участь у громадській чи політичній діяльності. Майже 30% респондентів ніколи б не виправдали аборт, майже половина – гомосексуалізм. Відносно себе дискримінацію не відчувало 80% опитаних.

Узагальнюючи наведений вище перелік, можемо окреслити тезу про неоднозначність та двоїстість поглядів, що панує серед обраної нами групи громадян. У значній кількості питань вона притримується пострадянського консерватизму попри незначні зрушення в бік толерантності, тенденції до концентрації та саморозвитку, виявлення чіткої громадянської позиції. До основних світоглядних та особистісних девіацій можемо віднести аполітичну діяльність, атеїзм, рух «вільні від дітей» у цивільному шлюбі, пізній перший шлюб (для жінок), прихильність до фемінізму, толерантність до представників ЛГБТ [див.: 4].

Підведені підсумки не можна назвати такими, що відповідають обраному Україною вектору Євроінтеграції, оскільки гіпотетичні результати аналогічного опитування серед людей старшого віку продемонстрували б ще глибшу консервативність та гостріше сприймання сучасних девіацій. Аналіз результатів показав, що із наближенням віку респондентів до нижньої межі зростає ступінь прийняття перерахованих відхилень у якості норми. Проте ми все ж таки можемо використовувати отримані середні значення, оскільки на сьогоднішній день все менш помітним стає комунікативний бар'єр між особами умовних 14-ти та 29-ти років.

Чи можна сказати, що враховані соціальні явища та тенденції, є шкідливими для соціуму та мають отримати адекватну реакцію спротиву збоку суб'єктів закону та соціальної політики? Це питання залишиться доволі дискусійним, оскільки тяжіння молоді до економічного, політичного та соціального добробуту, побудова гармонійних відносин із партнером, створення родини, піклування про стан здоров'я та загалом до конструктивної, а не деструктивної моделі життя характерне здоровому суспільству [2, с.87]. Той факт, що більшість із прийнятих за норму моделей вільного та гуманістичного світосприйняття досі залишається поза колом бажаних поведінкових концепцій найпрогресивнішого з точки зору адаптивності до глобальної динаміки суспільного прошарку України, свідчить про недостатній рівень мотивації, зацікавленості та загальної стабільності в суспільстві. Найактуальнішою проблемою молоді залишається виживання на вкрай низькому порівняно з розвинутими країнами рівні, що не дозволяє переглянути пріоритети вбік ширшого погляду на модель міжособистісних та колективних взаємодій, і, відповідно фактично може стати причиною згубного застою.

Вагомість девіацій виражена в їх функції відображення актуального стану суспільства, акумулювання та своєрідного узагальнення нагальних його проблем. Доцільність оцінки сучасних девіацій на прикладі саме студентства обґрунтована багатоманітністю його членів, вираженими критеріями статі, гендеру, національності, релігійних та політичних вподобань, інтересів, сімейного та економічного становища, проходження ними різнопрофільної професійної підготовки. До того ж студентство традиційно виступає в очах решти суспільства як вкрай динамічна, адаптивна, «різнобарвна» та соціально активна група, тож по завершенню може бути ідентифікована одночасно як підсумок минулої епохи а також генерація, що найповніше вбирає в себе всі зміни соціуму та виступає показовим їх маркером.

Література

1. Бондарчук О.І. Психологія девіантної поведінки: Курс лекцій. К.: МАУП, 2006. 86 с.
2. Іваницький О.В. Девіантна поведінка молоді в Україні: чинники виникнення та державні заходи подолання. Актуальні проблеми державного управління. 2008. № 2: 83-90.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. М., 1999. 471 с.
4. Результати загальнонаціонального опитування «Українське покоління Z: цінності та орієнтири» [Д. Гайдай, Л. Літра, К. Зарембо та ін.]. Київ: Фонд ім. Фрідріха Еберта, 2017. http://neweurope.org.ua/wp-content/uploads/2017/11/Ukr_Generation_ukr_inet-2.pdf.
5. Шульга М. Соціальний ареал життя особистості. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2002. № 2: 20-23.

Назаренко Дмитро
студент IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТЕХНОСВІТУ

Техніка все глибше проникає в сутність явищ і процесів світобудови. Ґрунтуючись на науці, вона здатна докорінно перетворювати світ навколо людини. Одним із аспектів взаємодії людини і техніки є проблема техносвіту, тобто проблема існування, способу життя людини в створеному нею самою штучному середовищі. З соціокультурної точки зору це питання про місце і роль техносвіту в житті людини.

Одне з призначень техніки – звільнення людини від обіймів природи, набуття нею свободи і деякої незалежності від природи. Але, звільнившись від жорсткої природної необхідності, людина на її місце, взагалі-то, непомітно для себе поставила жорстку технічну необхідність, опинившись в полоні непередбачених побічних наслідків техноцентризму. Досягнення техніки, особливо сучасної, вимагають неминучою розплати за них. Людина змушена пристосовуватися до законів функціонування техносвіту, пов'язаних, зокрема, з технологічними циклами, поділом праці, нормуванням, виробничою дисципліною, змінною роботою, миритися з екологічними наслідками їх впливу.

Техніка, яка замінює робочу силу людини і веде до підвищення продуктивності праці, народжує проблему організації дозвілля та безробіття. За житловий комфорт ми розплачуємося роз'єднаністю людей. Досягнута за допомогою особистого транспорту мобільність купується ціною шумового навантаження, забруднення міст і природи. Прогрес медичних технологій істотно збільшує тривалість життя, але, водночас, загострює демографічну проблему. Генна інженерія, що забезпечує можливість втручання в спадкову природу, створює загрозу людської індивідуальності, гідності людини і неповторності особистості. Впливаючи на інтелектуально-духовне життя особистості, сучасна комп'ютерна техніка інтенсифікує розумову працю, підвищує «роздільну силу» людського мозку.

Але зростання раціоналізації праці, виробництва і всього життя людини за допомогою сучасної техніки загрожує монополізацією комп'ютерного раціоналізму, який виражається в прогресуванні зовнішньої раціональності життя за рахунок внутрішньої, за рахунок зниження автономності та глибини людського інтелекту, за рахунок розриву між розумом і розумом. «Дігіталізація» стилю мислення, заснованого на формально-логічних і алгебраїчних методах, на яких покоїться дія комп'ютера, забезпечується перетворенням розуму в кібернетичний, прагматично орієнтований, «інструментальний» розум, втрачаючи образну, емоційну забарвленість мислення і спілкування.

Немає ніякого сумніву, що комп'ютерна техніка відіграє істотну роль у професійному розвитку людини, має великий вплив на загальнокультурний розвиток особистості: сприяє зростанню творчості у праці і пізнанні, розвиває ініціативність, моральну відповідальність, примножує інтелектуальне багатство особистості, загострює розуміння людьми сенсу свого життя і призначення людини в суспільстві.

Але вірно також і те, що вона несе в собі загрозу духовної однобічності, що виражається у формуванні технократичного типу особистості. Як наслідок цього, наростає деформація міжлюдської комунікації, духовних зв'язків: духовні цінності більшою мірою перетворюються в голу анонімну інформацію, що розраховані на усередненого споживача і нівелюють особистісну унікальність. Глобальна комп'ютеризація таїть в собі небезпеку діалогічності в спілкуванні з

іншими людьми, породжуючи «дефіцит» людяності, появу ранньої психологічної самотності та зниження фізичного здоров'я.

Очевидно, що ця обумовлена технікою неминучість може бути пом'якшена, але вона не може бути принципово усунена. Втрата природного способу життя з його органічними ритмами, якому ми підвладні як природні істоти, призводить до відчуження від наших природних витоків. Але навіть тоді, коли загнана в перенасичений технічний світ людина згадує про них і виринається з залізних лещат «на природу», вона вже не в змозі не тільки чути, але й слухати голоси, звуки і шерехи лісу, і тому образ людини, яка гуляє в лісі з навушниками, сьогодні вже не дивує.

Таким чином, техніка не тільки встановлює і диктує певні норми життя, моральні правила, вимоги до економіки і політики, але в значній мірі впливає на спосіб, яким ми розуміємо світ. Зрозуміло, що відмовитися від техніки і технічного розвитку просто неможливо. По суті, технічну основу має сама діяльність людини, отже, і культура. Немає в техніці і якоїсь особливої таємниці. У той же час розвиток технологій і технічного середовища у ХХІ ст. набув загрозливого для життя людини характеру. З цим людина вже не може не рахуватися, незважаючи на всі блага, які техніка обіцяє. Загалом, зрозумілий і вихід із ситуації, хоча він, звичайно, не простий.

Необхідно усвідомити як природу техніки, так і наслідки технічного розвитку і включити обидва ці моменти в саму концепцію техносвіту. У свою чергу це означає, що буде дана оцінка цих наслідків. При цьому людству доведеться відповісти на питання: з якими особливостями і характеристиками сучасної техніки і наслідками її розвитку людина вже не може погодитися? Чи можна від них відмовитися? Чи можна змінити характер розвитку техніко-виробничої діяльності, технічного середовища і технології? Якщо можна, то, що для цього потрібно зробити?

Цілком може виявитися, що зміна характеру розвитку техніки зажадає від людини настільки суттєвих змін (в області його цінностей, способу життя, в самих практиках), що, по суті, означатиме поступовий відхід від існуючого типу цивілізації і спробу створити нову цивілізацію.

Втім, подібні спроби вже робляться (наприклад, в межах трансгуманізму), інша справа, як оцінювати їх результати. Це нова майбутня цивілізація, звичайно, теж буде заснована на техніці, але інша, може бути, з меншими можливостями, але що важливіше – нова техніка буде безпечнішою для життя і розвитку людства.

Панькова Оксана
*кандидат соціологічних наук, доцент,
провідний науковий співробітник,
Інституту економіки промисловості НАН України,
доцент кафедри соціології
Київського національного економічного
університету імені В. Гетьмана*

СВІТОГЛЯДНІ ТА ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ

Сьогодні відбувається формування нової матриці цивілізаційних викликів, докорінно змінюється тренд світового господарського розвитку, розгортаються процеси глобальних ціннісних змін світоглядного характеру, природу яких слабо досліджено і усвідомлено. Постнекласична наука пояснює сучасні цивілізаційні зміни на мегарівні переходом до четвертої наукової революції, в основі якої – парадигма цілісності.

Фундаментальним базисним підґрунтям усієї сукупності ризиків глобального і локального характеру є порушення балансу взаємодії природи і людини, відторгнення людини від самої себе, від своєї духовної природи. На Всесвітньому економічному форумі (ВЕФ) у Давосі у доповіді про глобальні ризики за 2014 р. констатується про зростаючу прірву між найбагатшими та найбіднішими країнами світу [1]. Такий стан посилює глобальну нестабільність, призводить до соціальних вибухів і повалення урядів, до активізації збройних конфліктів. Зростання соціальних ризиків кидає історичний виклик світовому співтовариству у зв'язку з необхідністю збереження життєздатності, сталості і збалансованості «життєвих світів» людини, суспільства, природи, людства, планети. Не випадково глобальна мережа «Global Values» визначила десять компонентів *системи глобальних цінностей людства* [2]. Ними є: життя, солідарність, свобода, взаємні зв'язки, сталість, творчість, розширення прав і можливостей вибору та цілісність буття. До цього переліку доцільно додати сенс існування людини і людства в цілому на засадах духовності, безпеки та відповідальності.

Економічні відносини в системі суспільних становлять їх матеріальну основу. На сьогодні економічна система виступає як самодостатня, панівна, така, що нав'язує усім сферам життєдіяльності соціуму свої «правила гри» і пропонує свій формат розуміння сенсу людського існування в категоріях нарощування прибутків, концентрації капіталу. Розвиток суспільств в сучасному світі зводиться здебільшого до суто економічного зростання, вимірюється ВВП, і відбувається в умовах жорсткої конкуренції. Проте, розвиток з домінуючої в сьогоденні неоліберальної позиції розуміється однобічно, у ланцюзі: економічне зростання – добробут населення – задоволеність життям. Роль людини в цих процесах зводиться до обслуговування та споживацтва, а

модернізаційні процеси спрямовуються на удосконалення мегаекономічної машини. Такий підхід не відповідає запитам безпеки сучасних і майбутніх поколінь, людини і людства в цілому. Тому все більш ставиться під сумнів необхідність необмеженого економічного зростання, бо втрачається його сенс як такий, особливо з позицій майбутнього. Підвищення продуктивності праці, зростання доходів та вивільнення часу не призвело до продукування гідного життя населення країн та взаєморозуміння в суспільствах. Зворотнім боком економічного зростання постало безумне споживацтво, що породило феномен суспільства споживання. Зменшення природних ресурсів, втрата особистісної відповідальності, речова залежність, духовна деградація, постійне прагнення вирізнитися від інших, а так і культ насильства та аномія (розпад системи цінностей) – ось характерні риси суспільства споживання.

Зараз у всесвітньо-історичному масштабі здійснюється перехід від *природничо-історичного* до *соціокультурного типу розвитку*. Для природничо-історичного типу характерним є субординованість зв'язків, перехід від простого до більш складного, переважання відтворювальних процесів над інноваційними. Виходячи з цього ринкове господарство є вищою і складнішою формою порівняно з натуральним, що акціонерна власність вища та складніша за індивідуальну тощо.

Для *соціокультурного типу розвитку* характерною є самоцінність утворень. Не можна порівнювати, що цінніше і вище: музика Шопена чи Чайковського, картини Рубенса чи Веласкіса. Вони унікальні. Соціокультурна сфера існувала, звичайно, і в доіндустріальних суспільствах, існує в індустріальному, але там вона не визначала загальний тип розвитку. Зараз, разом з формуванням інформаційно-мережевої економіки, повсюдному розгортанню ІКТ, соціокультурний тип розвитку починає визначати та домінувати над економічними процесами. І вже втрачає сенс порівняння яка форма власності вища: індивідуальна, державна чи акціонерна? Вони самоцінні, кожна найкраща у тій сфері господарювання, якій вона є адекватною умовам життєдіяльності і життєзабезпечення. Те ж саме стосується форм господарювання, оплати праці, ціноутворення тощо.

Культура може бути тим втраченим «третім» чинником, врахування якого може підвищити шанси на успішність мега-, макро-, мезо-модернізаційного проекту. Соціокультурна складова є головною у процесі модернізації будь-якого соціального інституту суспільства – освіти, економіки, бізнесу, а тим більше – країни. Саме вона дозволяє здійснювати одночасне оновлення різних сфер суспільства найбільш ефективно і найменш болісно, оскільки враховує механізми соціальних змін – культурну систему координат, особливості менталітету, моральні постулати, самосвідомість нації, історичну пам'ять народу. Така «інтегрована модернізація» здатна забезпечити країні безпеку й конкурентоспроможність [3].

Дослідженню цінностей і особливостей культури у зв'язку з розвитком приділяється значна увага, зокрема встановлено роль цінностей у процесах демократизації і людського розвитку [4]. Зв'язок між культурою і економічним розвитком досліджують відомі вчені – М. Шульга, Ю. Саєнко, Є. Головаха, А. Ручка, А. Колот, М. Дейч, Ю. Залознова, О. Новікова, О. Сидорчук, А. Шастун, О. Аузан, Є. Ясін, Н. Лебедєва і А. Татарко, Н. Латова, А. Архангельський та ін. Науковий колектив Інституту демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи під керівництвом Е. Лібанової ґрунтовно досліджує процеси соціокультурної модернізації в Україні у вимірі людського розвитку. Особливу увагу вони приділяють вивченню соціокультурних аспектів модернізації, що дозволяє відстежити готовність українського населення до глобальних ціннісних змін. У монографії О. Колінько «Духовно-творча діяльність людини як основа сучасного господарського розвитку» [5] розкриваються аспекти цілісності світобудови, біосфери та ноосфери, суспільства і людини, природи і людства, які утворюють надскладні системи, що здатні до самоорганізації.

Соціокультурні аспекти економічного розвитку в глобальному вимірі розкриваються авторами монографії «Культурні фактори модернізації» [6]. В ході проведеного дослідження ними використано методологію Р. Інґлхарта і Г. Хофстеда. Встановлено, що існує прямий зв'язок між кількісним соціально-економічним розвитком окремого суспільства і динамікою його основоположних цінностей. Вихід на сталу траєкторію економічного розвитку супроводжується зниженням дистанції громадян по відношенню до влади, зростанням статусу цінностей самовираження, самореалізації, особистої відповідальності за свою долю. Чим ширше ці цінності розповсюджуються у суспільстві, тим більш сталою стає траєкторія економічного розвитку. Тому задля досягнення цілей модернізації в економічній сфері недостатньо запровадження тільки комплексу економічних заходів, а постає необхідність «запуску» комплексного соціокультурного процесу, в якому управлінські та технологічні рішення підпорядковані гуманітарним цілям, а гуманітарні цілі співвіднесені з економічними задачами. Культура охоплює всю мережу формальних і неформальних інститутів, відповідальних за продукування, руйнування, трансляцію і розповсюдження цінностей. Відмова від модернізаційного потенціалу культури, від роботи з ціннісною шкалою, з етикою, з національною картиною світу, обов'язково веде до регресу. Тому актуалізуються процеси розробки і впровадження в соціальну практику ідеології ненасильницького оновлення всієї сфери суспільних відносин, зокрема економічних, на засадах соціокультурного типу розвитку з врахуванням сильних сторін і духовно-ментальних підвалин народів різних країн світу. Культура має культивуватися, бо для кожного народу вона виступає джерелом стійкості і добра, фактором національної гідності, водночас втілюючи історичний досвід самого

народу, його творчий потенціал, служить підґрунтям для духовного розвитку наступних поколінь.

Водночас соціокультурний тип розвитку за умов глобалізації вимагає пошуку спільного в різних культурах – для забезпечення глобальної безпеки, поширеності культури миру й міжкультурного діалогу. Тому в процесах міжкультурної взаємодії народів і країн світу, населення різних регіонів доцільним є звернення до засад соціокультурної конвергенції [7], інтернаціоналізації економічної, політичної, культурної діяльності на шляху розвитку демократичних режимів заради збереження миру на землі, забезпечення глобальної, регіональної, локальної безпеки та стабільності.

Література

1. Економіка-2014: 30 глобальних ризиків. <http://agravery.com/ua/ekonomika/show/ekonomika-2014-30-globalnih-rizikiv>
2. Global Values website. <http://www.globalvalues.org/values.htm>
3. Червінська І., Никорак Я. Соціокультурна складова модернізації підготовки майбутнього вчителя до професійної діяльності. file:///D:/2018/%D0%A1%D1%82%D0%/gsuk_2014_11_64.pdf
4. Лібанова Е.М., Макарова О.В., Курило І.О. та ін. Людський розвиток в Україні: соціальні та демографічні чинники модернізації національної економіки. Монографія. К.: Ін-т демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи НАН України, 2012. 320 с.
5. Колінько О.Г. Духовно-творча діяльність людини як основа сучасного господарського розвитку. Монографія. Харків: Друкарня Мадрид, 2013: 4-5.
6. Культурные факторы модернизации: доклад. А.А.Аузан, А.Н.Архангельский, П.С.Лунгин, В.А.Найшуль. М., СПб.: Фонд «СТРАТЕГИЯ 2020», 2011. 221 с.
7. Goldsmith B. Convergence. Cross Country. 1996. № 48. <http://www.nebo.kiev.ua/meteo/converg.htm>.

Патук Тетяна

аспірант кафедри філософії

Історико-Філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ЯК СУБ'ЄКТ ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНОЇ ЗЛАГОДИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У ХХІ столітті прогресивні зміни, які відбуваються у світі, що трансформуються, торкаються всіх сфер життя людства, вражають своєю масштабністю, варіативністю, швидкістю, широтою охоплення, зміною ціннісних орієнтирів, проте не завжди приводять до позитивних наслідків. Україна як і більшість пострадянських країн, що зазнали кардинальних

трансформацій досі залишається перехідним суспільством, яке втрачає колишні цінності, але й досі перебуває в пошуках нових. Події кінця 2013 – початку 2014 р., відомі як Революція Гідності, значно пришвидшили ці процеси в українському суспільстві, зміцнивши інститути громадянського суспільства та формування національної самосвідомості. Революція Гідності» засвідчила нові зсуви в суспільній свідомості, які нарешті визначили цивілізаційний вибір України.

Як зазначає В. Кривошеїн, в ході громадських виступів відбувся не лише злам кланово-олігархічної структури політичної влади, але й докорінна трансформація політичної та правової свідомості. Масові дії українців призвели до революційної трансформації/реінституціалізації суспільства. По суті суспільно-політичні зрушення в Україні кінця 2013 – початку 2014 р. стали прикладом небаченого досі стану громадсько-політичної мобілізації, який зумовлений не лише значенням для громадян проблеми геополітичного вибору правлячої еліти України, а насамперед «якістю» політичного режиму, в т. ч. мірою можливості реалізації громадянами своїх прав та свобод, ставленням правлячої еліти і силових структур до тих чи інших форм громадянського спротиву. Під час Революції Гідності відбулося перетворення переконань, переформатування ідентичностей та творення політичної нації [3].

Революція Гідності та післямайданні процеси почали згуртовувати громадян, стали потужним поштовхом до пробудження національної самосвідомості, заклавши підвалини становлення суспільної злагоди в українському суспільстві.

Такий поступ не був легкий для України, постраждала не лише цілісність нашої держави, вона втратила і продовжує втрачати найкращих синів в українського суспільстві. Але вплинули на політичну і правову культуру українського соціуму, актуалізувавши питання становлення суспільної злагоди, яка потребує участі соціальних суб'єктів, здатних продукувати і реалізовувати антикризові ідеї та заходи, суб'єкта, на думку О. Горбаня, здатного впливати на соціальну стійкість суспільства через досягнення ідеології суспільної злагоди [2].

Метою статті є доведення, що таким соціальним актором в консолідації українському суспільстві може стати інтелігенція, хоча суспільно-політичні процеси всебічно залежать від еліт і лідерів, і як зазначає А. Леоненко – залежно від характеру елітної структури, що розуміється як сукупність індивідів, яким належить влада і, які приймають рішення щодо змісту і розподілу основних цінностей в суспільстві, залежно від характеру елітної структури, що розуміється як сукупність установок і взаємовідносин між фракціями еліти, вчені політологи виділяють три ідеальних типи еліт:

–роз'єднвальну еліту, якій властивий мінімальний рівень ціннісного консенсусу і взаємодій між фракціями еліти по відношенню до існуючих політичних інститутів і не обмежена політична боротьба за принципом

«політика як війна». Такому типу еліт відповідають нестабільні політичні режими – як демократичні, так і авторитарні;

–консенсусно об'єднувальну еліту, яка характеризується ціннісним консенсусом і взаємодією між фракціями еліти щодо існуючих політичних інститутів. Цьому типу еліт відповідають стабільні представницькі режими, як мінімум номінально демократичні;

–ідеологічно об'єднану еліту, яка характеризується ціннісним консенсусом і взаємодією між фракціями еліти стосовно існуючих політичних інститутів, забезпечуються завдяки наявності домінуючої фракції, ідеологія якої визначає характер офіційного політичного курсу. Такому типу еліт відповідають стабільні представницькі режими [4].

Не зважаючи на те, що відбулася докорінна ідеологічна переорієнтація партійно-ідеологічного поля і сьогодні в партійно-політичному спектрі сучасної України домінують націоналістичний і ліберальний сегмент, відбулися якісні зрушення у владній еліті, українське суспільство далеко не є стабільним. Рівень довіри в такому суспільстві до політичної еліти залишається досить низьким, що не сприяє соціальному діалогу та суттєво гальмує процес становлення суспільної злагоди. О. Александрова визначає суспільну злагоду як результат оптимальної взаємодії конкуренції та партнерства. Її досягнення можливе через реалізацію позитивного потенціалу атрибутів прояву оптимальної взаємодії конкуренції та партнерства як умови вирішення суспільних протиріч. Цими атрибутами є толерантність, діалог, компроміс, консенсус. Підніжжя механізму у вирішенні суспільних протиріч становлять толерантність і діалог, на яких у подальшому ґрунтуються компроміс і консенсус, що в результаті приводить до вершини цього механізму – суспільної злагоди [1].

А подолання соціально-економічної, політичної кризи, яку нині переживає Україна, вимагає від держави та суспільства, влади та бізнесу порозуміння, єдності, високої консолідації. Саме відсутність результативного діалогу в такій системі координат заважає зробити суттєві антикризові кроки та взятися за реалізацію стратегії сталого розвитку країни на основі встановлення суспільної злагоди. І саме в налагодженні такого діалогу на принципах толерантності, рівності та партнерства і є сучасна місія інтелігенції.

Література

1.Александрова О.С. Суспільна злагода як результат оптимальної взаємодії конкуренції та партнерства в процесі становлення середнього класу в Україні. *Грані*. 4 (78), липень-серпень 2011.

2.Горбань А.В. Роль интеллигенции в преодолении антропологического кризиса и становлении гражданского согласия в обществе. *Вестник СевНТУ*. Выпуск 115: Философия. Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2011: 37.

3.Кривошеїн В.В. Вплив «революції гідності» на політичну та правову культуру українського суспільства. *Вісник Національного*

університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». № 2 (29), 2016: 37.

4. Леоненко А.В. Становлення еліт країн пострадянського простору на прикладі Росії, України та Білорусі. *Нова парадигма*. Вип. 66. 2007: 171-172.

П'ятницький Андрій
*аспірант кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ВІРТУАЛЬНА ЕКОНОМІКА ЯК СКЛАДОВА СУЧАСНОГО ВІРТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

Сьогодні важко уявити сучасний світ без економічних відносин. Будучи точкою перетину громадського і наукового інтересу, феномен грошей, перебуваючи в теперішньому світі абсолютно на практиці має неявні, але при цьому абсолютно унікальні, прояви. Підтвердження того – широкий спектр наукових дисциплін, зайнятих цією проблематикою з різних точок зору. Всі ці факти роблять абсолютно неможливий аналіз грошей без участі філософії.

У повсякденній свідомості під грошима прийнято розуміти лише грошові купюри або монети державного зразка. Однак подібна оцінка не є повністю адекватною, оскільки лишена справді філософської рефлексії.

Сутність таких предметів в самій ідеї уявити характеристики будь-якого предмета емпіричної реальності через його вартість [1]. Однак подібний розгляд грошей необоротно тягне за собою появу нової характеристики сутнісних предметів – цінність. Однак тут ми зустрічаємося з новою, вже більш складнішою, онтологічною проблемою – що ж таке «цінність» у віртуальному просторі взагалі?

Подібну позицію можна пояснити через звертання до етимології слова «економіка», у корні якого міститься грецьке слово «ойкос». Позначаючи будинок, або господарство, цей термін має і ще одне значення. Саме значення «приватний», будинок і пов'язана з ним економічна діяльність, для греків є приватною сферою життя, в протиставу від відкритого та політичного, як «справжнього».

Ми завжди маємо справу з феноменом грошей, як з мірою (можна навіть сказати, як така собі віртуальна структура), але «в побуті» ми оперуємо лише анонімними грошима – формою.

Гроші анонімні до тих пір, поки анонімний їх носій. Але що ми можемо сказати про гроші відомої людини, крім того, що вони в неї є?

Гроші купують нам нас самих в тому вигляді, в якому ми хочемо себе бачити. Як справедливо зауважив К. Ясперс: «Анонімне – це і справжнє буття людини, що загрожує зникненням та справжнє небуття, яке

домагається начебто на всю сферу існування. Питання про анонімні сили – це питання про буття самої людини» [2].

Сьогодні криптовалюта є очікуваним втіленням цього визначення. Повністю віртуальні гроші, в які вбудований механізм підтвердження їх номіналу і справжності. Їх поява була історично неминуче, і ми можемо очікувати появу все більшої кількості криптовалют і їх вдосконалення. А вдосконалювати є куди.

Одна з сучасних віртуальних валют – біткойн має ті ж вади, що й золото: кількість обмежена і видобуток утруднений. Також у біткойнов незручна розмірність для повсякденних потреб: доводиться оперувати мільйонними і тому подібними частками цифровий монети. Однак перехід на криптовалюту поки ще справа завтрашнього дня.

Завдяки швидким технологічним досягненням ми вступаємо в цифрову епоху, і безпаперове суспільство вже не далеко. Банківські гроші, які представлені численними виразами, показали, що гроші можуть бути представлені в електронному вигляді. Електронні гроші є продуктом цієї нової ери, яка може замінити готівку в найближчому майбутньому. Цей новий спосіб оплати має багато переваг перед звичайними способами оплати.

Електронні гроші є продуктом нової ери, яка може замінити готівку в найближчому майбутньому. Звичайно, що з новими можливостями існують і нові ризики. Анонімність, миттєві перекази будь-яких сум в будь-яку точку світу, відсутність можливості блокування рахунків та інші особливості криптовалют ставлять нові завдання перед державними структурами. Вони зараз стоять перед вибором: як регулювати це нове явище, як використовувати плюси нової технології, при цьому мінімізувати ризики, як вбудувати це нове явище в поточну фінансову систему [3].

Коли на зміну звичайної пошти прийшла електронна, на зміну телефонного зв'язку прийшли інтернет-месенджери і почався новий виток у розвитку віртуальної реальності.

Криптовалюти будуть розвиватися разом із розвитком віртуальної економіки. Віртуальна економіка, це економіка, яка стає можливим завдяки програмному забезпеченню: поширення інформації через Інтернет, комп'ютерні ігри та інші доповнення. У цій економіці віртуальні валюти (ігри гроші, наприклад) вже існують. Криптовалюти стануть універсальним засобом, який дозволить здійснити обмін між різними областями віртуальної економіки.

Віртуальна економіка має дійсно безконечний потенціал для зростання. Бізнес-модель, побудована на постійній продажі вам великої кількості речей, має природні обмеження, пов'язані з насиченням ринку товарами. Але це не стосується віртуальних товарів. Наприклад серіали в інтернет-просторі. Якщо перша серія серіалу вам подобається, то ви подивитися другу-третю... так до останньої. Далі ви будете дивитись другий сезон. Коли серіал закінчиться, ти почнете дивитися новий.

Віртуальний товар однієї категорії можливо продавати у необмеженої кількості.

Сучасна епоха дійсно формується, перш за все, як економічна реальність. Можливо завдяки превалювання цінностей у світі. Здається дивним навіть «наука про те, що найцінніше», так і не змогла точно відповісти, «Що ж таке цінність взагалі?». Саме через неможливість подолання суб'єктивного початку самої людини питання про «цінності», а отже, і феномена грошей, до сих пір залишається незакритим.

Література

1. Картунов В. В. Философия денег. М.: МНФ, 1997. 172 с.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Духовная ситуация времени. М.: Политиздат, 1991. 388 с.
3. Поппер, Натаниел. Цифровое золото: невероятная история Биткойна. М.: ООО «И.Д. Вильямс», 2016. 368 с.

Тарнавська Алла

магістрантка спеціальності «Історія та археологія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

Купрій Тетяна

кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри філософії

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ГАСТРОНОМІЯ В ОСОБИСТІСНОМУ, НАЦІОНАЛЬНОМУ ТА ГЛОБАЛЬНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ

Глобалізаційні соціетальні процеси, розвиток засобів масової комунікації, інтернаціоналізація культури стали каталізаторами виникнення потреби у нових засобах переконання з використанням не тільки логіки аргументування, а й застосуванням напівсвідомого психологічного та емоційного впливу на споживача. З точки зору сучасних практик їжа служить не тільки засобом передачі інформації, а й впливає на співрозмовника, регулюючи цим особистісні стосунки, ментальний стан та поведінку. Саме тому питання гастрономічного впливу стало міждисциплінарним об'єктом досліджень у науковому світі.

Однією з найбільш актуальних проблем науки сьогодення є дослідження впливу та інтеграцій в сучасній політичній сфері, тому цілком логічно, що цей об'єкт досить рано потрапив у поле зору різних гуманітарних дисциплін – антропології, етнології, соціології, політології, історії, психології, а роботи ряду дослідників (П. Роковер, Г. Моргентау Р. Дж. Най, Е. Ротшильд, К. Паарлберг, Дж. Рейнольдс) [див.: 9-13] висвітлили проблему в межах співвідношення їжі, влади та їх

дуалістичного симбіозу. Теорії про специфічну владу гастрономічного над індивідами розкриті російськими та українськими дослідниками Г. Почепцовим, С. Кара-Мурзою, А. Павловською, І. Сохань, І. Набруско, В. Ціватим, Л. Матлай, І. Ніколенком [див.: 1-8].

А.В. Павловська зауважує, що з їжею пов'язане виникнення та розвиток перших цивілізацій, розподілу праці, ріст населення, торгівля та війни. Історично їжа створювала емоційний трансцендентний зв'язок між людьми всупереч мовним бар'єрам. Переламати хліб з кимось (фраза прозвучала ще у Біблії для позначення Євхаристії) передбачає і зближення людей, націй, державних утворень, або, метафорично, «завоювання сердець та умів». Їжа також сприяла виникненню прийнятних моментів для виголошення тих чи інших слів, допомагала «переварити угоди», що укладалися між племенами, кланами, державними утвореннями.

Їжа становить базис міжнародної інтеграції та глобалізації, в які активно залучені транснаціональні компанії. Сьогодні, на думку як закордонних дослідників (Е. Ротшильд, Дж. Най), так і українських (В. Ніколенко), продукти харчування використовуються як потужне знаряддя боротьби з суперниками (заборона на певні види їжі) [13]. І ніщо не створює такого негативного образу народу, як опис його неприємних харчових звичок. Разом з тим багато народів цілком усвідомлено, на державному рівні, використовують свої гастрономічні традиції для створення позитивного уявлення про свою країну.

Кухня є провідником національних цінностей, які з часом стають космополітичними, на прикладі розповсюдження по світу фаст-фуду і різного роду нових видів харчування. Вони з'являються скромно і непомітно, впроваджуються у смаки населення і тільки потім перетворюють традиції і спосіб життя, а з ними і світосприйняття та ідеали. Фаст-фуди, витісняючи національні традиції, об'єднують людей, в якийсь єдиний світовий простір під гаслом «всі ми люди, всі ми брати, і ми їмо однакову їжу». В епоху ж масової мобільності і масових міграцій національна їжа нерідко залишається єдиним потужним фактором культурної глобалізації в світі, а отже – і впливом на масову свідомість. Наразі в публічному просторі про їжу та ціну на неї доволі часто згадують під час передвиборних кампаній, насамперед у країнах, що розвиваються. Говорять про мінімальний «кошик споживання», який є своєрідним еквівалентом стабільності.

Разом з тим їжа – важливий фактор національної самосвідомості. Досить тільки згадати такі країни як Італія та Франція, які пестять і плачуть свої харчові традиції на противагу європейській глобалізації. Навіть англійці, зазвичай не приділяючи належного значення своїм кулінарним досягненням, в останні роки, все більше роблять акцент на «Great British» – чаях, біфштексах, фіш-енд-чіпсах та інших знакових для країни продуктах. «Культурна експансія» по-японськи доволі ефективно відбувається на тлі їхньої споконвічної, унікальної системи харчування –

суші-барів, які за популярністю в усьому світі можуть посперечатися з культовим брендом сучасного капіталізму – «Макдональдсом» [6, с.28].

Гастрономія як основний компонент ідентичності: етнічної, релігійної, соціально-політичної підтримує і поширює національні традиції з великої літери. Колонізатори в новий час, так само як і мігранти сьогодення, завжди несли з собою свою гастрономічну традицію як символічний шматочок рідної землі, який зберігається довше і адаптується важче, ніж інші культурні складові. На підтримку цієї думки, вчені встановили, що громадське харчування в Радянському Союзі сприймалося як ефективне знаряддя створення людського донора для вирішення амбіційних політичних завдань партійної номенклатурної верхівки, насамперед, ідеологічного, економічного домінування у світі [9, с.367].

Незважаючи на сучасну різноманітність і достаток, їжа продовжує панувати над умами людства і впливати на життя людей. Досить тільки згадати масове божевілья ХХ ст. – дієти, відродження і розвиток ідеї лікувального харчування або загадки сучасної харчової інтеграції, коли в маленькій крамничці в глушині лапландських лісів дешевше купити еквадорський мед або голландське варення, ніж продукти місцевого виробництва. Молоде ж покоління, багато представників, якого рекламу харчових продуктів сприймають як фактор сучасної культури, буквально, ростуть на ній, знають напам'ять, цитують, як колись цитували книги, а потім фільми.

Гастрономія в таких процесах завжди виявлялася вагомим і дієвим інструментом збереження індивідуального смаку, як наслідок – власної унікальності. Упродовж усієї історії людства харчування завжди було значним і стійким чинником, що визначав рівень розвитку суспільства. На історично сформований традиційний характер харчування вплинула низка чинників, що визначають культуру споживання їжі, а отже – спосіб життя. Споживання їжі – процедура, пов'язана з соціально-культурними формами поведінки людей (обрядами, ритуалами, церемоніями тощо), вона супроводжує різні події людського життя. Спільне прийняття їжі – це не тільки насичення, втамування голоду, а й спілкування людей, а сама їжа в цьому спілкуванні стає символом, знаком. Гастрономія не тільки має вирішальне значення для виживання індивідуальних споживачів, а також для виживання та розповсюдження сучасної національної держави [4, с.319].

Гастрономія як основний компонент ідентичності є дуже ефективним інструментом влади, тому що вона завойовує країни і народи без зброї і є провідником чужих ідеалів та цінностей, що є головним результатом впливу як суб'єктно-об'єктних, так і суб'єктних відносин. Гастрономія не тільки має вирішальне значення для виживання індивідуальних споживачів, а також для виживання та розповсюдження сучасної національної держави. Харчування має велике кумулятивне значення й суттєво типізує розвій соціального, культурного, економічного та політичного життя будь-якого соціуму. Зміна поведінки має через

сприйняття, символіку та культуру, елементом якої є їжа, відбувається в контексті формування соціокультурного простору.

Література

1. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием: учебн. пособие. К.: Оріяни, 2003. 500 с.
2. Матлай Л. Кулінарна дипломатія як різновид публічної дипломатії: нові підходи та концепції. *Humanitarian vision*. Політичні науки. 2015: 55-59.
3. Набруско І.Ю. Сучасні гастрономічні практики як дзеркало українського суспільства. *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства*: збірник наукових праць. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012. Вип. 18: 315-321.
4. Ніколенко В.В. Українська гастрономічна культура як соціальний феномен. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. 2016. № 36: 75-81.
5. Павловская А.В. Гастрософия: Наука о еде. К постановке проблемы. Часть 1. *Вестн. Моск. ун-та*. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2015. № 4: 23-38.
6. Почепцов Г.Г. Теорія комунікацій. К.: Спілка рекламистів України, 1996. 384 с.
7. Сохань И.В. Гастрономические риторики утопий и антиутопий. *Вестник Томского государственного университета*. Культурология и искусствоведение. 2013. №2 (10): 23-35.
8. Циватый В.Г. Гастрономическая дипломатия и дипломатическая гурманистика: еда в политико-дипломатическом диалоге культур (институциональный аспект). *Традиционная культура в современном мире*. История еды и традиции питания народов мира. Материалы I Международного симпозиума. Центр по изучению взаимодействия культур. 2015: 364-369.
9. Nye J.- S. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. *The New-York Review of Books*. 1991. August 6. 307 p.
10. Paarlberg R.- L. Food as an Instrument of Foreign Policy. *Proceedings of the Academy of Political Science* Vol. 34, No. 3 (Food Policy and Farm Programs) 1982: 25-39.
11. Reynolds C. Diplomatic gastronomy: The convivial nature of the power of prestige, cultural diplomacy and soft power. *Trapido* 2008. III-IV: 23-32.
12. Rockower P. S. Recipes for gastrodiploamacy. Place branding and Public Diplomacy, 2012: 1-12.; Rockower P.S The State of Gastrodiploamacy. Public Diplomacy. University of Southern California. Winter, 2014. 71 p.
13. Rothschild E. The Politics of Food. UN Conference on Trade and Development: Problems of Raw Materials and Development: Note by the Secretary General of UNCTAD 1974. May 16. <http://www.nybooks.com/articles/1974/05/16/the-politics-of-food/>

Тур Микола
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В ТЕНЕТАХ ІСТОРІОГРАФІЇ: ПОТЕНЦІАЛ ПРОДУКТИВНОСТІ І ЗАГРОЗ

Історична пам'ять в когнітивному сенсі – це знання про минуле, історія як наратив. Значення звернення до історії окреслює тріада Е. Трьольча: це – «засіб розуміння ситуації сьогодення, встановлення його меж в минулому і продовження в майбутнє».

Історична пам'ять є визначним чинником збереження національної ідентичності, консолідації нації, презентації себе світу як самобутнього етносу, що має свою історію, цінує її, пам'ятає свої перемоги і поразки, щоб дістати з них уроки.

У кожного народу як історичного суб'єкта були злети і падіння, були героїчні сторінки, але були й такі, яких через оптику сучасних пріоритетів слід соромитись (зради, слабкодухість тощо). І це – реальна історія, а не лубочна й відретушована картинка.

Хто контролює минуле, той визначає майбутнє. Із стратегічних міркувань сьогодення часто виникає спокуса витягти із історії одне або інше. Про що згадується, висувається, розвивається, часто залежить від кон'юнктурних міркувань релевантних характеру політичного режиму, ціннісних кодів існування, міжнародного вектору розвитку.

У цьому разі історики починають виконувати політичне замовлення, торкаючись тих або тих історичних подій, персоналій, розробляючи їх як історичний капітал розв'язання теперішніх завдань існування національної держави. У такому разі неминує відбувається переписування історії, більш-менш усталеної історичної картини минулого.

Переписування історії неминує спричиняє також звернення історика до минулого з перспективи власної суб'єктивності (ціннісних засад, рівня обізнаності та інтересів). Відтак історична пам'ять – як знання про минуле отримує нових інтерпретацій. І це неминує, бо в соціально-гуманітарних науках досягти об'єктивності важче, ніж в природничих, оскільки б це означало звільнитись від оцінок. Однак у цьому разі йдеться про історію як історію ідей (Р. Колінгвуд), а не фактів. Позицію некласичної історіографії виразно презентує гранично провокаційна теза Ф. Ніцше: нема фактів, є інтерпретації. Але це аж ніяк не означає, що слід свідомо спотворювати факти, або нехтувати ними. Історик, презентуючи певний ракурс звернення до історичних подій, надаючи їм власну інтерпретацію, має усвідомлювати, що пропонує лише один із багатьох можливих поглядів. Претензія на абсолютну істинність його тут принаймні недоречна.

Інтерес до історичної пам'яті актуалізується на переломних моментах історичного розвитку нації (соціуму), в кризових ситуаціях державотворчого процесу, коли загострюються екзистенційні питання. Політики часто роблять емоційні заяви, намагаючись стратегічно використати потужний ресурс історичної пам'яті. В політичних іграх історична пам'ять стає козирною картою. Чого їм бракує у цьому разі – мудрості, совісті, патріотизму? Скоріше і першого, і другого, і третього, чим завдається неабияка шкода суспільству.

Коли державна влада брутально втручається в життєвий світ людини – як соціокультурний обшир смислів, ціннісних кодів, переконань, традицій тощо, нав'язуючи законодавчо чи потугою мас-медійної пропаганди певні ідеологічні кліше, темники, акценти і т.п., відбувається його системна колонізація. Під тиском системних чинників порушується його соціокультурна репродукція, що спричиняє деструктивні явища: на рівні індивіда – загроза втрати ідентичності; на рівні культурної репродукції – втрати свободи і зростання відчуження; на рівні соціальної інтеграції – настання стану соціальної аномії.

Сьогодні для нашої країни вкрай актуальна проблема творення політичної нації. Історична пам'ять об'єктивно є потужним засобом консолідації політичної нації. Керуючись тезою про те, що історію пишуть переможці, деякі політичні сили відверто монополізували право інтерпретації історичної пам'яті. Тим самим беззастережно демонструється монологічна позиція, яка здатна не консолідувати народ, а скоріше продукувати розірвану ідентичність його. Адепти цієї позиції діють за моделлю: я знаю, що потрібно українському народу, яким має бути справжній український патріот. Хто не поділяє задекларованих позицій, легко може отримати тавро сепаратиста чи кремлівського посіпаки. А це неабияке звинувачення за умов воєнного конфлікту на сході країни.

Монологічна позиція цієї політики, м'яко кажучи, – недемократична, з огляду на те, що розвинена демократія має насамперед деліберативний характер. Монологічно-волюнтаристським способом здійснюється Інститутом історичної пам'яті процес декомунізації та де сов'єтизації в країні, коли накладається табу на пам'ять про історичний етап розвитку країни за 70 років у складі СРСР. Звісна річ, це робиться з огляду на вищі цілі – остаточно відірвати країну від вектору «руського миру» й спрямувати в європейський цивілізаційний вимір. Мета – шляхетна, навіть, смисложиттєва. Але чи будь-які способи і засоби для її досягнення гідні? Коли значні верстви народу не підтримують радикальних кроків, приміром, з перейменування міст, тим гірше для них, бо, мовляв, вони не доросли для адекватного усвідомлення національної ідеї, цивілізаційного вибору тощо. Актуальним застереженням у цій справі має бути думка Ф. Достоевського із «Братів Карамазових» про те, що світле майбутнє не варте бодай однієї сльозинки замученої дитини, покладеної в його основу.

Красномовною ілюстрацією цієї тези може бути трагічна доля СРСР внаслідок знецінення ідеї соціалізму.

Який вихід бачиться із ситуації сьогодення, в реаліях розбурханих соціальних пристрастей щодо сторінок новішої історії нашої країни, її національних героїв, коли на кону історії стоять питання національної безпеки, незалежності, становлення і розвитку держави, пошуку своєї ідентичності та ствердження себе в міжнародному просторі? Ця постановка питання вимагає посісти певну етичну позицію, визначитись з філософською етичною моделлю, що впливає з відповідної соціально-філософської парадигми.

Звернення до чинника історичної пам'яті за умов розірваної країни і цивілізаційних ціннісних кодів має здійснюватись обережно, щоб не розбурхувати пристрасті всередині країни і не множити число ворогів назовні.

Визначатись щодо історичних подій та історичних осіб, які сьогодні ще не знаходять однозначної оцінки в суспільстві, не шляхом політичних заяв, а в дискурсивному полі експертів-науковців, здобуваючи раціонального консенсусу щодо їх тлумачення, або принаймні, знімаючи гостроту у їх постановці та сприйнятті. З огляду на це, порушення деяких із них слід відкласти до більш сприятливих часів, щоб уникати пастки, коли мертво (минуле), тримає живе (сьогодення) та застить майбутнє.

В інтерпретації подій новітньої історії вкрай важливо не попасти під вплив гри пристрастей, політичних інтересів окремих соціальних класів та спільнот, пам'ятаючи метафоричний вислів Гегеля із передмови його Філософії права: «Сова Мінерви вилітає в сутінках». Це – застереження для філософів. Попри те, що кожен з них є представником свого часу, він не має писати «сірим по сірому». За марнотою того, що відбувається, за мінливим, – бачити незмінну субстанцію, намагаючись досягнути суще. В екстраполяції цього на питання історичної пам'яті, виявлення субстанційної сутності буде полягати в дотриманні максимально виваженої позиції дослідника, що співзвучна безсторонності раціонального. Але раціональне – еквівалентне універсальному, позаяк справедливе досягається в площині універсалізації взаємності.

З початком нового тисячоліття у світі все більш стає помітним контекстуалістський тренд, своєрідний ренесанс національно-державних настроїв (брекзін, перемога на виборах у низці європейських держав правих сил, політика президента США Д. Трампа тощо).

Універсалістська етика вимагає абстрагування від локального свого ТУТ і ТЕПЕР і діяти керуючись етичним принципом безсторонності, що має гарантувати універсальну справедливість. За умов визнання в західному світі політики мультикультуралізму, яка спирається на цінності поваги до Іншого, толерантності, свободи вияву відмінного, інакшого та ін., гармонізувати вектори універсально/контекстуально уможливорює дискурсивно-етична стратегія комунікативної практичної філософії.

Дискурсивно-етичний етос звернення до історичної пам'яті передбачає як апріорну передумову не лише право на участь в обговоренні, а й свободу на можливість власної інтерпретації.

Монологічна позиція у цьому відношенні по-суті є спробою приватизувати право на інтерпретацію історичної пам'яті, використати її потенціал із стратегічною метою – метою досягнення певних, передусім, політичних переваг, поставитись до контрагентів комунікації як до об'єктів, якими маніпулюють.

Дискурсивно-етична культура історіографії пам'яті про минуле передбачає насамперед відмову від монологічної позиції інтерпретатора, щоб вийти в інтерсуб'єктивний вимір рівноправного діалогу. Але насправді рівноправним такий діалог може бути у разі неухильного дотримання низки апріорних умов його інституціоналізації та ведення. До таких умов належать апріорні принципи: комунікації, апріорі домагань значущості, трансцендентальної аргументації, трансцендентальної комунікативної спільноти та трансцендентально-прагматичне апріорі.

Зазначені умови якраз і гарантують досягнення універсалізації справедливості щодо проблематики історичної пам'яті – досягнення консенсусу щодо її змісту, який постане потужним засобом легітимації як внутрішнього, так і зовнішнього політичного курсу, міцним ідейним підґрунтям консолідації політичної нації, мобілізації її сил на розбудову держави та відсіч агресору.

Щербакова Ніна

*кандидат філософських наук, старший викладач
кафедри суспільно-гуманітарних наук*

Таврійського державного агротехнологічного університету

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ УКРАЇНИ

Актуальність дослідження специфіки трансформації ціннісних орієнтацій сучасної української молоді посилюється фактором активної інтеграції України до системи світового співтовариства. Й у той же час, дискурс, який надає змогу окреслити шляхи оптимізації ціннісних установок у світогляді молодого покоління, в подальшому, безумовно забезпечить реалізацію можливості здійснення соціальної практики, щодо закладання ціннісних передумов досягнення суспільного консенсусу в сучасній Україні.

Істотний внесок у світову науку і практику дослідження молодіжних проблем внесли З. Фройд, Л. Фойер, Л. Шелефф та інші. К. Манхейм розглянув проблему молодіжної культури в межах концепції соціалізації; М. Мід ґрунтовно розробила соціокультурну динаміку міжпоколінного зв'язку; Т. Парсонс окреслив поняття «культури юних», яку розглядав як

стан опозиційності юнацьких цінностей світу дорослих; Л. Розенмайер, Ф. Малер, М. Карват, В. Міляновська представили інтеграційний підхід, за яким молодь є не тільки особливим об'єктом, але й замкнутим у собі предметом вивчення.

Мета – виявлення специфіки становлення і розвитку ціннісних орієнтацій молоді в сучасному українському суспільстві.

Динамічні зміни, реформування економічної, соціальної, політичної, духовної сфер життя супроводжуються проблемами консолідації українського суспільства, в якому все більше спостерігається сегментованість та атомізованість. Жорстка майнова диференціація, ситуація ризиків, в якій перебувають різні соціальні групи, ще більше загострилися після подій Революції Гідності 2013-2014 рр., анексії Криму, розгортання воєнних дій на Донбасі. Це, у свою чергу, призвело не тільки до подальшого загострення багатьох суспільних протиріч та ескалації конфліктів, але й до поглиблення ціннісних дезорієнтацій не лише за так званими «лініями Гантінгтона», але й у межах окремих поколінь.

Дезінтеграція українського суспільства ще більше посилюється завдяки поступовому витісненню вищих цінностей та ідеалів утилітарними та прагматичними орієнтаціями. Руйнування ціннісних засад функціонування суспільства супроводжується соціальною аномією, девіантною і аморальною поведінкою, антисоціальною і антидержавною спрямованістю свідомості маргіналізованої частини української молоді, соціальною конфронтацією, етнічно-культурною напруженістю. І все це відбувається в українському суспільстві на тлі процесів подальшої олігархізації. Саме тому актуалізується питання безпеки цінностей молоді як чинника прогресивних соціальних змін, яка повинна забезпечити відсутність загроз в період трансформації ціннісних орієнтацій, коли сама стабільність як якість системи зменшується. Існує кілька груп загроз суспільного розвитку, що виникають у духовній сфері суспільства й обумовлюються ціннісною кризою: небезпеки руйнування духовного світу людини; загрози усталеному функціонуванню всіх форм суспільної і масової свідомості та ментальності; загрози розвиткові культури всього суспільства та функціонуванню соціокультурних інститутів.

Саме тому потребують наукового дискурсу чинники, здатні не тільки суттєво впливати на інтеграційні процеси в суспільстві, але й забезпечувати задоволення мінливих, та часто суперечливих потреб, інтеграцію відповідних цінностей та реалізацію настанов соціальних суб'єктів.

На формування ціннісних орієнтацій молоді впливають такі фактори:

1) соціально-економічні: існування тіньової економіки; дія великого іноземного капіталу; концентрація власного великого фінансового капіталу, генетично пов'язаного із владою; збереження значного (хоча при цьому не обмежений великий капітал) державного регулювання в економіці; міграційні процеси українців за кордон; низька трудова (й у цілому соціальна) мобільність на ринку праці; широкомасштабне

розповсюдження бідності населення; обмежені можливості вертикальної мобільності; процеси маргіналізації українського суспільства.

2) соціально-політичні: панування бюрократії як контрагента суспільства; соціальна безвідповідальність правлячої еліти; нерозвиненість громадянського суспільства й правової захищеності громадян; орієнтація влади на інтереси переважно верхньої верстви суспільства й підприємництва; специфіка громадянської ідентичності в сучасному українському суспільстві (криза ідентичності);

3) соціокультурні: особливості моральності в перехідному суспільстві – поява «людини парадоксальної»; зменшення ролі інституту сім'ї у процесі виховання молоді; інтеграція спотвореного «світоглядного коду» в свідомість молоді через використання вітчизняною системою освіти «мозаїчного знання»; феномен секуляризації; ослаблення інтегруючої функції культури в українському суспільстві. Закономірно, що нівелювання духовної компоненти в ціннісних орієнтаціях молодого покоління, в цілому негативно відбивається на побудові суспільних відносин, що призводить до дроблення українського суспільства, а, значить, до втрати можливості виходу з перманентної кризи.

Становлення сучасної молоді відбувається в умовах формування нових соціальних відносин, у період глобалізації та інформатизації, які спричиняють соціокультурні зміни, зокрема розмиття ціннісних основ та традиційної моралі, послаблення культурної спадкоємності. Сучасній молоді багато норм моралі видаються застарілими, обтяжливими, такими, що не виправдано обмежують її свободу, волю та індивідуальність. Процес запозичення сучасних західноєвропейських ціннісних моделей змінює полюси культури. У сучасному «суспільстві споживання» відбувається культурне та моральне відчуження, втрата міжособистісної взаємодії, насаджується культ речей та матеріальних благ. Тому роль молоді у трансформації суспільства не можна визначити одномірно: з одного боку, в молодіжному середовищі спостерігаються негативні прояви поведінки (алкоголізм, наркоманія тощо), але з іншого боку, саме молодь як авангард суспільства, своєю заповзятістю, ініціативністю та бажанням жити кращим життям, здатна подолати розкол в українському соціумі та створити підґрунтя для суспільного діалогу.

СЕКЦІЯ 3.
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ,
ЕТИКИ ТА ЕСТЕТИКИ**

Горбенко Катерина
аспірантка кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

КАТЕГОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ЕТИЦІ І. КАНТА

Однією з найактуальніших проблем соціальної філософії в усі часи була і залишається проблема справедливості. Починаючи з «Держави» Платона, мислителі вважали своїм обов'язком висловитися щодо власного розуміння справедливості як такої, а також суспільства, побудованого на її принципах. В результаті з'явилося декілька класичних етико-правових концепцій справедливості, а також численна кількість їх варіацій. Особлива увага до категорії справедливості була прикута в Новий час, зокрема в епоху Просвітництва, коли виникли та відточувалися різноманітні версії теорії природного права та суспільного договору. Саме у цьому контексті слід розглядати погляди на природу справедливості Т. Гобса, Дж. Лока, Ж.-Ж. Руссо, Д. Г'юма тощо. При цьому, майже у всіх новоєвропейських концепціях справедливості не вистачало чіткого розмежування справедливості як результату юридичної процедури і справедливості як виконання вимог вищого морального імперативу. Тому не дивно, що наприкінці XVIII – на початку XIX століть погляди названих авторів були доповнені ідеями обґрунтування моральності як автономної сфери, відмінної не тільки від абстрактного права, але й від індивідуальної моралі.

Отже, *метою* мого виступу є виявлення специфіки вживання Імануїлом Кантом категорії справедливості в його етичній системі.

У творчості І. Канта був підведений певний підсумок спроб визначитися з природою справедливості протягом попередніх трьох століть. У найбільш систематизованому вигляді його власні погляди викладені у «Die Metaphysik der Sitten», де кенігзбергський мислитель вважає за доцільне відокремити моральну та правову справедливості. І. Кант писав: «Правовий стан – це взаємовідношення між людьми, яке містить ті умови, за яких тільки будь-хто може користуватися (teilhaftig wergen) своїм правом, а формальний принцип можливості такого стану, що розглядається з точки зору ідеї свободи, яка встановлює загальні закони, називається суспільною справедливістю» [1, с.224]. Протилежністю правовому стану є неправовий або природний стан (status naturalis).

На думку Канта, справедливість не є підставою для апеляції до етичного обов'язку інших. Особа, яка вимагає чогось на підставі

справедливості, спирається на своє право, проте вона не завжди в змозі знайти аргументи, що дозволяли б вирішити, у якому обсязі і яким чином можна задовольнити ці вимоги. Про справедливість згадують частіше за все тоді, коли внаслідок особливих обставин чомусь не спрацьовують суто правові регулятори. «Домашній слуга, – наводить І. Кант приклад, що не втратив актуальності й за сучасних умов, – якому належне на кінець року жалування виплачується в знецінених грошах, причому на них він не може придбати те, що міг би купити тоді, коли заключав контракт, не може при однаковій номінальній вартості, але різній вартості грошей посилатися на своє право; він може закликати до справедливості (певного божества, голос якого не можна почути), оскільки в контракті з цього приводу нічого не було сказано, а суддя не може виносити рішення при невизначених умовах <договору>» [1, с. 144].

Парадоксально, але справедливість не є обов'язковою підставою для судді, що приймає рішення, виходячи з міркувань строгого права. Ба більше: «найсуворіше право – це найбільша несправедливість» (*summum ius summa iniuria*), але, за Кантом, «на шляху права цьому злу нічим допомогти не можна, хоч воно і має відношення до правової вимоги, тому що справедливість належить лише до суду совісті (*forum poli*), а кожне правове питання повинне вирішуватися на підставі цивільного права (*forum soli*)» [1, с.144].

Із притаманною йому аналітичністю І. Кант поділяє справедливість на види. Це, по-перше, охоронна справедливість (*iustitia tatrix*); по-друге, «комутативна справедливість» (*iustitia commutative*), по-третє, розподільча справедливість (*iustitia distributive*). Нарешті, сам суд іменують справедливістю, і «питання про те, існує така чи ні, може бути найважливішим серед усіх правових справ» [1, с.224]. Кант вважав, що правова справедливість насаджується в суспільстві через примус, тому, критикуючи суто правове розуміння ідеї справедливості, підпорядковує її етиці. Він надає моральне обґрунтування правовій системі та, спираючись на теорію суспільного договору, зазначає, що суд справедливості містить в собі протиріччя, вихід з якого мислитель вбачає у зверненні до справедливості моральної.

Але виникає питання: чим тоді гарантується впровадження останньої? Кант стверджував, що людський розум є автономним і самодостатнім началом, яке не потребує інших джерел для осягнення законів природи чи Божественного розуму. Він сам визнавав той вплив, який відчув з боку філософії Д. Г'юма, але водночас висловлював певну стурбованість претензією теології та метафізики на знання сенсу справедливості, нібито отриманого ними з Божого промислу. Що розум каже людині, те, за Кантом, має стати для неї законом. Універсальність імперативів розуму передбачає існування якогось надприродного їх джерела, бо будь-яке «джерело» такого роду є непізнаваним. Остаточна й універсальна природа законодавства розуму обґрунтовується тим, що заперечувати приписи

людського розуму означає заперечувати саме існування і моральну природу людини.

Отже, справедливість, за Кантом, реалізується в такому суспільному ладі, де панує визнання наступного імперативу розуму: останнім критерієм вчинку є прийнятність принципу в якості універсального, придатного для всього людства. Ніщо інше не може бути виправдане з точки зору розуму. Вищий спосіб життя і думок, «...мислимий з точки зору ідеалу людяності, буде у такому випадку для всіх людей в усі часи й у всіх мірах наповнений вищою справедливістю, якщо людина, як їй і належно, узгоджує з ним свій власний. Цей вищий спосіб думок буде, звичайно, завжди містити таку справедливість, якої ми не здатні досягнути, оскільки вона повинна втілюватися у життєвій поведінці, цілком і безпомилково відповідній вказаному способу думок» [2, с.307].

Разом з тим, справедливість є проявом обов'язку. Принципи моралі, за Кантом, взагалі не потребують ніякого доказу: просто не слід робити нічого, що може виявитися несправедливим. Такий образ справедливості, як обов'язок, не залежить від емпіричних обставин. Він апіорний, абстрактний і може бути сприйнятий розумом лише як «принцип поза межею, що приписується надчуттєвому суб'єкту». Як бачимо, Кант виводить свої міркування з ідеї, що моральні принципи є предметом усвідомленого, раціонального вибору. Вони визначають той моральний закон, який люди можуть свідомо захотіти, аби керуватися ним у своїй поведінці в етичній взаємодії.

Практична філософія стає і світоглядним підґрунтям для етичної системи, і, водночас, результатом усвідомленого рішення будь-якої людини. Ця ідея має свої безпосередні наслідки. Бо, коли людина уявила собі моральні принципи як законодавство для такого собі «царства цілей», стає зрозуміло, що ці принципи мають бути не лише прийнятними для всіх, але й громадськими, державними правилами також. З питання про співвідношення моральної і правової справедливості Кант висловлюється цілком виразно і надає найбільш ясне формулювання відмінностей і зв'язків двох типів справедливості. Його погляд є прямо протилежним будь-якому вченню про природне право, яке наполягає, що правова справедливість повинна ґрунтуватися на принципах божественної або моральної справедливості. Кант навіть стверджує, що коли політико-цивільний закон суперечить тому, що вважається «божественним статутним законом», з'являються підстави вважати останній фальшивим. Він робить висновок, що об'єднання людей під проводом законів чесноти може існувати лише в середовищі політичної спільності. Тобто політична спільність забезпечує виконання етичних принципів.

Кінцевою метою правової справедливості є уможливлення справедливості моральної, проте правова справедливість не може примусити до моральної справедливості. «...Горе законодавцеві, який встановлення, спрямовані на етичні цілі, захоче здійснити шляхом примусу! Таким шляхом він не тільки створив би щось прямо протилежне

етичному, але підірвав би і зробив би нестійкими навіть політичні основи» [2, с.164]. В умовах правової справедливості людина вільна здійснити моральну справедливість, а досягнення свободи бути моральним є здійсненням правової та політичної справедливості.

І. Кант вважав, що особа тоді діє автономно, коли принципи її дії вибираються для неї як найадекватніші з можливих виражень її природи як вільної й рівноправної розумової істоти. Принципи, за якими діє особа, ухвалюються не з огляду на її соціальне становище, природні обдаровання, на конкретний тип суспільства, де їй випало жити, чи на ті особливі речі, що їх їй трапилося забажати. Діяти за такими принципами означає діяти гетерономно. Але ж незнання позбавляє осіб у первісному (догромадянському, за теорією суспільного договору) стані того знання, що зробило спроможним їх вибрати гетерономні принципи. Сторони доходять свого вибору спільно як вільні й рівноправні розумові особи, тільки й знаючи, що визнаються ті обставини, що породжують потребу в принципах справедливості.

Отже, вибрані принципи мають застосовуватися до основної структури суспільства, а основи, які характеризують цю структуру, використовуються при виведенні принципів справедливості. Тож, можна зробити припущення, що, коли люди діють згідно з цими принципами, вони діють у відповідності до засад, які вони вибрали у первісній позиції рівності. Діючи за цими принципами, люди виражають свою природу вільних і рівноправних розумових істот, підпорядкованих загальним умовам людського життя. Адже виразити свою природу як істот певного виду означає діяти за принципами, що були б обрані, коли б ця природа була визначальним фактором. Звісно, вибір сторін у первісному стані характеризується обмеженням тієї ситуації. Але, коли ми свідомо діємо за принципами справедливості, тоді ми свідомо беремо на себе обмеження первісної позиції. Для осіб, які можуть і хочуть так діяти, однією з підстав для цього є потреба надати вираження своїй природі.

Принцип справедливості є також аналогічним категоричному імперативові. Нагадаю, що під категоричним імперативом Кант розуміє такий характер поведінки, який застосовується до особи в силу її природи як вільної й рівноправної розумової істоти. Чинність цього принципу не вимагає передумови, аби особа мала якесь конкретне бажання чи якусь мету. Гіпотетичний імператив, навпаки, припускає це: він підштовхує нас до певних кроків як дієвих засобів досягнення певної особливої цілі. Коли бажання спрямовується до конкретної речі чи до чогось загальнішого, от як певні різновиди приємних почуттів або задоволень, тоді відповідний імператив є гіпотетичним. Його застосовність залежить від того, чи має особа таку мету, яку вона не потребує мати як умову, щоб бути розумовим індивідом, людиною.

За Кантом, дія згідно з логічним набором принципів і могла б бути наслідком рішення з боку ноуменального «Я», і навпаки – не будь-яка така дія феноменального «Я» виражає це рішення як рішення вільної й

рівноправної розумової істоти. Отже, коли особа реалізує своє істинне «Я» через вираження його у своїх діях і коли вона бажає, понад усе інше, зреалізувати це «Я», тоді вона обирає дію за такими принципами, що виявляють її природу як вільної й рівноправної особи. Можна припустити, що вибір особи як ноуменального «Я» є колективним вибором. Сила рівності «Я» в тому, що обрані принципи мають бути прийнятними також для інших «Я». А якщо всі подібним чином є вільними й розумовими, то кожен повинен мати рівне право в ухваленні державних принципів етичного співжиття. Це означає, що в якості ноуменальних «Я» всі мають пристати на ці принципи. Якщо ж вони пристануть на негідні принципи, їм годі виразити цей вільний вибір, хоч би як одиничне «Я» бажало б прийняти їх. Ця одностайна угода виражає природу навіть одиничного «Я». Вона жодним чином не переважає інтересів особи, як те начебто впливає з колективної природи цього вибору. Особи як ноуменальні «Я» мають повну свободу вибирати які завгодно принципи, але вони також мають бажання виражати свою природу як члени інтелігібельної сфери, тобто як істоти, що можуть свідомо дивитися на світ і виражати раціональну перспективу у своєму житті, як члени суспільства.

Отже, вони повинні вирішити, які саме з принципів (коли їх дотримуватися й діяти згідно з ними у повсякденному житті) найкраще виявлятимуть свободу у їхній спільноті, найповніше розкриваючи її незалежність від природних випадковостей та соціальних несподіванок. І тут виявляється, що теорія суспільного договору, розкритикована Кантом, має свої сильні сторони. Адже опис первісної позиції у Ж.-Ж. Руссо нагадує точку зору ноуменальних «Я» у І. Канта стосовно визначення того, що означає бути «вільною і рівноправною розумовою істотою».

Висновки. Категорія справедливості у І. Канта фіксує апріорне право кожного індивідуума незалежно від того, які він має бажання та інтереси. Будь-яке бажання або будь-який інтерес, що суперечать ідеалу справедливості, мають отримати оцінку не з точки зору вигоди чи невигоди, яка отримується сторонами, а з тієї раціональної точки зору, згідно з якою, наприклад, рабство зважаючи на його несправедливість не може оцінюватися за ступенем користі, яку воно приносить рабовласникові. Судження про справедливе і несправдливе залишаються у кантіанстві в значній мірі інтуїтивними. Передбачається, що їх будуть робити люди розумні, освічені та неупереджені. Тому передумовою формування почуття справедливості є здорове, розумно облаштоване суспільство.

Література

1. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. В кн.: Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.2. М.: Мысль, 1965: 107-437.
2. Кант И. Религия в пределах только раз ума. В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М.: Рипол Классик, 2013. 714 с.

Іванишина Марина
студентка IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ЕТИКА НАСИЛЬСТВА І НЕНАСИЛЬСТВА

Така тема, як насильство і ненасильство, є надзвичайно важливою в історії людства. Вона завжди є актуальною і потребує ретельного розгляду задля того щоб знайти вирішення проблеми, або шляхи її мінімалізації, адже проблема є надзвичайно складною, оскільки зачіпає усі аспекти людського буття.

Існує два підходи визначення насильства: абсолютистський і прагматичний. Згідно абсолютистському поняття насильства має різко виражене негативне забарвлення. Воно вживається в дуже широкому значенні, що включає всі форми фізичного, психічного, економічного придушення і відповідних їм якостей, таких як брехня, ненависть, лицемірство і т.д. При цьому підході насильство практично прямо ототожнюється зі злом взагалі. Тут виникають, як мінімум, дві труднощі: по-перше, знімається проблема пояснення насильства, можливості його конструктивного використання в разі необхідності; по-друге, заперечення насильства виглядає як абстрактна моральна програма, погано узгоджується з реальним життям. Прагматичний підхід орієнтується на ціннісно нейтральне і практичне визначення насильства, ототожнює його з фізичним і економічним збитком, який люди завдають один одному. Так, насильством вважається вбивство, пограбування та інше. Проте прагматичний підхід дозволяє ставити питання про можливість використання насильства в певних ситуаціях. Легше зрозуміти це поняття, якщо розглядати його у співвідношенні з вільною волею людини. Насильство є пануванням над іншим, позбавлення його права на думку, вчинок, вияв власної волі, а в сучасному світі форми й методи насильства вдосконалюються разом з розвитком суспільства. Дисциплінарний простір і час, маніпуляція суспільною думкою за допомогою ЗМІ, «шокова терапія» та «модифікація поведінки» – все це приклади новітніх технологій віртуального насильства.

А ненасильство це принцип, згідно з яким межі моралі збігаються з запереченням насильства, стадія боротьби з соціальною несправедливістю. Ненасильство виходить з переконання в самоцінності кожної людини як вільної істоти. Ненасильство як філософська позиція і нормативна програма робить акцент на добрий початок в людині, на те, щоб посилювати його шляхом культивування. Цим воно істотно відрізняється від насильства, як і в цілому від владних відносин, які спрямовані насамперед на те, щоб обмежувати, блокувати руйнівні прояви людської свободи. Орієнтуючись на добро, прихильники ненасильства розуміють, що моральна подвійність людини є непереборною основою буття людини.

Основна установка ненасильства це виправлення відносин, перетворення ворогів на друзів, зробити так, щоб попереднє зло не стало абсолютною перешкодою для подальшої співпраці.

Важливим моментом у цій темі є питання про те, чи може насильство бути благом. Будь-яке насильство хоче виправдання й для цього використовує моральну демагогію, а також розподіл людей на гарних (наших) і поганих (чужих). Насильство – влада сили, тому воно перебуває поза мораллю. Мораль і насильство виключають один одного.

Розглянуті проблеми насильства і ненасильства також можуть бути інтерпретовані як різні ступені, стадії єдиного процесу. У плані переходу від однієї сходинки до іншої, від насильства до ненасильства, наш час є критичним, коли потрібно якісне зрушення вперед, рівнозначний зміні основ життя. Мова не йде, звичайно, про одноразове або повне усунення насильства – насильство має дуже глибоке і ціпке коріння в історичному і психологічному досвіді, в самій онтології людини. Йдеться про якісну зміну вектора свідомих зусиль людини – і індивідуальних і, особливо, колективних, соціально-організованих.

Іванова Олександра

магістрантка спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ЕСТЕТИЧНА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ДУХОВНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ К. ФІДЛЕРА

У роботі «Філософія мистецтва» італійський філософ А. Банфі надає особливого місця розгляду ідей Конрада Фідлера, послідовника А. Шопенгауера. На відміну від свого попередника, К. Фідлер відмовляється від елементів романтизму на користь дискурсивній проблематиці реального повсякденного досвіду, як зміни індивідуальних та колективних інтересів. Дослідження К. Фідлера актуальні й сьогодні, адже ставлять собі за мету звільнити від впливу колективного досвіду прояви духовності митця як свободи від хаосу чуттєвості, обмеженості та детермінізму.

Метою даної розвідки є розкриття формотворчої здатності мистецтва привносити глибинний сенс шляхом поєднання суб'єктивного чуттєвого осмислення художнього матеріалу митцем та об'єктивного становлення внутрішньо присутньої ідеї художнього твору з точки зору філософії творчості К. Фідлера. Розгляд об'єктивації духовного як внутрішньо присутньої сенсотворчої ідеї художнього задуму є ключовим у подальшому дослідженні естетичного впливу на митця як творчо активного суб'єкта та ролі естетичного мислення у переосмисленні

соціального як колективного середовища із втіленням на практиці дизайнерських задумів.

Німецький естетик та основоположник «теорії видіння», концепції «формотворчості» (Gestaltung) вбачав функцію мистецтва в спробі митця «вийти із положення самотності та відновити зв'язок із природою» за допомогою чуттєвих вражень, долаючи хаос почуттів. Цей процес К. Фідлер називає «видінням» або «абсолютним зором», що має зв'язок на думку А. Банфі, із ідеями Гегеля, вияву Абсолютного Духу через реальні предмети буденності. «Видіння», споглядання К. Фідлера ведуть до «чистої форми» – усвідомлення внутрішньої цінності витвору мистецтва, яке досягається шляхом споглядання та проникаючої вглиб інтуїції, яка дозволяє митцю відчувати формотворчу енергію, закладену у матеріалі, та відтворити її на практиці [1, с.221].

Споглядання має об'єктивний характер, а осмислення отриманого досвіду – визначення в законах та формах мистецтва, що позбавляє сферу естетичного метафізичної туманності [1, с.223]. На думку К. Фідлера, обійти досвід неможливо – за його межами «ми б не знайшли нічого... лише втратили віру», залишившись сам на сам із нечіткими міфологічними образами – сферою метафізичного світу. Досвід об'єктивує ідеальні структури, підіймаючи досвід до рівня дійсності. Зникає фаустівській відчай, як зазначає А. Банфі, що панував до цих пір серед представників романтизму, які не могли подолати поріг всеосяжного натуралізму. Завдання філософії має, за К. Фідлером, трансцендентальний характер, що знов повертає його до критичного трансценденталізму І. Канта, але інтуїція німецького філософа проникає не в «абсолютний зв'язок цього світу з індивідом», а в об'єктивну духовність. Мистецтво, на думку К. Фідлера, це осмислення конструктивних законів, закономірностей формотворчості, розвиток досвіду [1, с.234].

Якщо задатись питанням про зв'язок естетики та мистецтва саме у філософії К. Фідлера, то перша виступає ширшим поняттям, ідеальною сферою творчості, носієм всепроникного духу, який об'єктивується у творчості митця. К. Фідлер, звертаючись до поглядів Канта та Гегеля, виводить теорію «формотворчості» як прояву різних рівнів мистецтва, мистецької геніальності, зв'язку реального та абсолютного.

Термін «об'єктивація» з'явився вперше в «Лекціях з етики» І. Канта, як розумовий процес очищення суб'єктивного стану та перетворення його в об'єкт – упредметнювання. К. Фідлер використовує естетичну об'єктивацію, тобто чуттєве переосмислення об'єкта, як розкриття його внутрішньої ідеї, що прийшла не з туманності метафізичного, реалізувалась не зі сфери ідеального, а була наявним Абсолютним Духом, істинність та чистоту якого може побачити, правильно відчувати та інтерпретувати лише геніальний митець. Не заглиблюючись у цю думку в «Афоризмах мистецтва», зазначу, що геніальність у чомусь перекликається з ідеями катарсису античної філософії, діалектичного розвитку особистості німецьких класичних філософів, активно діючої творчої енергії

А. Шопенгауера, мимовільного вияву духовної дійсності. Творчість – це не привнесення суб'єктивного бачення у мистецтво, це вияв об'єктивного, його ідеальної структури, закладеної у предметі, піднесення «до рівня ясності», у «виразі світу через свій сенс» [1, с.238].

Вираз – це духовна дійсність як прояв безкінечного діалектичного процесу, як зазначає К. Фідлер, одухотворення світу, актуалізація «Я», сплетіння двох моментів – об'єктивного та суб'єктивного. Мистецтво – це постійне подолання детермінованості, подолання смутного, неясного вираження, шляхом упорядкування, очищення у духовному процесі, яка підсумовується у формальному характері духовності.

Естетична об'єктивація духовності має місце в архітектурі як у символічному формальному мистецтві: «Архітектурна думка – це не чиста комбінація або формотворча здатність, що ґрунтується на конкретних закономірностях, це процес, який несе в собі самому всезагальний закон, оскільки, якщо вважати цей процес розумовим, він повинен складатися з зусилля переробці власного матеріалу у більш чистий духовний продукт» [1, с.239].

Філософія К. Фідлера зробила значний крок у поєднанні об'єктивного та суб'єктивного у розумінні форми, адже, до цього, посиляючись на М. Бахтіна, естетика виступала у експресивній формі, яка не могла «пояснити форму, та зводила її до чистого вираження (Ліпс, Коген). Форма була лише додатком до чуттєвого переживання об'єкта. Вона не завершувала змісту твору мистецтва – не зводила до купи «внутрішньо пережите, учуте, – а лише відображала його (*обрамляла* – додаток), не поглиблювала, та не пояснювала, не додавала принципово нового до вираження внутрішнього життя» [2, с.65-66]. Теорія чуттєвого об'єктивування духовного у поєднанні суб'єктивних почуттів із структурно вищими, більш об'ємнішими, якіснішими проблемами творчості, якими займається етика – вираження істинної краси, цілепокладання творчості, співвідношення форми та сенсу, – мала поворотний вплив у мистецтвознавстві, прикладних науках, естетиці та філософії, завдяки переосмисленню ролі чуттєвого споглядання К. Фідлера. Теорія К. Фідлера сприяла появі формалістичної «науки про мистецтво» Г. Велфліна та його послідовників в «аналізі пластичної форми» [4; 5].

Література

1. Банфи А. *Философия искусства*. М. Искусство, 1989. 384 с.
2. Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. М. Искусство, 1979. 423 с.
3. Кант И. *Лекции по этике*. М.: Республика, 200. 431 с.
4. Konnerth H. *Die Kunsttheorie C. Fiedlers*, Münch., 1909.
5. *Schriften über Kunst*, Lpz., 1896; [2 Aufl.], Bd 1-2, Münch., 1913-14.

Ломачинський Богдан
студент V курсу спеціальності «Інформаційна,
бібліотечна, архівна справа» Інституту журналістики
Київського університету імені Бориса Грінченка

РОЛЬ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ У ОСОБИСТОСТІ В СИСТЕМІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Входження людства в епоху інформаційного суспільства характеризується не тільки стрімким розвитком телекомунікаційних систем та інформаційно-комунікаційних технологій, але і створенням якісно нового інформаційного середовища життєдіяльності, у якому інформаційна культура характеризує рівень розвиненості всіх видів інформаційних соціальних та духовних взаємовідносин, слугує засобом ретрансляції культурної спадщини і основою суспільного діалогу.

Мета: визначення ключових чинників інформаційної культури у системі релігійної комунікації.

Необхідною передумовою становлення, розвитку та функціонування всіх соціальних систем є соціальна комунікація, що забезпечує зв'язок між соціально-культурними системами, організацію суспільної діяльності, накопичення і передачу соціального досвіду, культурних цінностей. Соціальна комунікація в процесі реалізації вирішує такі взаємопов'язані завдання, як інтеграція окремих людей у соціальні групи або спільноти, а спільноти – в цілісну систему суспільства.

Релігійна комунікація є невід'ємною складовою системи соціальних комунікацій, і забезпечує функціонування інформаційних систем на різних рівнях: індивіда (представника певної релігійної спільноти), соціальної групи (спільноти, об'єднаної за відповідною конфесійною ознакою, що складає основу церкви як соціального інституту) чи суспільства загалом, де релігійна інформація виступає смислотворним чинником формування соціальної пам'яті.

Релігійна комунікація має свою структуру, включає різні процеси взаємодії – спілкування, соціалізацію, передачу релігійного досвіду, обмін, засвоєння інформації, зміцнення зв'язків – між окремими віруючими, між віруючими і релігійною громадою, релігійною інституцією, духовенством, між релігійними організаціями різного віросповідання. Релігійна комунікація є одночасно явищем загально універсальним та індивідуально специфічним для кожної конкретної релігійної системи.

Є. Юнусова визначає особливість релігійної комунікації, котра специфікована через три гетерогенні виміри: тринітарне (спілкування Бога-Трійці «всередині Себе»), вертикальне (Бог-людина, тобто модус одкровення, та людина-Бог, тобто модус молитви) та горизонтальне (людина-людина, людина-спільнота, спільнота-спільнота). З позиції авторки, «принципи релігійної комунікації актуалізуються в просторі загальнокультурної комунікації через систему відкритих персоналістських

цінностей: любов, зустріч, діалог, розмова, особистість, відкритість, свобода, відповідальність, а християнська релігія була джерелом артикуляції цих цінностей, вона ж і живить їх семантичну невичерпність»[5, с.6-7].

Релігійна комунікація постає як знакова, символна. Знак – це «певний емпіричний матеріальний об'єкт, який сприймається на чуттєвому рівні і виступає у процесі спілкування і мислення людей представником якогось іншого об'єкта» [4, с.198]. Водночас, знак має трактуватись як «будь-який фізичний феномен, призначений передавати значення як тлумачення поняття» [3, с.6], тобто знак може стати засобом комунікації лише за умови його адекватної інтерпретації реципієнтом. Відповідно, усвідомлення реципієнтом інформації відбувається шляхом використання єдиної з комунікантом системи кодування-декодування інформації. Тому, наприклад, іміджева комунікація католицизму може бути незрозумілою православному, що вимагає від учасників комунікаційної взаємодії комунікаційної компетентності, яка, в означеному випадку, включатиме не лише розуміння психологічного стану співрозмовника, контексту спілкування, але й володіння інформаційною культурою та релігійною толерантністю, що зумовлює необхідність розгляду релігійної комунікації в контексті інформаційної культури.

Інформаційна культура є невід'ємною складовою загальної культури людства, передбачає наявність традицій, пам'яті суспільства. Поняття «інформаційна культура» генерується від двох понять (від лат. culture – розвиток та information – роз'яснення) [4, с.222]. У найбільш загальному визначенні інформаційна культура усвідомлюється як сукупність матеріальних і духовних надбань людства, що відображають історично досягнутий рівень його розвитку у галузі інформаційних відносин та втілюються в результатах інформаційної діяльності. У вузькому розумінні інформаційна культура – галузь духовного життя суспільства, що охоплює насамперед систему виховання, освіти у контексті інформаційних відносин, а також установи й організації, що забезпечують їхнє функціонування. Інформаційна культура формується через цінності, норми та методи. Цінності вказують на те, чому члени співдружності вірять, норми – це очікувані моделі поведінки, а методи – найбільш явний символ культури, що забезпечує максимальну рушійну силу при використанні знань для зміни поведінки і, як наслідок, усталеної норми.

В інформаційно-комунікаційному плані релігійна спільнота як інформаційна система володіє груповою соціальною пам'яттю (спільністю знань, вмінь, емоцій, стимулів, що дають змогу усвідомлювати себе як «МИ»), і, відповідно, розвиненими комунікаційними зв'язками, що забезпечують передачу групового досвіду як на духовному рівні (у вигляді певних релігійних ідей чи традицій), так і на матеріальному – у вигляді реліквій чи священних книг.

Відповідно, удосконалення засобів задоволення інформаційних потреб у духовній сфері, з одного боку, створює можливості для розвитку

віротерпимості, пошуку шляхів для взаєморозуміння в найскладніших міждержавних, міжнаціональних, міжкласових та інших суперечностей, а з іншого – за умови використання маніпулятивних технологій – стає основою для ведення інформаційно-психологічних війн.

Спроби діалогу культур і релігій, в тому числі з питань вирішення глобальних проблем, багаторазово робилися протягом останніх десятиліть. І релігійні філософи, і богослови визнають, що діалог релігій можна вести лише «по горизонталі», тобто з питань мирських, в тому числі «мирного співіснування» релігій. Діалог «вертикальний», тобто з Богом, можливий в межах однієї віри, тому дискусії з теологічних питань акінчуються безрезультатно. «Прийняти принцип плюралізму духовних і моральних цінностей представники основних світових релігій не можуть, так як це означає релятивізацію абсолютного. І чим «глобальніше» виявляються цінності тієї або іншої релігії..., тим частіше її звинувачують в фундаменталізмі» [2, с.269].

Відповідно, у релігійній комунікації інформаційна культура актуалізується на горизонтальному рівні, що має три основні моделі: міжособистісна (Я та Інший), соціальна (Я та співтовариство) та міжконфесійна модель (спільнота та спільнота). У означених моделях комунікаційна діяльність виступає, переважно, у формі спілкування, яке у філософському сенсі усвідомлюється як поняття, що «характеризує базову потребу індивіда бути включеним у соціум і культуру, передбачає особистісно-екзистенційний зв'язок між людьми, що забезпечує нелінійний рух інформаційних потоків і приріст особистісно значимої інформації, що конститує учасників спілкування як спільноту» [1, с.577]. Передавання, приймання, розуміння інформації зумовлюють взаємозв'язок «діяльність – спілкування – пізнання», тому обмінюючись інформацією, партнери впливають один на одного. Вміння вибору адекватної комунікаційної стратегії під час спілкування визначає певною мірою і рівень комунікаційної культури особистості.

Висновки. Володіння інформаційною культурою в системі релігійної комунікації передбачає необхідність певного рівня знань щодо ідеологічних особливостей та культово-богослужбової практики різних релігійних конфесій, вміння декодування знакової (іміджевої, символічної) релігійної інформації, а також наявність релігійної неупередженості та толерантності до представників різних релігій.

Література

1. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия. Мн.: МФЦП, 2002. 1008 с.
2. Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания. М.: МАКС Пресс, 2008. 412 с.
3. ДСТУ ISO 5127: 2007. Словник термінів. Інформація та документація. К.: Держспоживстандарт України, 2010. 237 с.

4. Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. Энциклопедия, 1989. 815 с.

5. Юнусова Є.Й. Комунікативний простір релігії в європейській культурі: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук. Харків, 2005. 17 с.

Майстренко Олена
студентка III курсу спеціальності
«Практична психологія» Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка

АКСІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА ЕТИКИ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Одною із актуальних тем етики естетики вже довгий час залишається тема справедливості. Відбуваються дискусії з приводу того, чи існує справедливість взагалі, і в даній роботі ми намагатимемось зрозуміти основні елементи справедливості.

Які основні питання ми найчастіше бачимо в філософії? «В чому сенс буття?», «Що таке добро і зло?», «Звідки береться розум?» тощо. І звичайно, ж проблема справедливості. Вона цікавила філософів з часів Платона та Арістотеля і продовжує цікавити і досі. Дане поняття пронизує не тільки філософію, а й захоплює також політологію, економіку, психологію та інші науки, пов'язані з людиною. Останнім часом навіть постало питання – чи потребуємо ми всі справедливості? Навіть науково-технічний прогрес, хоч і являється позитивним для людської діяльності, проте він слугує причиною виникнення нових проблем у взаєморозумінні та відносинах між людьми, тому гостро постають проблеми морального характеру.

І взагалі, що ж таке справедливість? Це загальне співвідношення цінностей, благ між собою і конкретний розподіл їх між індивідами. Але в різні періоди це поняття мало різні визначення. З позицій егалітаризму (рівність), між людьми немає ніяких відмінностей, які б могли виправдати несправедливість один до одного; це певна рівність у всьому. Особливе місце серед концепцій справедливості займає книга Дж. Ролза «Теорії справедливості». Згідно з цією концепцією, кожна людина має рівне право на якомога більший ступінь свободи, сумісне з аналогічними свободами інших людей.

Інший пункт – нерівність за соціально-економічними параметрами. Відповідно до цього положення, у розвиненому суспільстві мають існувати елементи нерівності, однак потрібно вживати заходів, що спрямовані на поліпшення майнового положення найбільш нужденних (хворих, інвалідів):

а) забезпечення максимуму прибутку для найменш привілейованих осіб;

б) доступність представництва для кожного у владних установах.

Світ змінюється, змінюється уявлення про справедливість, потребу в ній. Для того щоб зрозуміти яке місце займає рівність чи моральність у цьому світі слід ознайомлюватися зі статтями про актуальні проблеми молоді, для прикладу візьмемо працю С.А. Хрипко «Духовно-релігійні цінності сучасної молоді: усталеності та інновації». Аналізуючи дану статтю, ми можемо з'ясувати, які особливості в ціннісній сфері має сучасна людина. Адже справедливість несе в собі функцію відповідальності кожного індивіда.

Чи дійсно справедливість така необхідна кожному? Рівність, свобода, велика ціль, – ці гасла звучать красиво, але утопічно. Той, хто знаходиться на верхівці, не захоче опускатися нижче і усвідомлювати, що ми рівні, а значить не такі індивідуальні, як здається. Зазвичай прагнуть справедливості пригноблені і ліниві, інші не приділяють цьому великого значення, якщо це не є кризовою ситуацією, в якій справедливість може виявитися рятівним жилетом.

Отже, безумовно, тема справедливості є чудовим полем для дискусій і нових досліджень, але точно можна сказати, що дана тема є важливою як і для конкретної людини, так і для людства в цілому. Ідея справедливості доволі абстрактна, може її і немає, але людина все життя прагне до неї і це слугує двигуном для постійного саморозвитку.

Література

1. Петрунин Ю.Ю. Этика бизнеса: Современные концепции. Общественные науки и современность. 1998. № 3.
2. Ролз Дж. *Теория справедливости*. Новосибирск, 1995.
3. Овсянкіна Л.А., Хрипко С.А. Духовно-релігійні цінності сучасної молоді: усталеності та інновації. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць. Київ: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. Вип. 38(51): 175-183.

Макаренко Лідія
студентка II курсу спеціальності
«Практична психологія» Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка

ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ СТЕРЕОТИПІВ. ЇХ ВИДИ, ФОРМИ ТА ВПЛИВ НА СУСПІЛЬСТВО

Людський мозок влаштований таким чином, що він постійно класифікує все, що трапляється нам у реальному житті. Коли у нас не вистачає інформації про який-небудь предмет, ми відносимо його до певної категорії надаючи не завжди реальні або взагалі уявні якості. Таким

чином ми економимо свій час та енергію навіть не задумуючись про наслідки та масштабність проблеми стереотипів. Стереотип інертний за своєю природою, повільно змінюється, а сукупність стереотипів виступає своєрідним фільтром, через який людина сприймає дійсність. Роль стереотипів у житті індивіда суперечлива: з одного боку, вони роблять картину світу більш зрозумілою та упорядкованою; спрощують процес побудови образу іншої людини, дають змогу вступати у контакти з людьми різного віку, статі, різної соціальної і професійної приналежності; слугують гарантією самоповаги; проєктують у зовнішній світ усвідомлення наших цінностей, а з іншого – стандартизують процес спілкування; обмежують можливість пізнання нового, що виходить за межі звичних понять або суперечить їм; сприяють формуванню хибних уявлень, упереджень. Часто стереотипне мислення використовується як метод психологічного впливу та маніпуляцій, зокрема, на силі стереотипів базується комерційна реклама.

Мета: провести історичний екскурс у питання появи стереотипу, розкрити сутність поняття та охарактеризувати усі можливі види стереотипів, здійснивши позитивний просвітницько-психологічний вплив.

Стереотип – це усталений шаблон мислення, забобон, який не має безпосереднього відношення до реальності. Етимологія слова «стереотип» походить від типографської справи. Саме так називалися спеціальні кліше, які застосовувалися в друкованих машинках. Першим вченим, який використовував слово «стереотип» по відношенню до психологічного явища, був журналіст Уолтер Ліппман. Його робота була написана ще в 20-х роках ХХ століття.

За дослідженням Уолтера Ліппмана всі стереотипи володіють чотирма ознаками:

1. Вони схематичні, не відображають реальність в повному обсязі;
2. Вони помилкові, не дають дійсного уявлення про людину або об'єкти;
3. Вони живучі, для руйнування стереотипу потрібен час;
4. Вони рідко відтворюються однією людиною, це зазвичай плід роботи товариства в цілому.

Також стереотипи поділяються на індивідуальні, соціальні, авто та гетеро стереотипи. Часто вони стосуються віку, професії, національності, статі, розподілу сімейних обов'язків, зовнішності, грошей та багатьох інших явищ. Сформовані стереотипи зазвичай стійкі і можуть зберігатися упродовж тривалого відрізка життя людини. Їх руйнування може супроводжуватись роздратуванням, відчуттям дискомфорту, порушеннями психічної рівноваги. Можливо, ваше вороже ставлення до нового – це вияв інстинкту самозбереження, що намагається захистити вас від можливих потрясінь, пов'язаних із руйнуванням звичних стереотипів.

Згідно з класифікацією В. Парфенова стереотипи поділяють на три класи: антропологічні, соціальні, етнонаціональні. Класифікація А. Реана пропонує виокремити такі групи соціально-перцептивних стереотипів:

- антропологічні (проявляються у тому разі, якщо оцінка внутрішніх, психологічних якостей людини, оцінка її особистості залежить від її антропологічних ознак, тобто від особливостей фізичного вигляду);
- етнонаціональні (виявляються тоді, коли психологічна оцінка людини опосередкована її належністю до тієї чи іншої нації, раси, етнічної групи);
- соціально-статусні (полягають в залежності оцінки особистісних якостей індивіда від його соціального статусу);
- соціально-рольові (проявляються в підпорядкованості оцінки особистісних якостей індивіда його соціальній ролі, рольовим функціям);
- експресивно-естетичні (визначаються залежністю оцінки особистості від зовнішньої привабливості людини: чим привабливішою здається зовнішність людини, тим позитивнішими особистісними рисами її наділяють);
- вербально-поведінкові (пов'язані із залежністю оцінки особистості від зовнішніх особливостей – мови, міміки, пантоміміки та ін.).

Соціальні стереотипи – це давнє явище, перенесене через покоління. Всю інформацію про них людина вбирає з оточення, виховання, оповідань і ставлення батьків.

Висновки: Оскільки стереотипи є стійким явищем, їх дуже складно позбутися. Для руйнування усталеної думки необхідно багато часу, проте впіймавши себе на стандартизованому мисленні ви можете починати боротьбу з цим вже сьогодні.

Мозохіна Єлізавета

студент IV курсу спеціальності «Історія та археологія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

Овсянкіна Людмила

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФІЯ БАЙДУЖОСТІ: СУЧАСНА ПОЗИЦІЯ ЛЮДЕЙ ЧИ ЗАХИСНА РЕАКЦІЯ?

Людина, як головна таємниця сучасного світу, являє собою величезну загадку для філософського мислення. З античності й до наших днів філософи намагаються пояснити, що є людина. Однак, чи наблизилися вони до її розуміння? Мабуть, кожному з великих філософів, мислителів, видатних дослідників – Сократу, І. Канту, Г. Сковороді, Ж.-П. Сартру, З. Фрейду, М. Шелеру, В.І. Вернадському, Тейяру де Шардену, М. Фуко, А. Печчеї здавалося, що так. Однак із часом виявлялися нові складні

проблеми: буття соціуму; вплив людини на природу; способи людського пізнання тощо. Ставало ясно: потрібні нові відповіді на питання «що є людина?».

Проблема байдужості постала в сучасному світі досить гостро. Люди припинили звертати увагу на чужий біль, чужі проблеми. Люди просто живуть своїм життям і не мають бажання брати на себе ініціативу та відповідальність за когось чи за щось. Така поведінка сучасного соціуму, на жаль, стає нормою, звичайним явищем, пускає коріння й розквітає у нашому світі. Феномен байдужості для сучасної людини є звичайним та повсякденним. Більшість пересічних людей намагається не помічати безліч проблем, котрі їх не стосуються. Із часом людина стає вже байдужою навіть до самого поняття «байдужість».

Мета: проаналізувати сутність поняття байдужості та специфіку його прояву в сучасному світі.

Для того, щоб розібратись із поняттям байдужості та надати йому оцінку у світлі подій сучасного світу, необхідно зрозуміти етимологію слова «егоїзм». Егоїзм (від лат. ego – я) – ціннісна орієнтація суб'єкта, що характеризується домінуванням у його життєдіяльності корисливих особистих інтересів та потреб. Егоїст живе лише для себе та задоволення власних потреб, а все, що відбувається навколо нього, його не стосується. Не можна також стверджувати, що всі люди на Землі є егоїстами, адже людина, згідно релігійної концепції, – це образ і подоба Бога, а душа її безсмертна. Звідки тоді ж людина набуває рис характеру, які притаманні виключно байдужій абсолютно до всього особистості?

За останні роки опубліковано чимало фундаментальних робіт, присвячених аналізу місця та ролі особистості у соціумі, її життєвої позиції та виявлення власної сутності. Складовою частиною цих робіт є філософський аналіз змін, що відбуваються як в самій особистості, так і в сучасному суспільстві. Так, Микола Витівський [2], розмірковуючи про прояви байдужості у сучасному соціумі, наголошував, що її джерелом є той маленький вогник егоїзму в серці кожної людини, який поступово розгорається, а потім власне «Я» стає понад усе. З цього приводу також влучно охарактеризувала людину письменниця Уршуля Зибура, стверджуючи, що люди схожі на квіти, з яких шість мільярдів – нарциси. Саме цей егоїзм і самозакоханість не дозволяють створювати нам щирі відносини з іншими.

У своєму Посланні на 49-тий День Миру Святіший Отець Франциск розкрив специфіку таких трьох форм байдужості, як байдужість до Бога, байдужість по відношенню до оточуючих людей та байдужість до своєї справи [1]. Так, байдужість до Бога притаманна атеїстичному світогляду людини, яка абсолютно впевнена, що вона сама є автором свого життя, і не від кого та не від чого не залежить. Наслідком такого мислення стає таке поняття, як «нігілізм». Така форма байдужості згодом породжує таке ж відношення і до всього створеного світу.

Байдужість по відношенню до оточуючих людей – це той маленький черв'як, який здатний зруйнувати велике дерево. Відомий польський письменник Владислав Гжешик писав, що врешті-решт з усієї нашої цікавості до знайомих та близьких залишається запитання: «А він ще живий?» Така його фраза цілком доцільна, адже ми справді є небайдужими до своїх близьких та друзів лише до того моменту, поки перебуваємо разом із ними, а після певної розлуки забуваємо взагалі про їхнє існування. Джеральд Бренан, аналізуючи подружнє життя, стверджував, що найцінніше у шлюбі те, що у ньому можна бути на самоті, не почуваячись самотнім. Натомість у такому випадку можна бути і поряд з чоловіком або дружиною, але відчувати невимовну самотність. І щоб перервати цей летаргічний сон, в якому можуть минати цілі роки подружнього життя, треба ліквідувати проблему в корені: перестати бачити світ лише крізь призму власного «Я»; оцінити те, що Бог дав нам людину, яка готова пожертвувати всім заради нас, а опісля всього й себе подарувати цій людині.

Байдужість до своєї справи, на превеликий жаль, сьогодні стає нормою суспільства, в якому халатне та поверхове ставлення до своїх обов'язків вже нікого не дивує та ні в кого не викликає різкої негативної реакції. Одна справа, якщо халатно виконує свою роботу двірник або садівник, а інша, – коли байдуже до своїх обов'язків ставляться лікарі, соціальні служби, поліція та інші. Про наслідки такого ставлення до праці певних служб страшно навіть уявляти.

Отже, з одного боку, сучасний світ різносторонній та прекрасний, а з іншого, суперечливий та навіть небезпечний саме через те, що мірилом совісті й відповідальності кожного з нас є власні пріоритети, інтереси та цінності, погляди на життя, що не завжди збігаються з іншими.

Висновки. Отже, байдужість до найближчого оточення – це якість, що людина набула історично. Комуністична ідеологія утопічно стверджувала, що треба спочатку створити досконалу систему, а система вже потім створить людину, так званий новий тип ідеальної особистості. Кожен на собі відчув примарність цієї схеми, адже людина вдосконалює себе не за вказівками зверху. Цивілізоване досконале оточення – необхідна людству умова її реального буття як блаженства та щастя. Природно, скажімо, для чоловіка – дбати про жінку, батьків, дітей, друзів тощо. Земне призначення людини – думати про ближнього повсякчас. В іншому разі, вона відхиляється від своєї природної людської сутності. В народі тоді кажуть, що людина живе не по-людськи. Якщо індивід не створив навколо себе цивілізоване середовище, він відхилився від мети, від власної моральної траєкторії.

Пасивна громадянська (суспільна) позиція, як прояв байдужості у сучасному світі, опосередковано нищить людську природу. Адже визначаючи своє місце у суспільстві, індивід постійно оцінює себе та свою роль у світі, визнаючи себе або пісчинкою у купі піску (куди вітер подув, туди й понесло, і купа тебе не захистить), цеглиною у кладці стіни (лежиш

непорушно, неосмислено, безініціативно, нетворчо), або живою клітиною в живому організмі (тобі болять, коли болять усьому організму – суспільству, але ти знаєш, що коли тобі болять, болять і організму, а отже, він за тебе подбає, як і ти за нього).

Література

1. Послання Святішого Отця Франциска на 49 Всесвітній День Миру: «Переможи байдужість і здобудь мир». *Католицький оглядач*: 30.12.2015: <http://catholicnews.org.ua/poslannya-svyatishogo-otcya-franciska-na-49-vsesvitniy-den-miru-peremozhi-bayduzhist-i-zdobud-mir>
2. Витівський М. Байдужість. *Слово*. № 2 (39), 2009: 12-16. <http://dds.edu.ua/articles/2/slovo/2008/502-2010-02-03-13-22-15.html>

Ніколенко Ксенія
кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних і
правових дисциплін Донецького національного
університету економіки і торгівлі
імені Михайла Туган-Барановського (м. Кривий Ріг)

ОСОБЛИВОСТІ КРЕАТИВНОСТІ В СФЕРІ НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Перетворювальна властивість людської діяльності, торкаючись об'єктивного світу, не полягає виключно в художньо-образній формі його осягнення. Основний акцент навіть у художній діяльності робиться на реальність, достовірність, точність, що дає підстави більш глибоко осягати навколишній світ, базуючись на наукових досягненнях.

Значення науки в сучасності зумовлене необхідністю економічного зростання, домінування в тих чи інших галузях знання. Це підтверджує існування маси програм, що сприяють розвитку різних галузей науки, формуванню наукового світогляду у молодого покоління і т.п. Разом з тим, втрачається колишній статус ізольованості, неприпустимість втручання в науковий процес, що обумовлюється існуванням міжнародних програм дослідження, привнесення в науку підприємницької зацікавленості (наприклад, розробляються виключно ті проекти, які на даний момент визнані економічно вигідними). Все це призводить до розуміння науки як якогось інструменту для досягнення поставлених цілей, втрачаючи об'єктивно відбивну складову [1, с.108].

Саме таким чином наука стає частиною сфери повсякденної свідомості, часом трансформуючись у сферу буденного пізнання. Наука стимулює креативність, сприяє відкриттю і появі всього нового. Сама по собі наука, володіючи специфічною властивістю акумулювати у предметні форми, в стислі форми дослідницького досвіду, є творцем модального

середовища для широкого професійного спектра навколишнього світу. Наукова свідомість містить у собі і способи досягнення креативного, і перспективи креативного розвитку.

Сукупність креативних ідей може передаватися в середовищі дослідників. Проте їх спілкування не обмежується лише обміном інформацією. Отримуючи нову ідею, дослідник, трансформуючи її, продукує креативний процес. Ми можемо констатувати цінність комунікацій у науці, що сприяє різним креативним проявам (у межах міжнародних, Internet-конференціях, міждержавних, міжуніверситетських наукових програм, обміну кадрами тощо). У них з'являються креативні ідеї, здійснюється креативність взагалі. Формою існування такого виду суспільної свідомості можуть бути науково-дослідні інститути.

Креативний характер науки простежується у соціальному параметрі науки як діяльності. Ця діяльність вписана в конкретно-історичний контекст. Вона підпорядкована нормам, виробленим спільнотою вчених. Наприклад: кожен, хто вважає себе членом цього співтовариства, зобов'язаний продукувати нове знання і над ним тяжіє заборона на повтор [2, с. 122].

Ще один момент, що ускладнює процес креативності, корениться в науковій причетності до якоїсь школи, напряму, належачи до кола спілкування якого, дослідник повинен відповідати певним параметрам, використовувати науковий апарат і розглядати ті проблеми, якими займається дана школа. Його дослідницькі амбіції та інтереси повинні знаходити такий вихід, який буде давати креативний продукт (необхідне наукове нове), але діяти в межах цього напряму.

Наука, являючи собою специфічний вид живої системи, виробляє не тільки ідеї, але і людей, які їх творять. Усередині самої системи відбувається постійна робота щодо формування кадрового потенціалу, здатного вирішувати її назріваючі проблеми. Школа (як напрям) являє собою інструмент, який навчає креативності, формує необхідний спосіб мислення, коло наукових інтересів. Дослідниками помічено, що цитати, посилання на вчених поширюються нерівномірно, розподіл відповідає принципу «успіх призводить до успіху», іншими словами, ступінь креативності автора зумовлено ступенем успішності більш відомого дослідника.

Неформальні об'єднання формують у масовій свідомості наукові ідеали і прагнення, що обумовлює креативність. Прояв креативності здійснюється завдяки (чи всупереч) діяльності цих об'єднань. Вони сприяють розвитку креативної основи молодого дослідника, формують не просто науковий інтерес, а й засоби і способи досягнення поставлених наукових цілей.

У даних неформальних об'єднаннях формується колектив авторів, репродукуючий у своїх роботах новаторські ідеї, бо нових ідей може не з'являтися, вони можуть не розвиватися. У такому випадку необхідно звернутися до ядра колективу, яке може бути школою, дослідницькою

групою і продукує креативні ідеї. Але не кожна школа лідирує в перспективному напрямі досліджень, у разі, коли її програма себе вичерпала, вона стає перешкодою для досягнення креативних результатів.

Ще одним джерелом креативності в науковому середовищі може бути коло опонентів. Досліднику необхідно враховувати їх думку і погляди, і не лише погоджуватися або заперечувати їх критику. Такий процес є каталізатором креативності, породжуючи цей процес в результаті пошуку відповіді на критику. У цьому контексті необхідно згадати індекси цитування, їх високу соціальну значущість в контексті зростання інформаційних технологій. Так як особистісне досягнення дослідника записується в пам'ять науки в тому випадку, якщо воно отримало соціальну апробацію. Визнаючи соціальність креативного в науці, необхідно пам'ятати про особистий внесок дослідника (гіпотези, факти, теорії), креативну індивідуальність дослідника, саме тут цитування набуває особливої креативної ваги. Діалог також може служити формою креативності в науці [3, с. 29].

Особливою сферою суспільної свідомості є сфера науково-технічної творчості. Креативність у цій сфері проявляється у формі винахідництва, конструювання, раціоналізації та дизайну. Ці форми можуть переплітатися між собою, породжуючи все нові креативні продукти. Так, на теперішні час креативність найбільш повно розкривається у формі раціоналізації – вдосконалюються роботи програм, механізмів тощо. Також тут важливе значення має системний аналіз як креативне осмислення людської діяльності. Креативність здійснюється за допомогою сукупності методів дослідження систем, методик вироблення і прийняття рішень при проектуванні, конструюванні та управлінні складними об'єктами різної природи.

В цілому сучасними дослідниками робляться активні спроби щодо вивчення феномену навчання креативності в науці. Незважаючи на численні дослідження в цій сфері, механізми креативного процесу в науці залишаються недостатньо вивченими. Актуальними залишаються питання відносно того, хто ж може стати креатором наукових ідей, як знайти такого дослідника [4, с. 120].

Таким чином, наукова діяльність має свої специфічні властивості, але напряму залежить від різноманітних проявів креативності. Сутність наукового процесу, врешті решт, полягає у створенні нового, конструктивного, вирішуючого існуючу проблему в науці, продукту (як теорії, так і практичного винаходу). В той самий час, наука виступає середовищем, що продукує креативних особистостей, сприяє формуванню і розвитку креативності як такої.

Література

1. Карпов А.О. К проблеме феноменологии творчества. *Философские науки*. 2005. № 5: 105-119.
2. Ярошевский М.Г. Социальные и психологические координаты

научного творчества. *Вопросы философии*. 1995. № 12: 118-127.

3. Майданов А.С. Процесс научного творчества: философско-методологический анализ. М.: Едиториал УРСС, 2003. 208с.

4. Зербіно Д. Таланти для науки. Як їх шукати. *Віче*. 2000. №12(105): 120-130.

Томаш Ян

студент IV курсу спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

Ковальчук Наталія

доктор філософських наук, професор,

професор кафедри філософії

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ФЕНОМЕН ВІДЧУЖЕННЯ В КОНЦЕПЦІЇ ДІАЛОГУ МАРТИНА БУБЕРА

Концепція «діалогу» з іншим «Я» повинна була стати мостом для порозуміння між людьми та служити подоланню відчуження в людських стосунках. Саме її розвинув Мартин Бубер, який значною мірою популяризував діалогізм, де центральною була ідея співвідношення себе(Я) з іншим(Ти) і протиставлення з Я- Воно.

«Я дивлюся на дерево... Я можу віднести його до певного виду дерев і розглядати як екземпляр цього виду, зважаючи на його будову і спосіб життя. Я можу зробити його безсмертним, позбавивши життя, якщо представлю його у вигляді числа і стану розглядати його як чисте чисельне співвідношення... Однак по волі і милості може статися так, що, коли я дивлюся на дерево, мене захоплює відношення з ним, і відтепер це дерево більше вже не Воно. Сила винятковості заволоділа мною» [1, с.2].

Приклад дерева, наведений філософом, чудово характеризує розділення «Воно» і «Ти». Воно – це реальність речей, чітке розмежування світу – об'єкту і себе – суб'єкту, вимір експериментального пізнання. Ти – **відношення** чуттєве, суб'єкт із суб'єктом, де суб'єктом може бути не тільки людина, «Я» існує тільки з «Ти», пише Бубер, тому тільки став «Я», я можу сказати «Ти». Таким чином, істинне розкриття людини, як особистості, можливо тільки в такому діалозі – це і є фундаментом філософії Мартина Бубера, звідти і його «діалогічна онтологія», звідти й «гуманістичне виховання» та подальші політичні уподобання.

Любов головне відношення між «Я» і «Ти», але «Ти» не є її об'єктом, бо вона існує між суб'єктами. Саме відчуття любові є відношенням, перетворення сущого на «Ти». Вона усюдисуща: *«Почуття Ісуса до*

одержимого відмінна від його почуттів до улюбленого учня, але любов одна»[1, с.6].

Привабливість «Воно» в тому, з точки зору корисності, що це простір в якому доведеться жити, оскільки він забезпечує хвилюючими знаннями і переживаннями. *«Людина не може жити без Воно. Але той, хто живе тільки з Воно, той не людина»*[1, с.14]. Світ з часом все більше і більше стає Воно, він більше *«не пронизаний і не запліднений живими потоками приливу світу Ти, ізольований і застоюний, немов болотний привид, пригнічує людину»* [1, с.20]. Індивід, який задовольняється речами і які не стають для нього Справжнім, уступає цьому світу, і тоді логічна причинність стає для нього гнітючим роком.

Оригінальний погляд Мартина Бубера на культуру, яка ґрунтується на відповіді, зверненої до Ти, на акті духа. Акт, який відновлюється наступними поколіннями, живим повторенням відношення, формуючи власне розуміння простору та спільності людей. Якщо культура не має відновлювальний процес-відношення, то вона застигає, перетворюючись у світ Воно, тоді звичайна причинність, яка зазвичай не слугує перепорою для розуміння «духовного» космосу, переходить у всегнітючий рок. Бубер заперечував сенс раціонального пізнання, винятково вбачаючи смисл існування в тонкій душевній субстанції. *«Там, де колись височів сенс-закон небосхилу, і на світлій його арці висіло веретено Невідомості, нині панує позбавлена сенсу і поневолює сила планет»* [1, с.21].

Бубер розкриває концепцію діалогізму і в контексті релігії. Людина, захоплена процесом, якому вона не може протидіяти, догма про необмежену причинність слугує поневоленням особи, філософ пророкує, що визнаючи її, індивід закриває себе, приймаючи істину Воно, що тільки служить більшій залежності від всесвіту об'єктів. Той, хто звільниться від віри у несвободу, стане вільним. Відношення між людиною і Богом – це Я-Ти, а не зв'язок Я-Воно. Саме в вічному Ти досягають повноти всіх можливих відносин. *«Кожне Ти є можливість спостереження за вічним Ти. За допомогою одиничного Ти базове слово направлено в вічність»*. Вічне не можливо укласти в якусь суму властивостей, бо вічне Ти не розкриває себе в досвіді.

Можна говорити з Богом, але не можна про Бога міркувати. Одкровення не є якимось спілкуванням з приводу Божественної істини, що кристалізується в догми і актуалізується в культурі. Одкровення – це подія, наступ Присутності, яка не замикає Бога у світ Воно, а відкриває шлях до зустрічі, зв'язок між Я і Ти [2, с.274]. *«Чи називають Бога Він або Воно – це завжди алегорія. Але коли ми говоримо йому Ти, смертний сенс наділяє в слово непорушну істину світу»* [1, с.38].

Бубер бунтує проти раціональності, сучасна культура для нього відчуження, в якій людина втратила можливість говорити з Богом. В притаманній манері провидця, з нотками пафосу, дійде до висновку, що моральне виховання врятує людство від безодні екзистенціальної невірності.

Література

1. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
2. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. С-Петербург, 2003, 880 с.
3. Silberstein Laurence J. Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the quest for meaning. New York: New York University Press. 1989: 100.

Чайка Ірина

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри соціальної філософії та управління
Запорізького національного університету*

РЕФЛЕКСІЯ ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОЦЕС

Рефлексія може бути розглянута як комунікативний процес. Зміст її складає самоаналіз духовного життя людини, результатом якого стає нове уявлення про себе і формування планів щодо самовдосконалення.

Рефлексія визначається природою людини, як носія розуму. Рефлексія набуває властивості соціальності через механізми комунікації; рефлексія не може зародитися в надрах відособленої особи, поза комунікацією, поза залученням до культури людства.

Поява суспільства, важливою характеристикою якого є, в тому числі, і здатність особи до обмеження власного свавілля заради блага іншого, стала багато в чому можливою завдяки формуванню здатності «ставити себе на місце іншого», реалізуючи принцип: «Відноситися до іншого так, як ти бажаєш, щоб відносилися до тебе».

В рамках цієї роботи матимемо на меті обґрунтування комунікативної природи рефлексії.

В історії філософської думки осмислення рефлексії здійснювалося, в основному, крізь призму феноменів «Я» та «іншого Я».

Перші спроби філософського осмислення цих уявлень відбуваються у філософії пізнього Відродження. Я. Бьоме [1] розглядав людину як «малий світ» і «малого бога», саме тому в ній унікальним чином божественне переплітається з плотським, добре – із злим. Призначення людини полягає у постійному виборі між тим або іншим.

Розірваність людської свідомості тлумачилася як вираз подвійної природи людини, як породження протилежності її устремлінь. Зразком досконалості стає «героїчний ентузіаст» Дж. Бруно: він в постійному русі, в пошуку самого себе. Вибравши «героїчну любов» – любов до внутрішньої краси, до божественної істини, людина, за Дж. Бруно, перебуває у стані внутрішньої розгубленості, «відчуває в душі найглибше роздвоєння, яке тільки можна відчувати» [2, с.143], і в боротьбі з собою знаходить «інше Я». Розвиток проблематика «Я» та «інше Я» отримала в

роботах англійського просвітителя XVIII ст. А.Е.К. Шефстбері, який став автором концепції солілоквії. Розмірковуючи про засоби художнього пізнання людини і шляхи її морального розвитку, Шефстбері сумнівався, що всі люди здатні до розмови з «внутрішнім сотоваришем». Відображаючи досвід нової епохи, він в самій людині вбачав витoki активності й ініціативи. Зовні чеснота може підказати, але причини її таяться в самій людині, і тому вона сама має вибрати собі дорогу – в напруженій душевній роботі, в солілоквії.

Г.В.Ф. Гегель подолав розуміння рефлексії, як процесу самодетерінованого, такого, що є результатом виключно внутрішньої духовної діяльності людини, і спробував представити роздвоєність і внутрішню розчленованість особи як результат її практичної діяльності. «Я» опиняється в собі розрізненим, бо воно звернене до об'єктивного світу і формується у взаємодії з ним [3, с.121-180]. Проте усвідомлення себе як своєрідного, неповторного суб'єкта, за Гегелем, здійснюється в спілкуванні, тобто в суб'єкт-суб'єктному відношенні, коли одна людина виступає по відношенню до іншої як мета діяльності, а не навпаки. Останнє і є власне моральним відношенням, бо тут людина сприймає іншого і оцінює його як себе, а себе – як іншого.

У XX ст. проблема роздвоєності людської особи була розглянута В. Джемсом. Кажучи про відмінність «емпіричного Я», або особи, і «чистого Я», він підкреслював, що «у людині стільки соціальних осіб, скільки індивідуумів визнають в ній особу і мають про неї уявлення» [4, с.82-101]. Особистість збагачується, оновлюється завдяки тому «іншому», якого вона опановує в процесі практичної діяльності.

Таким чином, феномен особистісної рефлексії став прямо чи дотично предметом розгляду у великій кількості філософських та суспільствознавчих концепцій. Суттєвою ознакою, спільною для всіх них, є обґрунтування внутрішньої розчленованості особистості, без якої, однак, неможливою є й її цілісність. Рефлексія постає як процес самоаналізу, вибору між можливим варіантами поведінки, які є рівноприйнятними в силу того, що дві сторони однієї особи все ж таки є її невід'ємними складовими, проте аналіз здійснюється з дещо різних позицій. Зокрема для теорій, що були запропоновані до XIX століття, характерним є ствердження божественного в людині, і сам сенс рефлексії полягає у відмові від низького в собі. «Інше Я» завжди ідентифікується із Богом. Ідеї, запропоновані Гегелем, навпаки ніби наділяють статусом Бога іншу людину, і самопізнання стає неможливим без діяльної співучасті у взаємодії з іншими, сприйняття їх крізь призму своїх потреб і цінностей, і без спроби споглянути себе «очима іншого». Подібні ідеї розвиває й В. Джемс, розглядаючи «Інше Я», як результат особистісної соціалізації, яка завершується формуванням своєрідної синтетичної моделі значимих для особи суспільних цінностей, норм, засвоєнням певних ролей, які нею інтеріоризуються.

Таким чином, аналіз проблеми рефлексії як взаємодії «Я» та «Іншого Я», здійснення особливого роду внутрішньоособистісного комунікативного акту, породжує питання щодо природи «Іншого Я»: трансцендентної чи соціальної. На нашу думку, в якості «Іншого Я» може бути розглянута совість, міра розвиненості якої і визначає в кінцевому рахунку здатність до рефлексії взагалі. Цицерон і Сенека говорять про совість, як про внутрішній голос, що осуджує або схвалює нашу поведінку залежно від міри її етичності. Стоїчна філософія пов'язує совість з самозбереженням (турботою людини про самого себе), і у Хрізіппа вона визначена як усвідомлення людиною власної гармонійності. У схоластичній філософії совість вважають законом розуму, наданим людині Богом. Для І. Канта етичний початок зводиться лише до суб'єктивного усвідомлення обов'язку. Чистий обов'язок слід виконувати єдино з поваги до нього. Обґрунтувавши цю вимогу, І. Кант апелює до совісті. Згідно А. Сміту, наші почуття до інших людей і наша реакція на їх схвалення або несхвалення є суттю совісті. Ніцше, як критик релігійної «нечистої совісті», бачив справжню совість вкоріненою в самоствердженні, в здатності «сказати «так» своєму Я». М. Шелер вважав совість проявом раціональної оцінки, але оцінки, заснованої на відчутті, а не на думці [5, с.214-222]. Е. Фромм розглянув проблему совісті в контексті двох її протилежних варіантів: авторитарної та гуманістичної совісті. Концепція авторитарної совісті може бути співвіднесена із ідеєю рефлексії, як звернення до божественного, трансцендентного, що міститься в людині. Тобто авторитарна совість – це чуже для людини «Інше Я», яке впливає на її рішення та коригує її поведінку безвідносно до її власних потреб. Натомість, гуманістична совість – це одночасно і результат роботи особистості над собою, і інструмент її самовдосконалення.

Отже, рефлексія як внутрішньоособистісний процес дійсно має комунікативну природу. Метою рефлексії є аналіз діяльності, духовної та практичної, що здійснюється особою, чи може бути здійснена в майбутньому. Важливе місце в цьому комунікативному процесі відіграє совість, яка виступає в ролі «Іншого Я», ідеального виразу особи, що об'єднує значимі для неї цінності. Таким чином, у внутрішньому діалозі, комунікації із самим собою, інформація щодо потенціальних можливостей розвитку особистості перетворюється в знання щодо особистісного ідеалу, який постає предметом прагнень особистості, бажаним передбачуваним результатом її розвитку.

Література

1. Беме Я. О тройственной жизни человека. СПб. Издательский дом «Миръ», 2007. 428 с.
2. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М. Худ лит-ра, 1953. 212 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М. Наука, 2004. 442 с.
4. Джемс У. Психология. М. Педагогика, 1991. 368 с.
5. Фромм Э. Человек для себя. Мн. «Коллегиум», 1992. 253 с.

СЕКЦІЯ 4. БУТТЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІУМІ

Гончаренко Дмитро
аспірант спеціальності «Релігієзнавство»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ПРОБЛЕМИ БІДНОСТІ І БАГАТСТВА В РОБОТАХ СХІДНО- І ЗАХІДНОХРИСТІЯНСЬКИХ БОГОСЛОВІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Низка історичних подій, які відбувалися як в середині так і зовні Римської Імперії вплинули на те, що Християнські церкви Риму і Константинополя опинилися в різних соціально-економічних і політичних умовах. Якщо Східна християнська церква стала об'єктом цезарепапистських домагань збоку державної влади, що призвело до залежності і підпорядкуванню Православної церкви владі імператора, то Латинська церква, після припинення існування Західної Римської імперії в 476 році, була відірвана від центральної влади Константинополя і змушена була перейматися не тільки духовними питаннями, а й брати на себе функції адміністративного характеру, що робило її існування більш автономним і універсальним. Крім того, формування феодального ладу на територіях колишньої західної імперії, сприяло тому, що західнохристиянська церква змогла стати політичним гравцем і тим самим зміцнити своє положення як на духовному так і на світському поприщі. Виходячи з таких історичних реалій, середньовічні Православна і Римо-Католицька церква були змушені, враховувати існуючі обставини і порушувати в своїх доктринах не тільки духовні питання, а й взятися до розробки учень соціально-економічного спрямування. Найбільш акцентовано і східно- і західнохристиянські богослови розглядали проблему багатства і бідності, але, при цьому, вносячи в учення конфесійні відмінності, що найбільш яскраво проявляються в роботах православних і католицьких богословів середньовіччя Іоана Золотоуста, Симона Нового Богослова, Августина Блаженного, Томи Аквінського.

Для середньовічної Православної і Католицької церков учення щодо багатства найбільш об'ємне і розлоге, оскільки тут порушується одвічне питання християнської моралі щодо спільного існування двох антагоністичних сфер – матеріального і духовного – та їх пріоритетність в житті віруючого. Так представники Східної православної церкви категорично засуджували багатство, вважаючи його витокom гріха. На думку східних богословів, багатство спотворює моральні якості людини, паплюжить його душу. Жага матеріальних статків змушує забути

настанови Творця щодо моралі і відсуває пріоритети високого порядку: як піклування про душу, нівелює мету земного життя – потрапити в Царство Небесне, до життя вічного. Златоуст вважав, що від багатства треба тікати, бо воно руйнує душу людей – «вбиває її» [1, с.555-556]. Золотоуст називає багатство «вбивцею» – воно не тільки залишає своїх власників, а й вбиває їх. Коли хто-небудь піклується про нього, тоді-то саме воно зрадницьки і змінює; багатство річ мінлива, бо в «цьому світі можна лише чимось користуватися, а не володіти» [1, с.558]. При цьому, в текстах Золотоуста, на відміну від учень інших середньовічних представників західного і східного християнства, майже не проводиться відокремлення багатства від породженого ним духовної вади – сріблोलюбства.

Симеон Новий Богослов зазначав, що «справжнє багатство є каяття і презирство до всього матеріального, скромність душі і серця, вміння прощати і проявляти милість» [2, с.66]. Новий Богослов апелював, що багатство, як і сукупність всіх матеріальних цінностей, є «пил від вітру» і переходить від одних господарів іншим, не маючи постійного власника і хазяїна. Як і Золотоуст, гостро засуджує багатства та багатіїв, кажучи, що горе тим хто «примножує багатства і збирає скарби» [2, с.64-65].

Проте спостерігається інше бачення на проблему багатства в роботах римо-католицьких богословів Августина Блаженного і Томи Аквінського. Їх позиція щодо матеріальних статків більш стримана. Так Августин Блаженний чітко в розрізняє багатство і сріблोलюбство оскільки вважав, що гріховним є породження в людині пристрасті і жаги до матеріальних цінностей, але саме «багатство», як є лише матерією, засудити неможна [3, с.17]. Августин не виступає проти того, щоб християнин в своїх молитвах просив Бога і про матеріальні речі і про пошесті, і про майно, але робити це слід обережно і не зловживаючи [4, с.173-174]. Тома Аквінський не заперечує багатство, але радить християнину уникати надмірності в цьому питанні. Новизною у вченні Аквінського було те, що, на відміну від попередників, Тома виділяє не просто категорію «багатство», а розділяє багатство на природне і штучне. До природного багатства богослов відносив продукти натурального хазяйства, а до штучного саме гроші, які створенні людиною для зручності обміну і в якості оціночної міри речі, але, за словами богослова, жодне з цих багатств не може стати кінцевою метою людини [5, с.21]. Ставлення Томи Аквінського до багатства прослідковується і в його позицій щодо прибутку від торгівлі. Прибуток, за своєю суттю, може стати джерелом надлишку матеріальних і нематеріальних цінностей, але Аквінат виводить, що за своєю природою прибуток не є чимось гріховним, оскільки ніхто не забороняє щоб цей прибуток був витрачений на благі справи [6, с.337].

Відмінності бачення східнохристиянськими і західнохристиянськими богословами прослідковується в проблемі бідності. Так для Золотоуста бідність є найкращою для християнина характеристикою його соціально-економічного існування [1, с.556]. Симеон Новий Богослов зазначав, що бідність це тимчасова кара людині від Бога за первородний гріх Адама і

справжній християнин має перетерпіти її з вдячністю [5, с.71-72]. Святий Августин писав, що бідність може бути такою ж шкідливою як і багатство, гріх є і в бідності [4, с.173-174]. Більш того, Блаженний намагається примірити бідних і багатих вказуючи, що вони, хоч і мають різні соціально-економічні рівні, але мають спільного Батька – Бога і повинні разом йти в Царство Боже [4, с.184-185]. Тома Аквінський озвучує тезу подібну до Августинової, що той, хто бажає жити добродійно повинен уникати надмірного багатства і надмірної бідності, оскільки і те і інше може стати причиною гріха. За словами Аквінати бідність стає причиною крадіжок, брехні і кривосвідчення [8, с.183].

Отже, середньовічні богослови православної і католицької церкви порушували в своїх роботах проблеми соціально-економічної направленості як бідність і багатство. Попри ідентичність тематик, бачення на озвучені проблеми у східнохристиянських і західноправославних богословів різняться. Так у Золотоуста і Симеона Нового Богослова багатство підпадає під осуд як джерело гріховності і спотворення душі християнина, бідність є найбільш оптимальним соціально-економічним положенням для віруючого, оскільки наближує людину до аскетичного, чистого існування і є карою за першородний гріх. Августин Блаженний і Тома Аквінський не засуджують багатство категорично, але радять мати в цьому питанні міру. Фактор бідності для латинських богословів є таким же небезпечним, як і надмірне багатство.

Література

1. Творение святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Издание Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1906. Т.12. Книга II. 1882 с.
2. Симеон Новый Богослов Преподобный. Творения: в 3 т. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т.3: Гимны. 347 с.
3. Аврелий Августин Блаженный. Творения: в 4 т. Т 3: О граде Божием, книги I-XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
4. Садковский Д. Блаженный Августин как проповедник: историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1913. 393 с.
5. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 1-48. К.: Ника-Центр, 2006. 576 с.
6. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 47-122. К.: Ника-Центр, 2013. 832 с.
7. Симеон Новый Богослов Преподобный. Творения: в 3 т. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т.1: Слова 1-52. 467 с.
8. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 27-59. К.: Ника-Центр, 2013. 440 с.

Гребенюк Петро
аспірант спеціальності «Релігієзнавство»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ПРО ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ

Будь-яка релігійна комунікаційна система тяжіє до засобів передачі інформації, що ефективно і постійно можуть транслявати усталені, канонічні види комунікації у віртуальному просторі. Спочатку таким засобом стало виникнення письма, за допомогою якого стародавні релігії змогли канонізувати догматичні тексти. Пізніше основна увага почала концентруватися на книгодрукуванні, що стало результатом чергової комунікаційної революції. За наших часів різні конфесії активно послуговуються засобами масової комунікації, які є частиною мас-медійної комунікаційної системи.

Нову якість та новий рівень релігійних відносин, що доповнює й поглиблює комунікативний потенціал Церкви, сьогодні забезпечує Інтернет. Веб-комунікація надає можливість урізноманітнити спілкування парафіян та залучити до віри релігійно неактивних людей, тобто тих, кому не вистачає часу відвідати богослужіння в церкві, почитати релігійну літературу, подивитися чи послухати духовну теле- чи радіопередачу. Новітніми формами Інтернет-комунікації є електронні версії друкованих релігійних видань, блоги священнослужителів; парафіяни мають можливість спілкуватися в соціальних мережах, заходити на спеціалізовані веб-сторінки, об'єднуватися в релігійні спільноти, шукати однодумців в Інтернет-просторі, залишати свої відгуки й коментарі на новини світського та духовно-релігійного змісту тощо. На web-сторінках різних церков і релігійних об'єднань організують в Інтернеті свою презентацію, публікують розклад заходів, перелік освітніх, благодійних і місіонерських програм. По суті, це заміщує газетні, друковані книги та матеріали, змінюючи їх на електронні.

Науковий інтерес до тлумачення понять «релігійна інформація» та «релігійна комунікація» не згасає а поширюється, це ми бачимо в таких дослідженнях А. Бойко, М. Балаклицького, О. Бегея, С. Мініна тощо. Метою релігійної комунікації є вплив за посередництвом преси, радіо, телебачення, Інтернету, усного мовлення (проповіді в храмах) на свідомість аудиторії (прихожан, вірян, усіх, хто сповідує морально-етичні принципи або прагне духовного спілкування). У сучасних умовах бурхливого розвитку новітніх інформаційних технологій вагомий вплив релігії на суспільство здійснюється за посередництвом Інтернет-мережі. Як зауважує С. Свистунов, «сьогодні усе ширше розвивається так званий світ онлайн у віртуальному Інтернет-просторі, і, відповідно, «релігія онлайн».

Більша частина людей у сьогоднішньому світі бере участь у реальних богослужіннях рідше, ніж в онлайн-чатах і відеоконференціях. До мережі звертаються зазвичай частіше, ніж до Біблії. При цьому притаманна Інтернету анонімність у багатьох випадках робить віртуальне спілкування людини з будь-ким більш «інтимним» і бажаним для нього, ніж звичайна сповідь чи публічна молитва. Відтак нове століття породжує нові релігійні прояви і нові форми існування Церкви». Підтримуємо цю тезу щодо впливу релігійних Інтернет-сайтів на свідомість аудиторії.

Інтернет пропонує величезні комунікаційні можливості для прямого партнерського спілкування між окремими людьми та групами за інтересами, між різними конфесіями й окремими деномінаціями, між парафіями і світовими релігіями, причому не однобічне, а із зворотним зв'язком. Якщо співставити інші комунікаційні зв'язки, такі як телебачення або радіо ефір, то отримати у такий спосіб зворотній зв'язок набагато складніше, ніж у віртуальному просторі в якому цей зв'язок отримується доволі швидко.

Однією з новітніх форм релігійної комунікації в мережі є звіти про спеціалізовані конференції. Так, текстові, аудіо, фото, відеоматеріали разом із коментарями, відгуками, анонсами детально змальовують подію, що відбулася. Так, як редактори сайтів та християнських блогів позиціонують себе від імені Церкви, тлумачать аудиторії її позицію щодо важливих для суспільства проблем, то вся Інтернет-комунікація охоплюється довірою.

Таким чином, можна зробити наступні висновки. Традиційні релігії активно використовують Інтернет в своїй інформаційній діяльності, оскільки він більшою мірою, чим інші медіа канали відповідає потребам і можливостям релігійних організацій в інформаційній сфері. Значною мірою присутність християнства у Мережі обмежується мовленням як на внутрішню, так і на зовнішню аудиторію, інтерактивний потенціал і можливість зворотного зв'язку задіяні у меншій мірі. Християнські конфесії вважають Інтернет простором для ведення місії і нарощують кількісну та якісну присутність у ньому. Здатність Інтернету створювати і підтримувати горизонтальні соціальні зв'язки, мобілізація користувачів довкола спільних цінностей та інтересів сприяють розвитку і кількісному зростанню релігійного сегменту.

Ковальчук Наталія
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

КИЇВ ЯК ЦЕНТР СВЯТОСТІ

Кожне світове місто має свою символіку. Єрусалим – символ святості і духовності, Афіни – символ культури, Рим – символ влади, а Київ називають другим Єрусалимом.

Уявлення про Київ як вічне місто було закріплене 45-м псалмом: «Бог серед нього – нехай не хитається, Бог допоможе йому, коли ранок настане», що прославляв дніпровську столицю написом над зображенням Оранти. Цей псалом характеризував Єрусалим, але був переадресований Києву, що трактувався як земна ікона Небесного Єрусалима. Відповідно легендарно склався візуальний образ Єрусалима, координатами якого були сакральні пагорби у вигляді храмової гори, де розташовувався Храм Соломона, гора поховання засновника ізраїльської держави – царя Давида, Голгофа та Маслічна гора, на якій уперше Ісус проголосив молитву «Отче наш».

Цим сакральним центрам Єрусалима легендарно, за аналогією, відповідали певні місця Києва. Так, на роль Храмової гори може претендувати Кияниця, де було збудовано перший пам'ятник Хрещення Русі – Десятинну церкву. На роль сакрального центра літописного згадування державних діячів може претендувати Щекавиця, де (за Нестором) було поховано засновника династії Рюриковичів – князя Олега. Місцем, аналогічним Маслічній горі, могла вважатися Хоревиця, де, за біблійною метафорою, Бог вручив людям Заповіт, а одну з версій розташування Голгофи можна пов'язувати з лобним місцем на західних схилах Фролівської гори, яка була місцем страт перед замком Киселя.

Порівняння з Єрусалимом позначалось і на деяких рисах київської архітектури. Прикладом може бути зіставлення Золотих Воріт в Єрусалимі і Золотих Воріт Києва. Золоті ворота в Єрусалимі відмічають подію в'їзду Христа у місто. Тому ці ворота були замуровані мусульманами, щоб уникнути вторинного в'їзду в Єрусалим месії. Отже виходить, якщо Єрусалим закриває ворота перед Богом іншої релігії, то кияни навпаки відкривають шлях до входження благодаті в столицю.

Митрополит Іларіон у «Слові про закон і Благодать» зіставляє Софію Київську з Храмом Єрусалима, який є символом небесного Єрусалима. Тринадцять куполів в стародавньому Софійському соборі Києва символізують втілену Премудрість (Софію) Христа та його дванадцяти апостолів.

Цікавою з цього боку є дешифровка числової символіки собору святої Софії Київської. Починаючи цю дешифровку з купольної

композиції, потрібно пам'ятати, що храм, подібно молитві, є засобом спілкування з Богом, тому на купольну композицію потрібно дивитися як із землі, так і з неба. Сім куполів можна побачити з землі, а вісім – лише з неба. Число вісім – це символ загального воскресіння. Згідно з біблійною концепцією Старого Заповіту сьомий день, день абсолютного спокою, день спогадів про творіння світу, а день восьмий переборює sacramentalну седмицю і виводить її за сакральну межу. Тому в сполученні чисел сім і вісім купольної композиції західної частини Софії Київської можна побачити ідею заміни закону старого новим – благодаттю.

Ідея нового Єрусалиму втілена і в інтер'єрі Софії. Саме сакральне число 12, яке є символом Єрусалиму, архітектура собору репрезентує у цілому ряді варіацій. Це і 12 хрещатих стовпів центрального ядра храму, які нагадують 12 основ Небесного Града, 12 арочних отворів центральних аркад асоціюються з 12 брамами Єрусалима.

Але найважливішим є те, що число 12 читається у основних розмірах храму – це число 12 футів або 3,75м. Розміри 12х12 футів мають більшість просторових ячій, з яких складається планова структура собору. 12 футам дорівнює внутрішній радіус центральної апсиди. Та сама величина є в основі конструктивної системи перекриття будови на трьох вертикальних рівнях: в п'ятах арок нижнього ярусу, під хорами на рівні підлоги і в п'ятах малих арок над хорами.

Відповідно число 12 лежить в основі горизонтальних і вертикальних поділів собору. Відповідає новозавітному Єрусалиму і пропорційне співвідношення головних величин центрального ядра храму, якому надавалось сакральне значення: у Граду Божого довжина, широта і вишина рівні – це 29 м або приблизно 94 грецьких фута.

Таким чином, центральний п'ятинефний об'єм Київської Софії має кубічну форму. Таку ж форму мало Святе святих Єрусалимського храму, який був збудований по тину Мойсеевої скинії Заповіту.

*Лазебник Катерина
студентка III курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ПСИХОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВІРТУАЛЬНОГО У РЕЛІГІЙНОМУ ВИМІРІ

Уявлення про віртуальну реальність як про феномен, що відрізняється від звичайної реальності, що доступна зовнішньому сприйняттю, є неодмінною частиною людської індивідуальної та суспільної свідомості, які формують передумови творчості та є базовою основою творення культури. Гуманітарна думка неодноразово зверталася до поняття віртуального, і це не випадково, адже ідея віртуальності

дозволяє зрозуміти сутність символічних реальностей, внутрішнього світу людини, і, в результаті, концептуалізує філософське знання.

Мета: визначення основних психологічних чинників реалізації феномену віртуального у релігійному вимірі.

Серед численних визначень віртуального для аналізу проблеми актуальними будуть підходи, запропоновані Є. Таратutoю: віртуальна реальність онтологічно відокремлена від основної, але рівноправна щодо неї, при цьому мається на увазі, що віртуальна реальність може виникнути на основі будь-якого образу, але буде переживатись як повноцінна реальність; віртуальною реальністю може бути та межова ситуація, коли життя та смерть, реальне та фантазія зливаються у єдине ціле, перестають сприйматися як протилежності; віртуальна реальність може постати як результат зміни свідомості, коли людина виходить із реальності суб'єктивної у реальність віртуальну [4, с.60-61]. Саме в означеному контексті віртуальне стає основою для творення релігійних феноменів, адже передбачає усвідомлення можливого як дійсного.

Амбівалентність поняття «віртуального», його широке контекстуальне наповнення визначає спроби осмислення означеного феномену з античної доби. У психологічному контексті усвідомлення «віртуального» сприймалось у термінах «можливість», «спосіб існування ідеї», «внутрішня сила» (праці Платона та Арістотеля). Саме Платон [43] першим підняв питання реальності і її відображення у терміні «virtus» як відображення потенційно можливої реальності.

Платонівське поняття «копія копії» має на увазі спосіб існування ідеї; розрізнення сутності від уявлення. Таким чином, Платон прагнув встановити відповідність хаотичного світу і трансцендентної ідеї» [3, с.49]. У Арістотеля термін «virtus» використовується для позначення множини індивідуальних предметів, що не мають самостійних сутностей. Римляни терміном «Virtus» позначали психологічний стан душевного підйому воїна, військову мужність.

Самостійне філософське визначення термін «virtus» отримує в епоху Середньовіччя. У схоластичній натурфілософії об'єктом вивчення стає не тільки буття, але і способи його прояву. Вважається, що абсолютне буття не виявляється у своєму чистому вигляді, але залишається особливим чином присутнім в усьому. Середньовічні схоласти, продовжуючи традицію представників римського стоїцизму, що використовували означений термін в контексті позначення бойової доблесті, екстазу бою, позначали ним «можливість», наближену дійсність (Тома Аквінський, Августин Аврелій). Також за допомогою поняття «virtus» артикулювався взаємозв'язок сущого з усіма формами його існування, який не може бути представленим актуально. Водночас, ідея віртуального в формі вирішення проблеми сили, енергії, що забезпечує активність, досліджувалася у середньовічній філософії та у ранньому Відродженні (Василь Великий, Єфрем Сирин, Григорій Палама, Николай Кузанський). Вони стверджували, що кількість і типи реальностей, якими оперує людина,

визначаються активністю самої людини, і по напрямку руху до граничних реальностей, як «вгору» до Бога, так і «вниз» від Бога, людина може проходити нескінченну кількість проміжних реальностей. І як ілюстрація, описувалися дві з них, позначені як «внутрішня людина» і «досконала людина». Середньовічні схоласти за допомогою поняття *Virtus* намагалися відповісти на питання, як абсолютні сутності реалізуються у тимчасових подіях [1, с.4].

Віртуальним, спираючись на середньовікове розуміння, можна назвати і створений світ (як результат акту божественного творіння). Зокрема, Тома Аквінський за допомогою поняття віртуальності вирішував одну з ключових проблем середньовічної філософії – яким чином співіснують реальності різного рівня, наприклад, душа мисляча, душа тваринна, душа рослинна. Таким чином, усвідомлення віртуального поставало, передусім, у психологічній площині, як реалізація здатності людської психіки до творення фантастичних образів чи штучних світів. Недарма першою історичною формою віртуальної реальності дослідники визначають міф.

Аналізуючи вплив віртуальної реальності на самоідентифікацію особистості, можливо зазначити, що здатність до творення віртуального передбачає виявлення властивих ціннісних орієнтирів особистості, індивідуальних рис характеру, життєвої позиції, світогляду тощо. Відповідно, різні прояви феномену віртуального значною мірою виступають основою формування релігійного світогляду.

У М. Бердяєва психологічні прояви віртуального усвідомлювались як можливість творчості, бажання творити щось недосягненне, надприродне.

Розроблена Н. Носовим [2] і його однодумцями теорія психологічних віртуальних реальностей дає можливість розглядати психіку як процес, який може функціонувати принаймні на двох психічних рівнях, що не зводяться один до одного. При цьому в кожному з них діють особливі психічні закономірності. Таким чином, характеризуючи акт переходу в іншу реальність, можна сказати, що специфіка віртуального підходу полягає в тому, що друга реальність породжується, а потім впливає на породжувану реальність. Іншими словами, якщо суб'єкт спочатку знаходиться в одній психічній площині, то потім відбувається породження ще однієї площини, події якої вирішальним чином діють на першу (підвищуючи або знижуючи її продуктивність) і яка зникає після певної події. Реальність, що породжує (психологічну) віртуальну реальність, називається (психологічною) константною реальністю. Відповідно, віртуальне сприймається як неосягненне, трансцендентне, бажане, але нездійснене, і проявляється у молитвенному екстазі, що формує в уяві віруючого містичні образи надприродних істот (явлення києво-печерським аскетам-подвижникам, про які згадується у Києво-Печерському Патерику [6], містичні видіння Жанни Д'Арк [6] чи Мартіна Лютера [7]).

Висновки. Головна відмінність «віртуального» світу від реального полягає у відсутності у віртуальному світі матеріальних форм буття.

Реальна людина створює «віртуальну» особистість, і у кожній існує творець, іноді анонімний. У релігійному вимірі у творенні віртуального знаходять свій вияв розмаїття релігійних почуттів – страх, любов, благоговіння. Можливість творення віртуальної реальності стає основою для формування релігійних поглядів та переконань.

Література

1. Малышко А.А. Философские проблемы виртуальной реальности (историко-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2008. 22 с.
2. Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. 432 с.
3. Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2: 339-345.
4. Таратута Е.Е. Философия виртуальной реальности. СПб., 2007. 147 с.
5. Фандеева А.К. Виртуальная реальность: ретроспективный анализ понятия. *Грани: Философия*. 2014. №2: 48-55.
6. Христианство. *Энциклопедический словарь*: в 3 т. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 863 с.
7. Христианство. *Энциклопедический словарь*: в 3 т. Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.

Логвиненко Марина

студентка IV курсу спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

СУТНІСТЬ КАТЕГОРІЇ САКРАЛЬНОГО У РЕЛІГІЙНІЙ ЕСТЕТИЦІ

Трансформації соціального буття, у яких перебуває українське суспільство в умовах сьогодення, актуалізують духовні чинники його існування, у яких домінантну роль відіграють релігійні ідеї та цінності. Потужним комунікаційним засобом культово-богослужбової практики постає сакральне мистецтво, що формується на взаємо перетині релігійної та мистецької практики і є дієвим засобом психологічного впливу на свідомість.

Мета: аналіз сутності категорії сакрального у релігійній естетиці.

До аналізу деяких аспектів взаємодії релігії і мистецтва звертаються мистецтвознавці, естетики, а також теологи і релігійні філософи. У релігійно-філософському дискурсі основна увага була зосереджена на дослідженні окремих складових мистецького сакрального комплексу, на догматичному обґрунтуванні його цінності для релігійного культу, на аналізі відношення релігійної та естетичної складової у житті соціуму.

Категорія сакрального усвідомлюється у контексті його єдності з божественним, тому воно викликає, передусім, релігійні почуття і,

водночас, постає як естетичний першопочаток, адже естетичне відповідає за чуттєве сприйняття людиною навколишнього світу.

У релігійній естетиці категорія сакрального виступає як інтегруюча сутність, оскільки релігійно-етичні уявлення визначають формування світу на основах добра, краси та істини. Водночас, сакральне мистецтво формує естетичне освоєння світу є не тільки на чуттєво-споглядальному, але й на символічному рівні. У сакральному мистецтві символ постає не тільки умовним знаком, завдяки онтологічним законам він виявляє свій архетип. Саме за цією ж причиною традиційна символіка ніколи не існує поза красою: щодо духовного погляду на світ, краса предмету – це не що інше, як прозорість його екзистенційної сутності.

Сакральне мистецтво є своєрідним духовним зв'язком минулого і сучасності, ключовим чинником формування соціальної пам'яті та духовного самовдосконалення нації.

Представляючи собою «божественний прояв» сакральне відносять до сфери релігійних феноменів. Але найчастіше воно розуміється у декількох аспектах: як дещо, що становить предмет безпосередньо у спостереженні світу або як значення фізичних явищ й предметів у світі: «Сакральне припускає наділення людей, предметів, речей особливим змістом, що розпізнається залежно від релігійно – культурного контексту» [2, с.7].

Сакральне, трактується як релігійне, святе, священне. Сакральне в усіх без виключення культурах знайшло своє найбільш повне вираження в релігійній духовності і конкретизується посередництвом священних образів і священного слова. В аксіології сакральне задає вертикаль ціннісних орієнтацій [4, с.186].

Проблема відношення до сфери сакрального сьогодні внаслідок антропоцентричної світоглядної концепції зводиться виключно до периферійності сакрального у свідомості сучасної людини. Цим справжня епоха – епоха науки і техніки – відрізняється від усіх попередніх епох, світогляд яких носив переважно теоцентричний характер і, отже, сакральне розглядалося як центр, який організовує світ у вертикальному напрямі і завдяки якому вишиковується ієрархія релігійних, етичних, естетичних цінностей [3].

Сакральне мистецтво вплітаючись у систему релігійного культу, набуло подвійної функції: воно стає засобом збудження і посилення релігійних почуттів, але одночасно не втрачає своєї естетичної спрямованості, викликаючи естетичні емоції – задоволення, радість зустрічі з прекрасним і піднесеним. Художня і релігійна свідомість перебувають у складному, неоднозначному взаємозв'язку в контексті символічної діяльності людини. На відміну від художнього образу символ не має безпосередньої схожості з об'єктом, він його визначає, але не відображає. Замість змістової тотожності, що існує між образом та об'єктом, між символом та образом створюється логічний зв'язок [1].

Сакральне проявляється у різних релігійних течіях як Бог, Абсолют, Буття, як дещо потойбічне, трансцендентне, як Гранична Реальність, як

деяка таємна сила, що зумовлює природу кожної людини та світу та осмислює собою значення дій людини у світі. Воно несе символізм божественної віри, тобто певну знаково-семіотичну систему як спосіб передачі інформації у релігійному житті. Воно також формує світогляд, спрямований на внутрішні переживання під дією зовнішніх чинників.

Таким чином, сакральне мистецтво характеризується як мистецтво, яке тісно пов'язано із вірою в Бога та релігійними обрядами. Сакральне в усіх без виключення культурах знайшло своє найбільш повне вираження в релігійній духовності і конкретизується через священні образи та тексти. Категорія сакрального дозволяє досягнути сутності релігійного світогляду. У аксіології сакральне задає вертикаль ціннісних орієнтацій.

Література

1. Герчанівська П.Е. Художня та релігійна свідомість: спільне й особливе. *Мультиверсум*. Філософський альманах. К.: Центр духовної культури, 2005. № 51. http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_51/Herchanivska.htm.
2. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве. Киев: АО «ИТН», 2002. 235 с.
3. Каленюк О.М. Виховний вплив сакрального мистецтва на формування духовності майбутнього художника-педагога. http://esnuir.eenu.edu.ua/bitstream/123456789/9191/1/sacral_art.pdf.
4. Станкевич М., Боньковська С. та ін. Словник українського сакрального мистецтва. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2006. 287с.

Ломачинська Ірина

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

*Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ІДЕЯ ПОДВИЖНИЦТВА У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ

У сучасних умовах глобальних суспільних викликів та кризи цінностей, для значної частини українського суспільства актуалізується проблема пошуку основ традиційної християнської духовності. Історично домінантним християнським напрямом на вітчизняних теренах є православ'я, тому ідея православного подвижництва як основи духовного самовдосконалення набуває особливого значення.

Мета: визначення ключових чинників ідеї подвижництва у православній традиції. Означена проблема знайшла своє відображення у творчості відомих православних богословів та філософів – Іоанна Ліствичника, С. Булгакова, Л. Карсавіна, Е. Трубецкого тощо.

Традиційні основи християнської святості розкриваються релігійній практиці героїчного мучеництва та подвижництва. У богословській думці подвижництво визначається як «ряд особливих духовних вправ, оснований на самозреченні, та таких, що мають на меті християнське самовдосконалення» [9, с.356]. Порівнюючи католицьку та православну традицію, можемо стверджувати, що героїчне мучеництво більш властиве для християнства західного зразка, православна ж традиція славиться подвижництвом.

Визначення ідеї мученицького героїзму розкрите у Й. Хейзинги, який вважає, що для підтримки й утіхи у суворій життєвій боротьбі і як пояснення великих діянь людство завжди потребувало гіпотези про високе призначення людини, що перевершує звичайні виміри людської сили і відваги. «Культ мертвих був зерном героїчної ідеї. Поняття «герой» стояло поряд із поняттям «покійний». Лише згодом, і то тільки теоретично, воно розповсюдилося і на живих». Але «у християнському вченні ідея героїзму повинна була потьмямити перед ідеєю святості» [8, с.322].

Домінанту релігійного подвижництва над світським героїзмом як одну з головних відмінностей християнства відзначав П. Кропоткін, зауважуючи, що «ідеалом християнства були не спокійне життя грецького мудреця і не військові чи громадянські подвиги героїв Древньої Греції і Риму, а проповідник, який повстав проти злочинств тогочасного суспільства і готовий йти на смерть за проповідь своєї віри, яка закликала до справедливості до всіх, до визнання рівноправності всіх людей, у відносинах любові як до своїх, так і до чужих, і, нарешті, у пробащенні всіх образ – на противагу всезагальному на той час правилу помсти» [5, с.105]. Таким чином, у період утвердження християнства прагнення до подвижництва у його місійній спрямованості постає як обраність проповіді християнських цінностей серед переважно ідейно ворожого суспільства, що прирівнювало його до героїчного мучеництва.

Ідея обраності до подвижництва домінує у період утвердження християнства як офіційної релігії, формуючи ідеали та цінності переважно православного чернецтва. Іоанн Ліствичник вирізняє тих, хто прагне до християнського подвижництва, із загального натовпу, визначаючи, що шлях спасіння можливий не для кожного: «багатьом визначено врятуватись, але нагорода дана буде тим, які послужили Господу задля свого спасіння» [3, с.449]. Він виокремлює наступні риси постаті християнського подвижника: «премудрість, нелицемір'я, уважність, добродійність, блаженна радість» [3, с.450].

Чернеча духовна практика привносить у подвижництво аскетичну спрямованість, прагнення до пошуку духовної рівноваги не лише зі світом, але й зі своїми бажаннями, адже лише очистивши своє серце і помисли подвижник може наблизитися до духовного ідеалу. Апостол Павло використовує поняття аскези у двох значеннях: подвигу під час тілесних вправ та духовного самовдосконалення. У східнохристиянській патристиці термін «аскеза» увійшов до загального вжитку і поєднував піст, молитву,

усамітнення та інші духовні подвиги. У православній традиції шлях аскези усвідомлювався як один із необхідних шаблів на шляху духовного сходження, як дієвий засіб досягнення християнського смирення та формування авторитету у межах релігійної спільноти. М. Бердяєв [1] визначає аскезу як один із вічних шляхів релігійного досвіду, релігійна цінність і дієвість якого не піддається сумніву, адже без моменту аскетичного, тобто подолання нижчої природи в ім'я вищої, перемоги над «світом цим» у ім'я світу іншого, релігійне й містичне життя немислиме.

За своїм змістовим наповненням аскетизм постає як атрибут святості (за православними канонами ченці стоять вище до святості за найбільш праведних мирян). Моральний зміст аскетизму полягає у культивуванні помірності, як свідомого застосування доцільних засобів для придбання чеснот і досягнення релігійно-моральної досконалості, що веде до панування над пристрастями із метою сприяння силам добра. Позиція, згідно з якою Божа воля є передумовою обраності, домінує у сучасному православ'ї: «Чи самі вони, з доброї волі, подвигами і стараннями досягли такої духовної висоти? Ні! Господь Сам вибрав їх і обирає в усі часи на укріплення і лікування немічних і слабких у вірі» [6].

Л. Карсавін продовжує ідею, започатковану в православному чернецтві, згідно з якою «християнин-аскет заперечує світ як предмет свого володіння і насолоди. Заперечує все земне життя, себе самого... Ненависть вже не відмова, а прагнення знищити невидиме, розчинити його у своїй духовності, вищий, ніж обмежено земне» [4, с.225]. Відповідно, утверджується ідея чернечого подвижництва із нівелюванням можливості подвижництва мирського.

Водночас, справжнім аскетом не зможе стати людина черства та байдужа, насолодитися духовними плодами аскези здатний лише той, хто відчуває красу життя, але може відмовитись від потягів плоті й надати вихід своєму темпераменту у духовній творчості, у прагненні до божественного. Саме така ідея подвижництва проголошувалась у східнохристиянській патристиці (у Григорія Богослова) і знайшла свою подальшу реалізацію у православній релігійно-філософській думці, визначаючи можливості для мирського подвижництва як духовного самовдосконалення та смирення. Зокрема, у С. Булгакова [2, с.67] християнський подвижник у своїй діяльності бачить, передусім, виконання свого обов'язку перед Богом, божої заповіді, звернутої до нього. Її він зобов'язаний виконувати із найбільшою повнотою, а рівно, виявити можливу енергію і самовідданість під час пошуку своєї справи і почуття обов'язку.

На значенні християнського подвижництва як основи для формування творчого потенціалу особистості, що не тільки змінює її внутрішній світ, але й слугує каталізатором суспільних звершень, наголошував С. Трубецкой, зазначаючи, що «людина повинна бути на землі учасником у будівництві царства Божого; і цьому завданню повинна слугувати вся людська культура, наука, мистецтво і суспільна діяльність» [7, с.379].

Означена позиція присутня і у Л. Карсавіна, для якого у подвижництві має актуалізуватися потенціал творення своєї духовної сутності: «не тільки для духовного життя на землі я народжений, але й для життя тілесного; і подвиг мій не у боротьбі із плоттю, а у її перетворенні. Я повинен у собі відновити у собі первозданну єдність всього суцього» [4, с.235].

Висновки. Шлях аскетичного подвижництва за православними релігійними канонами відкритий лише для обраних, здатних до аскетичної практики, що здатна відкрити внутрішній світ людини, пізнати свою духовну сутність, досягнути містичний шлях спілкування із божественним. Водночас, у релігійно-філософській думці подвижництво слугує передумовою для формування творчого потенціалу особистості, подолання власних хибних пристрастей на шляху до духовного зростання, і, як наслідок, – стає основою для утвердження моральних цінностей та подальших суспільних перетворень.

Література

1. Бердяев Н. Смысл творчества. <http://psylib.org.ua/books/berdn01/index.htm>
2. Булгаков С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции). В кн.: *Вехи: Интеллигенция в России*: Сб. ст. 1909-1910. М.: Мол. Гвардия, 1991. 462 с.
3. Иоанн Лествичник. Лестница, возводящая на небо. М: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с.
4. Карсавин Л. *Saligia Noktes Petropolitanae*. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2004. 237 с.
5. Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. 496 с.
6. Савва (Остапенко). О главных христианских добродетелях и гордости. https://azbyka.ru/otechnik/Savva_Ostapenko/semena-satany-i-ljubov-hristova-o-glavnyh-hristianskih-dobrodeteljah-i-gordosti/
7. Трубецкой Е. Смысл жизни. М. АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2003. 396 с.
8. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская Группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. 464 с.
9. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

В сучасних умовах активного розвитку глобалізації, що зумовлює стандартизацію життя, трансформацію національних культур і конфесій, тобто веде до змін в усіх сферах життя як на світовому, міжнародному, так і на національному рівнях, відбувається повернення релігії на міжнародну арену, в глобальну політику і в міжнародні відносини. Глобалізаційні трансформації сучасності значною мірою змінюють традиційні форми ідентичності, визначених цінностей і орієнтирів. При цьому створюються умови для руйнування ідентичності, пов'язаної з нацією-державою, що є досить гострою проблемою сьогодення і позначається як «криза ідентичності», яка проявляє себе на всіх рівнях суспільного життя. Означений феномен, зазвичай, пов'язується з розмиванням етнокультурних засад ідентичності націй.

Мета: аналіз значення феномену релігійної ідентичності в контексті сучасних глобалізаційних трансформацій.

Українські дослідники, характеризуючи сьогоденний глобальний розвиток світу, звертають увагу на «великі і глибокі суперечності і конфлікти гегемонії і експансії, територіальні претензії, етнічну ворожнечу і релігійну нетерпимість. Все це разом створює картину глобальної нестабільності» [1, с.9]. Інтеграція свого в чуже, тобто розмивання національної самобутності, означає втрату національної ідентичності для окремо взятого соціуму, що може призвести до втрати національної ідентичності, а розмиваючи етнокультурну національну ідентичність, держави разом з тим втрачають свої, сформовані віками, оригінальні культурні здобутки.

Як зазначає з цього приводу С. Гантінгтон [2, с.187], коли приходить криза ідентичності, актуалізується значення таких понять, як кров і віра, релігія і сім'я. Люди гуртуються з тими, у кого ті ж коріння, церква, мова, цінності й інститути, і тримаються на відстані від тих, у кого вони інші. Таким чином, до змісту етнокультурної національної ідентичності ми відносимо такі складові, як мова, релігія, традиції, звичаї, національний менталітет.

Аналіз маніфестації сакрального характеру соціальної ідентичності представлений у дослідженні М.А. Козловця [5, с.92], Автор визначає важливу роль у процесах ідентифікації лінгвістичних засобів, серед яких – різні види предметних подій, сакральних чи профанних – оголошення релігійних формул у релігійних обрядах, клятви в ритуалах посвяти, усталені предметні формули, які використовуються в різних культурах для запитань і відповідей про етнічну, національну, релігійну належність».

Таким чином, можемо стверджувати, що соціальна ідентичність у її релігійному вимірі постає соціально-комунікаційним феноменом, що формується у межах релігійного дискурсу, визначає особистісну оцінку соціальної позиції індивіда у конкретному культурному соціумі, та виступає засобом його соціальної адаптації.

На необхідності збереження традиційних цінностей, які у вигляді граничних та абсолютних імперативів формуються на перетині релігійності та моральності і виступають основою функціонування моральності, наголошує і В. Заболотна [4], зазначаючи, що в сучасному світі духовно-етичні цінності кристалізуються в універсалізовану форму, стають основними цивілізаційними принципами, серед яких основним є гуманізм. Авторка підкреслює, що в умовах глобалізації традиційні цінності залишаються пріоритетним духовно-орієнтуючим фактором в порівнянні з конвенційною мораллю та природною моральністю, при зростанні ролі їх раціонального обґрунтування.

Ідентичність дедалі більше стає не справою, що успадковується відповідно до традиції, а справою вільного вибору особи, і тоді релігійні та етнічні самоідентифікації набувають соціокультурного, політичного виміру. Підтримуємо позицію В. Єленського щодо того, що «роль релігії у глобальній політиці незмірно ширша, ніж участь релігійних інституцій у політичному процесі, ескалації або врегулювання конфліктів... Релігія наділяє людські спільноти могутнім символізмом, а також проводить між ними кордони, котрі виявляються важкими для проникнення» [3]. Розглядаючи етнічний та релігійний феномени, треба зважати на ту обставину, що кожен з них є полісемантичним і багатофункціональним, а отже, вони не піддаються редукуванню до самих себе. Тому у сучасному глобалізованому світі за етно-релігійними процесами завжди стоїть набагато більше, ніж просто релігійні вірування, культура чи етнічність, відповідно, за релігійними чи етнічними конфліктами часто стоять приховані політичні, економічні, соціальні чи культурні суперечності.

Криза культурної ідентифікації (як боротьба за єдність) у глобальній цивілізації переростає на її зламах, границях у конфлікти (як форму боротьби за розходження), що набувають релігійних форм (інтенсифікуючи і навіть замішуючи собою національно-визвольну боротьбу). Але, як наголошує Д. Шумунова [6, с.9], якщо така тенденція є присутньою лише імпліцитно у мультикультуралістичному дискурсі глобалізованого світу, то деякі політики проводять її свідомо. Це призводить до стилізації будь-якого соціального чи економічного конфлікту під релігійний, і відкрите протистояння західній гегемонії стає неможливим при сучасному рівні розвитку військової техніки і засобів масового знищення. В означених умовах локальний характер терористичних дій є універсальним способом глобального протистояння глобалізованій системі західної культури.

Висновки. Сучасний світ змінюється внаслідок глобалізації, породжуючи нові форми культурної ідентифікації, серед яких як

домінантний у формуванні сучасних соціально-політичних процесів постає релігійний чинник. Фундаментальні принципи поділу людства – етнічний, релігійний і цивілізаційний – й далі є причиною конфліктів. Створена в рамках соціології теорія глобалізації формулює таку тезу: у дедалі більше глобалізованому світі, для якого характерним є ступінь усвідомленої взаємної (цивілізаційної, суспільної тощо), загострюється цивілізаційна, суспільна й етнічна самосвідомість. Глобальне релігійне відродження, повернення до святинь, є відповіддю на тенденцію сприйняття світу як єдиного цілого.

Література

1. Білорус О.Г. Глобальні трансформації і стратегії розвитку: Монографія. К., 1998. 416 с.
2. Гантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. М.: АСТ, 2005. 603 с.
3. Єленський В. Глобальні тенденції релігійного розвитку у ХХІ столітті. <http://www.credo-ua.org/2009/10/6356>
4. Заболотна В.О. Регулятивний потенціал духовно-етичних цінностей в умовах глобалізації: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.07. К., Київ. нац. ун-т ім. Т.Шевченка. 2007. 15 с.
5. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
6. Шумунова Д.Д. Релігійні конфлікти в умовах глобалізації: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук. К., 2006. 14 с.

Лукаш Іван

*аспірант кафедри соціології та суспільних наук
Академії праці, соціальних відносин та туризму*

ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКІ ПРАВОСЛАВНІ МЕДІА: ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Сучасну епоху прийнято називати інформаційною епохою. Змінюється все і інститут релігії не є винятком. Пропонуємо розглянути взаємодії медіа та релігії на прикладі православ'я. З огляду на неоднорідність православної спільноти, ми розглядаємо групу православних традиціоналістів і їх медійну діяльність як найбільш видиму в публічній сфері. У фокусі нашої уваги-проблема православних традиціоналістських медіа як продукту взаємодії світських медіа і релігійного інституту.

Зазначена проблема передбачає розгляд двох теоретичних блоків. Перший стосується проблеми класифікації груп всередині православної спільноти на ідеологічному підставі.

Медіа як нові способи комунікації змінюють функціонування політичної та економічної сфер, привносять нові практики в нашу повсякденність. Релігійні спільноти, приймаючи виклик охопила суспільство медійної лихоманки, також трансформуються під впливом медіа. Зокрема, медіа стають для віруючих важливим джерелом інформації про те, як релігійні лідери бачать проблеми сучасного суспільства. Присутність в релігійному медійному просторі певних точок зору робить їх більш впливовими всередині релігійної спільноти. Таким чином, медіа-це новий фактор, що формує життя релігійної спільноти.

Поряд з іншими релігійними організаціями, православна церква почала активно освоювати медіапростір.

Роль медіа як чинника, що впливає на життя православної спільноти, а також активне освоєння православними традиціоналістами медіасфери, роблять актуальним дослідження традиціоналістських медіа.

Традиціоналізм-це православна ідеологія, що має сильний політичний компонент. Серед характерних ідей і поглядів найбільш значимі наступні: ідея симфонії влад, явна «антисектантська» риторика, антизахідництво [2]. На думку традиціоналістів, держава і церква повинні співпрацювати в спільному проєкті з відродження духовності населення України. При цьому переважним політичним устроєм вважається монархія або авторитаризм. Для ідеології традиціоналістської групи характерно відкрите антизахідництво, заснований на переконанні, що Росія в цілому є причиною проблем в Україні. При цьому традиціоналістское православ'я являє собою скоріше аморфне, ніж організований рух [2].

Відповідно, під православними традиціоналістськими медіа ми маємо на увазі медіа, які видаються представниками даної групи і відображають в тій чи іншій мірі перераховані вище ідеологічні установки.

Вплив медіа на релігійні спільноти розглянуто в теорії медіатизації, запропонованої датським дослідником комунікації С. Хьявардом [1]. Згідно Хьяварду, медіатизація-це процес, який характеризується прийняттям логіки медіа сучасними соціальними інститутами, в тому числі релігійними. Логіка медіа або їх *modus operandi* опосередкована технологічними можливостями (друковані, електронні або цифрові ресурси), жанровою специфікою тексту і комерціалізацією, яка призводить до стандартизації медіатекстів.

Згідно Хьяварду, медіа змінюють суспільні уявлення про релігію [1], привносять зміни в діяльність релігійних організацій і громад. Хьявард наполягає, що сучасні медіа-це продукт капіталізму і процесу модернізації, і вони, транслуючи секулярні цінності, витісняють релігії з публічної сфери.

Незважаючи на те що православні традиціоналісти застерігають читача від використання інтернету, підкреслено насторожено ставляться до досягнень секулярної сучасності, вони активно освоюють сучасні

медійні технології. Граючи на тому полі, на якому домінують світські медіа і світські смисли, православні ресурси прагнуть скласти їм конкуренцію. Протиріччя між «боязню медіа» («digital anxiety» [3] і активним освоєнням медійної сфери можна пояснити прагненням створити альтернативне медіапростір, яке стало б джерелом значних смислів для православної аудиторії. У віруючих з'являється вибір-використовувати вільний час на перегляд світських медійних повідомлень або вибрати «духовно корисні» релігійні медіа.

Більш того, православна спільнота формує власну медіасферу. Наприклад, проявляє високу медійну активність, випускаючи журнали і газети, ведучи теле- і радіомовлення, висвітлюючи всю свою діяльність в інтернеті. При цьому можна спостерігати інформаційний ізоляціонізм: посилання на сайті, оголошення та реклама в газеті обмежуються ресурсами митрополій. Запозичуються жанри оголошень і реклами, які мають сенс в конкурентному середовищі, розглянуті мас-медіа використовують їх для самореклами.

Література

1. Hjarvard S. The Mediatization of Culture and Society. London: Routledge. 2013.
2. Papkova I. The Orthodox Church and Russian Politics. New York: Oxford University Press. 2011
3. Suslov M. Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0. Stuttgart: Ibidem Verlag. 2016.

Серєбряков Сергій

студент I курсу спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ШАМАНІЗМУ В РЕАЛІЯХ СУЧАСНОСТІ

З початку минулого століття досить міцно вкоренилась тенденція достатньо не точно визначати термінами шаман, знахар, маг, чаклун поняття деякої особи, що володіє певними магічно-релігійними здібностями і зустрічається в будь-якому первісному суспільстві. З цього випливає тенденція ідентифікувати переважну більшість «примітивних», «первісних» елементів релігій та усіх чаклунів, містиків, знахарів, тощо, як шаманізм та шаманів відповідно. В результаті отримуємо дуже складне і водночас не точне поняття, яким можна спробувати окреслити усе розмаїття дуже різнотипних явищ, таких, як магія і первісна містика, що актуалізує необхідність наукової уваги до означеного питання.

Мета: визначення особливостей трансформації ідеї шаманізму у сучасній науковій думці. Основою аналізу стали праці відомого релігієзнавця М. Еліаде.

Доцільно було б певною мірою обмежити використання термінів «шаман» та «шаманізм» задля уникнення подібних багатозначностей, оскільки шаман є і чаклуном і знахарем, але в цей час виступає також і провідником душ, а нерідко й жерцем, містиком, поетом.

Перш за все, шаманізм, у вузькому розумінні слова – центральноазіатське релігійне явище. Сам термін прийшов до нас через російську мову з тунгуської та евенкійської мов (куди, в свою чергу, прийшов, вірогідніше за все, від санскритського шраман (श्रमण śramaṇa) – мандрівний відлюдник [2, 9; 4]). Також дуже цікавою вбачається співзвучність слов'янського «бог» монгольського «боге» (відповідник слова шаман) іранського «бага» та індоєвропейським «бхагас», кожне з яких можна перекласти, як отримання долі, наділення [3, с.161]. Тож можемо визначити сутність терміну «шаманізм», як, в першу чергу, розуміння явища індоєвропейської техніки екстазу.

Доцільність суворого обмеження терміну «шаманізм» і виокремлення різниці між шаманом та іншими чаклунами, знахарями тощо зумовлюється наступним. Чаклунство та чаклунів можна зустріти майже в усьому світі, в той час, як шаманізм являє особливу магічну спеціальність спрямовану перш за все на приборкування вогню, магічний політ, тощо. Тому, хоча шаман крім всього є ще й чаклуном, не кожного чаклуна можна називати шаманом. Стосовно технік шаманського екстазу можна сказати, що вони не вичерпують усіх різновидів екстатичних досвідів зафіксованих в історії релігії та релігійній етнології, тому не кожного екстатика можна вважати шаманом: шаман – спеціаліст з трансу, під час якого його душа, вважається, полишає тіло, щоб піднятися на Небо або спуститися до Пекла. Приблизно так само виглядатиме один з визначних елементів шаманізму, а саме: стосунки шамана з його «духами-помічниками» – він не є одержимим, він керує своїми «духами» в тому сенсі, що, як людська істота, вміє налагоджувати контакти з померлими, демонами, духами Природи, тощо, при цьому не перетворюючись на їх знаряддя.

Шамани – особистості, що виділяються на тлі свого суспільства рисами, котрі в культурі сучасності можна вважати ознаками «покликання» чи, принаймні, «релігійної кризи» – їх вирізняє інтенсивність релігійного переживання. Таким чином наближенням буде порівняння з монахами, містиками, і святими християнської Церкви.

Для подальшого співставлення феномену шаманізму загалом із саме східнослов'янською культурною традицією необхідно зазначити ще одну важливу рису, спільну для народностей – носіїв шаманізму. Цей, не дивлячись на етнічні та мовні відмінності, збіг головних релігійних рис, постає як шанування верховного небесного божества, яке, зазвичай, має статус Великого Бога неба, бурі, грози, тощо, культ предків [2, с.9-13].

Як яскравий приклад, розглянемо народи Північно-Східної Азії, побачимо, що головними методами становлення шаманів стають спадкова наслідування «професії», природне покликання, інколи з власної волі, або волі роду, як у алтайців. Проте, останні вважаються слабшими, ніж спадкові, або ті, котрі слідують «поклику» богів або духів. Незалежно від методувідбору, кандидат визнається шаманом лише після подвійної настанови: екстатичної (сни, транс, тощо) та традиційної (шаманські техніки, імена та функції духів, міфологія та генеалогія роду, таємні мови тощо). У ролі настанови, які отримує майбутній шаман, виступають посвяти, але періодично можна зустріти і саме окремий ритуал «публічної» посвяти. Однак відсутність ритуалу не виключає самого посвячення – воно може відбуватись у екстатичних станах, але тут йдеться не про невпорядковані галюцинації чи індивідуальні фантазії, а про абсолютно чіткі моделі видінь та фантазувань з яскраво висвітленою та надзвичайно багатим теоретичним змістом. Тільки подвійне посвята – екстатична і дидактична перетворює кандидата з можливого невротика на визнаного суспільством шамана. Те ж зауваження стосується і походження шаманських здібностей: істотну роль відіграє не відправна точка в набутті цих здібностей, а техніка, що лежить в її основі, та теорія, що передається при посвяченні.

У момент, що передуює посвяті, зазвичай, майбутні шамани істотно вирізняються серед інших людей. Майбутній шаман нерідко стає нервовим і іноді, навіть, буває схильний до нападів епілепсії, які розцінюються як зустрічі з богами. Припузов наводить приклад того, як людину, яка повинна стати шаманом, охоплює сказ, потім вона раптом втрачає розум, тікає в ліс, харчується корою дерев, кидається у воду і в вогонь, ранив себе ножами. Тоді сім'я звертається за допомогою до старого шамана, який починає навчати розгубленого юнака, знайомлячи його з різними родами духів, способами їх викликання і оволодіння ними [2, с.15].

З огляду на вище сказане, неодноразово висувалась теорія психопатологічної природи шаманізму, однак зовні дуже легко помітити велику схожість між феноменом істерії і трансом, однак, важливим фактом залишається здатність шамана викликати свій «епілептоїдальний транс». Більш того, шамани, зовні так схожі на епілептиків та істериків, демонструють більш ніж нормальну нервову конституцію, вміють концентруватися з інтенсивністю, недоступною "простим смертним", здатні на виснажливі зусилля, контролювання своїх екстатичні рухів, тощо. Наприклад, калааллісуїт (гренландець) або індонезійський шаман (серед яких справді періодично трапляються епілептики) зобов'язані своєю силою і визнанням не своїй схильності до епілептичних випадків, а тому, що він може цю епілепсію приборкати [2, с.13-15].

Ще можна відзначити неможливі для простої хворої людини особливості, такі як майже вдвічі більший словниковий запас (порівняно з оточуючим суспільством, на прикладі бурятів, якутів, киргизів, тощо, у

яких шамани виступають хранителями усної епічної творчості) або ж, наприклад, багатоденні танці у костюмах вагою понад 15 кг [2, с.23].

Загалом, трансформації шаманізму у реаліях сучасності передусе кілька важливих фактів. Якщо говорити про шаманізм на теренах сучасної України, цими фактами буде, в першу чергу, хрещення Київської Русі, яке за досить короткий час, фактично, знищило майже усю релігійну основу слов'янського язичництва та, відповідно, шаманізму. Немоżliво у розмові про наші часи не зазначити також важливий факт, про який говорить у своїй праці Мірча Еліаде, а саме «занепад сучасного шаманізму» – історичне явище, яке частково пояснюється релігійною і культурною історією архаїчних народів [1, с.194].

Ще одним з можливих варіантів пояснення зменшення послідовників традиції може бути також загальне синкретизоване поширення великої кількості різноманітних неорелігій, які можуть «перетягувати» до своїх лав велику частку людей, які, потенційно, можуть навіть потребувати шаманського посвячення.

Сучасний світ, з тенденцією до глобалізації, все більш вільним доступом для кожного індивіда до інформації, відкриває величезні можливості для вивчення традиції, але існує велика проблема ще дуже слабкої дослідженості означеного феномену екстатичних практик. І саме тут потрібно наголосити на важливості не лише «практичного» існування проблеми, але й відповідного її релігієзнавчого дослідження, збереження наукового знання про традиції шаманізму як культурного явища, що має відповідну духовно-етичну основу єдності з природним світом та постає одним зі шляхів самопізнання.

Література

1. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 591с.
2. Еліаде М. Шаманізм: Архаїчні техніки екстазу. Київ: «Софія», 2000. 480 с.
3. Этимологический словарь славянских языков. Под ред. член-кор. АН СССР О. Н. Трубачева. М.: Наука, 1975. Т. 2. 238 с.
4. Indo-European Language and Culture: An Introduction by Benjamin W. Fortson, IV.

Титаренко Віта
*кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
відділу філософії та історії релігії
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
Національної академії наук України*

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасний світ характеризується високим ступенем соціальної мобільності, стає відкритішим, завдяки засобам масової комунікації розширюються можливості нових контактів тощо. Сукупність цих та низки інших об'єктивних процесів впливають на формування нову реальності, де засвоєння нових звичаїв, традицій, спричинених інформаційно-медійною епохою, змінює ідентичність та ментальність людини, сприяючи її плюралізації, а відтак загострюючи проблему ідентичності як у Європі, так і в Україні. Наше відчуття ідентичності формується під впливом історії, культури і нації, духовності або релігії, засобів масової інформації тощо. Деформація природи соціокультурних явищ і процесів й трансформація системи людських цінностей спричинює вплив на деформацію релігійної віри й різних форм її інституалізації, плюралізації цінностей тощо.

XXI століття характеризується все більшою фрагментарністю людського існування. Відтак питання релігійної ідентичності набуває основного звучання не стільки в тому, як набути обрану релігійну ідентичність, скільки в тому – яку саме ідентичність обрати і як зуміти зробити інший вибір, якщо раніше обрана релігійна ідентичність втрачає цінність.

Українське суспільство перманентно знаходиться в стані кризи – економічної, політичної, духовної, релігійної тощо. Нестійкість суспільства підкреслює зниження і втрату контролю індивідами над процесами і подіями. Релігійна ідентичність сучасного українця характеризується неоднорідністю, незавершеністю, неоднозначністю, поліфункціональністю, поліконфесійністю (при домінуванні християнської традиції), розвитком позаконфесійної і позацерковної релігійності, детрадіціоналізацією релігійних ідей і практик, дисгармонійністю між кількісним зростанням і якісним наповненням. Статистичні дані, засвідчуючи, з одного боку, досить високий рівень маніфестованої релігійності в Україні, який наразі становить 72%, з іншого, підтверджують зниження рівня визнання Церкви моральним авторитетом. У суспільстві переважає думка, що церкви в Україні – радше на боці сильних і багатих, аніж бідних і знедолених.

Деперсоналізація і деіндивідуалізація, витіснення духовності псевдодуховністю, вестернізація в ході глобалізації національних культур

тощо мають одну загальну властивість – втрату автентичності, ідентичності. Існуюча соціальна реальність (руйнування наступності поколінь, зниження сімейних цінностей та традицій), спричинює руйнацію моральних, релігійних, духовних цінностей як усталених. Індивідуалізація людського існування, укупі з ненадійністю, нестійкістю, вразливістю – примушує людей обирати стратегію отримання миттєвого зиску. Відтак посилюється переорієнтація від прагнення отримання благ у «потойбічному» житті до прагнення отримати блага у «поцейбічному». Це актуалізує прояви сучасної «харизматичної» релігійної ідентичності як деякої стихійної індивідуальної форми самоідентифікації, що претендує на універсалізм. Харизматизм, як постмодерний тренд у християнстві – глобалістський за своєю суттю, але водночас легко пристосовується до різних національно-культурних контекстів, почасти через активне абсорбування елементів локальних культур та інтеграції їх у свій богослужбовий корпус і місіонерську практику, почасти – через апеляцію до наднаціональних і позакультурних суспільних прошарків групової та індивідуальної свідомості. На зростаючу роль харизматичних та євангельських форм сучасного християнства все більше вказують як закордонні, так і вітчизняні експерти, позаяк такі форми сучасного християнства релевантні стану навколишнього суспільства, оскільки реалії глобалізованого світу постають перед людиною як хаотичні, нестабільні тощо. Це спонукає індивіда змінювати чи шукати свою власну релігійну ідентичність, оскільки остання постає не властивістю, а скоріше, результатом принципово відкритого процесу ідентифікації.

Література

1. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. (інформаційні матеріали). К., 2018. 78 с.
2. Савицька І.М. Свобода як чинник наративної ідентичності та автентичності особистості. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. №1083: 138-143.

ЛОКАЛЬНИЙ ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКА НА СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ МІСТА

Важливим показником суспільного миру, злагоди та конструктивного впливу релігійного чинника в Україні є рівень релігійної толерантності. Він залишається досить високим і, у порівнянні з минулим 2017 роком, збільшив свої показники у ставленні, практично до всіх релігійних напрямків – православ'я, католицизму, греко-католицизму, іудаїзму, ісламу, харизматичних і євангельських церков тощо. Хоча, нажаль, ще залишається відносно висока частка тих, хто демонструє своє негативне ставлення до деяких релігій і релігійних течій (зокрема до харизматичних та євангельських церков, іудаїзму й ісламу). Причини такого стану справ можна вбачати в декількох площинах – починаючи від тих процесів, що мають місце в самих релігійних громадах і до впливу на формування громадської думки щодо деяких релігійних організацій, з позицій ЗМІ, інтернет-ресурсів тощо, що часто носять упереджений, необ'єктивний, заангажований характер.

Однак, суспільна думка, хоча і повільно, але повертається у бік усвідомлення того факту, що сучасні харизматичні та євангельські церкви постають невід'ємною складовою релігійної мережі в Україні. За даними Державного департаменту у справах релігії і національностей Міністерства культури України за 2017 їх нараховується 1515 (у 2016 році – 1414). Серед них церкви «Нове покоління» нараховують – 63 (у 2016 році – 60). Порівняльний аналіз динаміки змін конфесійної мережі України протягом останніх років дає підставу для висновку, що вона загалом вже склалася. Тепер, зусилля релігійних громад направлені, в основному, на якісні зміни – організацію внутріцерковного управління, побудову культових споруд, налагодження системи теологічної освіти, соціально-євангелізаційну діяльність тощо.

Ідейні програми харизматичних церков спрямовані, насамперед, на соціальну підсистему – служінню людині та суспільству. Важливе місце за своєю соціально-євангелізаційною діяльністю в цій сфері займає Церква «Нове Покоління», яка була заснована у 1994 році в м. Першотравенськ, Дніпропетровської області. Це місто, за своєю чисельністю, відноситься до «малого» міста (відповідно до існуючої класифікації – це міста, з некомфортними умовами проживання) і має свої, характерні для такого типу міст, гострі соціальні проблеми. З моменту свого заснування церква була просупільно орієнтована і діяла на підставі соціальної складової Євангелія, сенс якої полягає у заохоченні мирської активності віруючих, більшого сприйняття ними суспільних, виробничих, освітніх,

культурологічних і навіть політичних сфер буття. Саме такий напрямок діяльності церкви, навіть не будучи оформленим у струнку соціальну концепцію, залишається важливим і пріоритетним. Досить показовим в цьому контексті, постає результат інтерактивного опитування з теми: «Прогнозування релігійних процесів у сучасній Україні», здійснене Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, за сприяння офіційного сайту об'єднання церков «Нове покоління» в Україні. На запитання «Чи вважаєте Ви, що Ваша церква повинна більше зосередитися на соціальному служінні аніж на політичній діяльності», відповіли «Так» - 36% опитуваних респондентів і «Скоріше так» – 41% (відповідно, решта відповідей розташувалися за наступною шкалою: «Ні» – 11%, «Скоріше ні» – 13%,). Отже, у сукупності цей відсоток складає 77%. Навіть з урахуванням похибки, такий показник засвідчує потенційно високу соціальну активність віруючих харизматичних церков. Ефективність такої соціальної включеності, якраз і проявляється на місцевому рівні, зважаючи на те, що харизмати на релігійній мапі України розташовані, більшою мірою, локально.

Значний вплив на зміцнення харизматичної церкви відіграє зростання її пропагандистської та місіонерської активності. В період з 2012 до 2018 років під патронатом церкви «Нове покоління» міста Першотравенськ створено 95% від усіх зареєстрованих в Україні релігійних місій, діяльність яких спрямована на релігійне пробудження в країні, передусім, серед молодого населення. Такий важливий внесок відзначається навіть представниками інших християнських напрямків. Зокрема Поль Пупар – голова Папської ради в справах культури та голова Папської ради з міжрелігійного діалогу, зазначав: «Міцна дисципліна, виразність релігійної домінантності у свідомості та поведінці більшості членів громад, що спричиняє їх винятково високу активність, робить протестантизм попри невелику питому вагу дуже помітним чинником релігійного життя України» [6]. З великою долею вірогідності цей вислів можна віднести й до соціально-євангелізаційної діяльності вищеназваної харизматичної церкви.

Позитивним і конструктивним є ставлення церкви до культурного життя міста, чому сприяє проникнення деяких форм християнської культури у життя громади міста Першотравенськ. Так, музична група «Ноїв Ковчег» систематично проводить музичні заходи в будинках для одиноких літніх людей, тюрмах та колоніях тощо. Прихильниками її музичної творчості стають не тільки члени церкви, а й звичайні громадяни.

Програма соціального служіння для церкви «Нове покоління» – це, по-перше, підтвердження актуальності Лютерового вчення про «добрі діла», по-друге, надолуження і відновлення суспільно-етичного, культурного потенціалу міста.

Отже, вплив релігійного чинника на соціально-культурне середовище міста Першотравенськ усвідомлено утверджується – через підвищення рівня соціального служіння, формування стійкої тенденції розвитку професійної теологічної освіти віруючих тощо.

Слід відзначити, що для послідовників харизматичної церкви «Нове покоління» релігійна практика є складовою суспільною – вона спрямована на посилення протестантизму у суспільному житті не тільки міста Першотравенськ, але й країни в цілому, позаяк харизматичні церкви в своїй соціально-євангелізаційній діяльності прагнуть відповідати на запити сучасного українського суспільства.

Література

1. Колодний А. Конфесійна мережа України 2017 року (на поч. 2018 року). (складено на основі річної звітності Державного департаменту у справах релігії і національностей Міністерства культури України за 2017 рік за підписом А.Юраша та І.Папаяні).
2. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. (інформаційні матеріали). К., 2018. 78 с.
3. Титаренко В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Київ, 2017: 179-181.

Khrypko Svitlana,
Doctor of philosophy, associate professor,
Philosophy department,
Borys Grinchenko Kyiv University

A WIDOW'S IMAGE ON THE BIBLE PAGES

A problem statement in general. A “widow” according to Biblical norms and Judaic moral principles is a woman who all her time has devoted to a child and God after her husband's death, for this reason she is not searching another man or wasting the time on friends, entertainments, or on herself.

The ***aim*** of the work is to consider the issues of a widow and an orphan on the Bible pages. Both Old and New Testament are riddled with the idea of widows' and orphans' God protection who (according to the prophetic words or direct speech of Jesus) are guaranteed immediate defense.

In Exodus (the Old Testament) the tough and adamant prohibition of offending the most defenseless human in that society – a widow, can be met (thereby, deliberately or unintentionally is not important): “Do not mistreat any widow or orphan. If you do, I, the Lord, will answer them when they cry out to me for help,” [Exo 22:22-23]. In this part we can follow the idea of divine punishment for a foreigner's, widow's or orphan's offend or oppression with shifting their social status: “I will become angry and kill you in war. Your wives will become widows, and your children will be fatherless” [Exo 22:24].

The highlighted issue of God defense glory and punishment for a widow's mistreat and her rights distortion is mentioned many times in Deuteronomy:

“The Lord your God is supreme over all gods and over all powers. He is great and mighty, and he is to be obeyed. He does not show partiality, and he does not accept bribes. He makes sure that orphans and widows are treated fairly; he loves the foreigners who live with our people, and gives them food and clothes...” [Deu 10:17-18; 11:29; 16:11; 24:17; 25:5-10; 27:19].

In such context a famous cry of righteous Job to God is significant: “I have never refused to help the poor; never have I let widows live in despair” [Job 31:16].

In the David’s psalms undoubtedly mentioned who is supported by God on a life road: “He protects the strangers who live in our land; he helps widows and orphans, but takes the wicked to their ruin” [Psa 146:9]. The idea is followed in Proverbs: “The Lord will destroy the homes of arrogant men, but he will protect a widow’s property” [Pro 15:25]. Therefore, a widow’s house is guarded by God himself. The widows’ protection is guaranteed due to the word of Isaiah prophet: “and learn to do right. See that justice is done – help those who are oppressed, give orphans their rights, and defend widows” [Isa 1:17]. A strict ban of widows and orphan oppression is put into the speeches of prophets Jeremiah and Zechariah [Jer 7:6; 22:3], [Zec 7:10]. The same tendencies of the God’s judgement are in the words of prophet Malachi: “I will appear among you to judge, and I will testify at once against those who practice magic, against adulterers, against those who give false testimony, those who cheat employees out of their wages, and those who take advantage of widows, orphans, and foreigners – against all who do not respect me” [Mal 3:5].

A widow’s image is a complex one, in literally interpretation and symbolic allusions in Old and New Testaments. In the words of the deuterecanonical book of Old Testament – a book of Baruch according to the leading biblical researchers, a widow’s image has been posited in general as an embodiment of typical case of misfortune that a man or society can come across in the case of separation with God. For instance, due to God eternal laws violations, Jerusalem has obtained the marks of widow’s fate.

The significant issue in the Bible is a semantic meaning of “widow’s clothes” [Jud 8:4-6] as a sample of grief. On the one hand the idea of defenselessness had been demonstrated, on the other hand the lack of hope to give a birth (especially for the first-born child in the case when she remained unmarried) that in the old times supposed to be a great God blessing [Gen 38:11-14; 38:19]. Thus Judah sent his daughter-in-law Tamar in the house of her father with the words: “Return to your father’s house and remain a widow”. “She changed from the widow’s clothes she had been wearing” only in that moment when an hour came her to be a promised wife and a mother of the first-born son. When she had solved the problem she “took off her veil, and put her widow’s clothes back on”. The idea of widow’s clothes as the clothes of pray and grief is expounded in the deuterecanonical book of Judith [Jud 9:4-5; 10:3]. After desperate appeal to God: “O my God, listen to my prayer, the prayer of a widow”. Judith “took off the sackcloth and her widow’s clothes, took a bath, and put on rich perfumes. She brushed her hair, tied a ribbon around it, and dressed

herself in the fine clothes she used to wear on joyful occasions when her husband Manasseh was still alive.”

The widow’s tears owing to the Biblical accents are considered to be taken into account as crucial levels at the God’s judgement combining the reasons of deeds and the consequences. In the deuterocanonical book of Sirach we are finding: “The Lord is fair and does not show partiality... When orphans and widows pour out their prayers, he does not ignore them. The tears running down a widow’s cheek cry out in accusation against the one who has caused her distress” [Sir 35:14-15].

The tears of a mother-widow who had lost a son-breadwinner were noticed by Jesus in public. Jesus as Elijah [1Ki 17:17-24] returned a widow her only son after a servant of Roman officer had been healed by one word and in the same way with a single word a son was gave back to a mother-widow [Luk 7:11-15].

Moreover, the significant for further consideration was the fact that a widow had a guaranteed level of material support from the community and was equated with the priests – levites and orphans. In Deuteronomy where Church taxes, tithes are described and various variants their division we are reading: “At the end of every third year bring the tithe of all your crops and store it in your towns. This food is for the Levites, since they own no property, and for the foreigners, orphans, and widows who live in your towns. They are to come and get all they need. Do this, and the Lord your God will bless you in everything you do” [Deu 14:28-29].

To speak evil against widows and orphans was forbidden, and notably to take widow’s clothes (a cloak) as a deposit was banned. In that time a cloak was more than clothes, it contained every meaning of clothes: a person wore it, slept on it, covered by it, and, actually, it was only one outer clothing that a person possessed: “Do not deprive foreigners and orphans of their rights; and do not take a widow’s garment as security for a loan” [Deu 24:17]. Mainly for them all leftovers of fruits, vegetables, and grapes were left after they had been harvested: “When you gather your crops and fail to bring in some of the grain that you have cut, do not go back for it; it is to be left for the foreigners, orphans, and widows, so that the Lord your God will bless you in everything you do. When you have picked your olives once, do not go back and get those that are left; they are for the foreigners, orphans, and widows. When you have gathered your grapes once, do not go back over the vines a second time; the grapes that are left are for the foreigners, orphans, and widows” [Deu 24:19-21].

The issues of God paternity, protection, and revenge after widow’s property or labor usage are in the Psalm words: “God, who lives in his sacred Temple, cares for orphans and protects widows” [Psa 68:5]. About those people who use opportunities to abuse power in order to distort widow’s rights is written: “You are doomed! You make unjust laws that oppress my people. That is how you keep the poor from having their rights and from getting justice. That is how you take the property that belongs to widows and orphans” [Isa 10:1-2].

The theme of God punishment for a dishonest pray “on the public’s eyes” with a parallel disgrace of a widow are met in the Gospel of Mark: “Watch out

for the teachers of the Law, who like to walk around in their long robes and be greeted with respect in the marketplace, who choose the reserved seats in the synagogues and the best places at feasts. They take advantage of widows and rob them of their homes, and then make a show of saying long prayers. Their punishment will be all the worse!” [Mar 12:38-40].

Furthermore, Jesus had chosen a widow as a heroine of his well-known parable about a judge and amount of faith [Luk 18:1-8]. To continue New Testament tradition, we would like to pay attention to the prohibition issue for widow’s house destruction that is clearly highlighted in the Gospel [Mat 23:14], [Mar 12:40], [Luk 20:47]. The theme of “the best deed before God’s face” is in the letter of James: “What God the Father considers to be pure and genuine religion is this: to take care of orphans and widows in their suffering and to keep oneself from being corrupted by the world” [Jam 1:27].

In conclusion, we would like to underscore the ultimate meaning of a widow’s image on Bible pages. The issue is mentioned more than 20 times, namely, it is semantic image of misfortune fruition and plight, theme of warning and punishment, a question about status, God-devoted life theme, and warranty of Heaven’s protection... It is not a coincidence that a text from Song of Songs appeals to a woman who is a single child, and a mother of her has been assumed to be a widow according to the details in the text. Having possessed even elementary knowledge of a “symbolic language” let the “external erotic” to be interpreted in a fundamentally different way. In accordance with an old legend that text had been put in the Bible only due to a famous rabbi authority who had banned to exclude Song of Songs from Old Testament, as time would pass the right person would read it.

References

1. Khripko S. Personality and Image of a Widow in Ukrainian and Biblical Tradition. *Scientific magazine of National Pedagogical University named after M.P. Dragomanov*. Part №7. Religion and Cultural Studies. Philosophy : Scientific issues collection. Kyiv: National Pedagogical University, 2012. № 28 (41): 7-25.
2. Strand Robert. Ready for Everything: Women of Old Testament. – Lviv: Svichado, 2016. 152 p.
3. Strand Robert. Ready for Everything: Women of New Testament. Lviv: Svichado, 2016. 160 p.
4. *The Bible* (Contemporary English Version by Good News Translation), published by American Bible Society, 1976. www.bibles.org/eng-GNTD
5. The Bible or the Books of Old and New Testament. Translated by prof. Ivan Ogienko. Kyiv: Ukrainian Bible Society, 2003.
6. The King James Version of the Holy Bible, published by “DaVince Tools”, 2001. www.kingjamesbibleonline.org/

РІЗНОМАНІТТЯ І БАГАТОГРАННІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОГО СХОДУ

Християнство є не тільки найбільшою релігією світу, а й величезним і багатогранним культурним феноменом. Впродовж історії в ньому сформувались численні напрями, конфесії і літургійні обряди. Сьогодні у християнстві прийнято виокремлювати два великі блоки: західне та східне християнство. До західного християнства прийнято включати Католицьку Церкву та численні протестантські Церкви і общини, а до східного належать три напрями – Церкви візантійської традиції, Східні не-ортодоксальні Церкви і Східні Католицькі Церкви.

Церкви візантійської традиції та Східні не-ортодоксальні Церкви у своїх самоназвах іменують себе православними, наголошуючи на істинності свого віровчення та єретичності віровчення інших конфесій. Ця термінологія допустима у внутрішньо-богословському дискурсі та у самоназвах релігійних організацій. Однак використання цієї термінології у релігієзнавстві породжує плутанину і непорозуміння. Визначення ступеня істинності віровчення не є прерогативою релігієзнавчих досліджень, а тому термінологія, яка у богословському дискурсі є конфесійно забарвленою, повинна уникатися в релігієзнавстві. Керуючись цими міркуваннями, в цьому дослідженні використовується альтернативна термінологія, зокрема ті релігійні організації, які включені в диптих Константинопольського Патріархату, або очікують на таке включення, іменуються Церквами візантійської традиції, зважаючи на те, що всі вони використовують візантійський літургійний обряд, натомість Церкви, які виокремились внаслідок христологічних суперечок V століття, іменуються Східними не-ортодоксальними Церквами.

Необхідною передумовою адекватного аналізу східного християнства є вияснення ключових категорій і понять. По-перше, на зорі виникнення і поширення християнства дихотомія Схід-Захід мало зовсім інше значення, аніж сьогодні: Заходом вважалися межі Римської імперії, а Сходом – Перську імперію. Отже, Церкви, які сьогодні вважаються східними в минулому вважалися західними. Яскравим прикладом цього поділу є Ассирійська Церква Сходу. Оскільки вона розвинулась в межах Персії, то й у свою назву вона включила термін «Схід», чим підкреслювала своє розташування. Відповідно до дихотомії Схід-Захід визначалось поняття «вселенної» (οἰ κοινὴν). Вселенною було прийнято іменувати імперію: Римська імперія – одна вселенна, а Персія – інша. Отож, Вселенські Собори були зібранням духовенства Римської імперії-«вселенної». Саме

тому духовенство Ассирійської Церкви Сходу не брало участі в роботі перших двох Соборів – Нікейського і Константинопольського.

Офіційною причиною виокремлення Східних не-ортодоксальних Церков стали христологічні суперечки V століття. В цей період історії Церкви виникли дві єресі, які Церква не змогла здолати повністю. Представник антиохійської богословської школи і Константинопольський Патріарх Несторій сформував учення, назване його іменем, відповідно до якого іпостась є індивідуалізацією усії, а тому, оскільки у Христі дві усії (Божя і людська), то в ньому наявні дві іпостасі, пов'язані між собою особою єднання. Це вчення було осуджене Ефеським Вселенським Собором 431 року. Оскільки несторіанство зазнало переслідувань у Візантії, його представники перебрались до Персії, принісши його зі собою. Так, несторіанство вплилось у віровчення і благочестя Ассирійської Церкви Сходу. Надмірне загострення уваги на богословській концепції Кирила Олександрійського, який був найактивнішим противником несторіанства, призвело у проповідях константинопольського архимандрита Євтиха і олександрійського архиєпископа Діоскора до формування протилежної до несторіанства єресі – монофізитства, відповідно до якого людська природа у Христі повністю поглинута Божою, а тому в ньому не тільки одна особа, а й одна природа. Ця єресь була осуджена Халкедонським Вселенським Собором у 451 році. Проте прихильники монофізитства не погодилися з рішенням Собору. Вони у VI столітті відділилися від давніх Патріархатів, утворивши Коптську Церкву, Сиро-Яковитську Церкву та Вірменську Апостольську Церкву.

Не зважаючи на те, що офіційною причиною виокремлення Східних не-ортодоксальних Церков прийнято вважати христологічні суперечки V ст. та формування єретичних із позиції Ефеського і Халкедонського Вселенського Соборів учень несторіанства і монофізитства, і на те, що це переконання стало домінуючим в історії богословської думки, і навіть у релігієзнавстві, воно потребує уточнення. Христологічні суперечки стали поштовхом для розділення Церков, а не його головною причиною. Очевидно, що більшість мирян, і навіть частина духовенства, не тільки не розуміли суті богословської дискусії, а й не намагалися в неї вникнути. Богословські дискусії, викладені у численних трактатах, і висловлені на Соборах, були доступними тільки інтелектуальній еліті цього часу. Для більшості християн, зважаючи на поширену неграмотність перших століть християнської ери та відсутність загальної освіти, доступ до здобутків інтелектуальної культури був закритим. Справжньою причиною вкорінення несторіанства в Ассирійську Церкву Сходу було не прагнення ассирійсько-халдейських християн відстояти позицію Несторія, а політичними обставинами. Ця Церква перебувала в межах Персії, яка вела перманентну боротьбу проти Риму-Візантії. Постійні війни обмежували можливість ассирійських християн переймати здобутки богословського дискурсу Візантії. Несторіанство потрапило до цієї Церкви внаслідок переселення до Персії численних несторіан, а інші богословські концепти

залишилися відділеними від цієї Церкви державним кордоном. Окрім цього, для перського уряду проникнення в Ассирійську Церкву Сходу несторіанства було вигідним, позаяк воно могло бути використаним для розриву відносин Церков двох імперій і захисту Персії від можливого використання Церкви Римською імперією для втручання в перські внутрішньополітичні справи.

В основі формування Коптської, Ефіопської, Еритрейської, Сиро-Яковитської, Сиро-Маланкарської та Вірменської Церков також лежала політика. Двома найбільшими центрами поширення монофізитства стали Сирія і Єгипет – два найдревніші осередки світової цивілізації. Для сирійців (месопотамців) та єгиптян Греція і Рим були варварами, які з'явилися на політичній арені, коли ці древні культури мали вже по декілька тисячоліть історії. Опинившись у статусі колоній Риму, ці культури не могли з цим змиритися. Не маючи військової і політичної сили, щоби заявити про свою національну ідентичність, ці культури побачили в монофізитстві можливість сформуванню опозицію імператору та візантійському уряду. Якщо суть христологічних суперечок був мало зрозумілим більшості населення Єгипту і Сирії, то прагнення національного виокремлення було однаково притаманне всім. Під час розколів VI століття монофізитську христологію підтримали в більшості представники автохтонного населення Сирії і Єгипту, а халкедонську христологію сповідували греко-римські колонізатори Близького Сходу. Для уряду Візантії ліквідація розколу було першорядним політичним завданням, позаяк єдність імперії і одностайність її населення є основою її безпеки. Саме тому імператорський уряд намагався ліквідувати розкол, чим надавав богословським суперечкам особливого політичного забарвлення та ще більше налаштовував опозиціонерів проти церковної єдності. Розділення Церков у VI столітті свідчить про те, що Церква здатна здолати будь-які проблеми, якщо до них не домішується політична складова.

Особливим феноменом східного християнства є Східні Католицькі Церкви, які дотримуються східних літургійних обрядів і перебувають у єдності з Католицькою Церквою. Сьогодні у світі існують 23 Східні Католицькі Церкви. Дев'ять із них літургійно та історично споріднені зі Східними не-ортодоксальними Церквами. Зокрема Халдейська Католицька Церква і Сиро-Малабарська Католицька Церква перебувають у історичному і літургійному зв'язку з Ассирійською Церквою Сходу. Вірменська Католицька Церква літургійно та історично споріднена з Вірменською Апостольською Церквою. Коптська, Ефіопська та Еритрейська Католицькі Церкви споріднені з коптською літургійною традицією. Сирійська Католицька Церква і Сиро-Маланкарська Католицька Церква споріднені зі Сиро-Яковитською Церквою. Маронітська Церква не має аналогів в інших напрямках східного християнства. Необхідно зазначити, що в усіх, без винятку, Східних не-ортодоксальних Церквах з'являлись намагання відродити єдність із

Католицькою Церквою. В історії були періоди, коли єдність відновлювала ціла Ассирійська Церква Сходу, Сиро-Малабарська Церква, Ефіопська Церква та інші. Однак різноманітні політичні обставини перешкоджали збереженню єдності. В повному складі єдність із Апостольською Столицею зберегла тільки Маронітська Церква. Важливим висновком, на який наштовхує аналіз історичних подій цих Церков, є те, що Східні не-ортодоксальні Церкви єдналися тільки з Католицькою Церквою. Натомість, історії невідомі випадки, коли би ці Церкви намагалися об'єднатися з Церквами візантійської традиції, за винятком деяких безрезультатних спроб розпочати діалог. Головною причиною небажання об'єднуватися з Церквами візантійської традиції і успішність спроб відновити єдність із Католицькою Церквою полягала в тому, що в межах Католицької Церкви Східні не-ортодоксальні Церкви змогли зберегти свою ідентичність, богослужбову мову та літургійний обряд, а об'єднання з Церквами візантійської традиції передбачало би прийняття візантійських обрядів і благочестя.

Література

1. Hartmann G. Daten der Kirchengeschichte. Wiesbaden: Marixverlag, 2013. 189 S.
2. Hage W. Das orientalische Christentum. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. 459 S.
3. Fischer R. Religiöse Vielfalt im Vorderen Orient: Eine Übersicht über die Religionsgemeinschaften des Nahen Ostens. Oberdorf: Piscator, 1991. 117 S.
4. Charwath Ph. Kirchengeschichte: Ein Lesebuch. Berlin: Holtzbrinck, 2011. 959 S.

Шепетяк Олег

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії*

*Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ ЗАХІДНИХ СЛОВ'ЯН

Визначальне значення для християнізації слов'ян мала місія Солунських братів Кирила і Методія. Два брати народилися у грецькому місті Солунь у родині слов'янських іммігрантів або греків, які знали слов'янську мову. Старший брат, народжений у 815 році, отримав ім'я Михаїл, а молодший, народжений у 827 році, – Константин. Ставши монахами, вони отримали чернечі імена: Михаїл отримав ім'я Методій, а Константин – Кирило. Обоє братів навчалися і викладали у Константинополі. Кирило увійшов у історію як високоосвічений богослов.

Близько 860 року їм була доручена дипломатична місія до хозар. По дорозі вони відвідали Крим, у якому віднайшли мощі Папи Климента. Після хазарської місії Патріарх Фотій скерував Кирила і Methodія на місію до Моравії, в рамках якої вони створили слов'янський алфавіт (кирилицю). Місія Солунських братів до Моравії увінчалася успіхом. Відомо, що латинські місіонери обвинуватили їх в ересі перед Папою Миколою I Великим. Папа викликав їх до Риму для оправдання. Але доки вони приїхали у 867 році, Папа вже помер. Братів приймав наступний Папа Адріан II, який благословив використання слов'янської мови у богослужбових текстах. Папа іменував Methodія великоморавським архієпископом, а Константин залишився в Римі в монастирі під іменем Кирило. Так, Моравія охрестилася завдяки праці Кирила і Methodія. Моравія як держава сформувалася у VIII столітті на території сучасної Східної Чехії. У 906 році останній моравський князь Моймир II загинув у бою з угорцями. Натиски угорців знищили Моравію. Більшість її території увійшли у склад Чехії, формуючи її східну історичну область.

У той час формувалась державність у Чехії. Чеське плем'я завоювало сусідні племена, і в X столітті виникло Чеське князівство, яке зі Заходу і зі Сходу оточувалось християнськими країнами. У 845 році чотирнадцять чеських вельмож відправились у Регенсбург, де прийняли Хрещення, однак ця подія не стала початком офіційної християнізації Чехії. У 880-х роках Моравія поширила свою владу над Чехією, й у 883 році відбулось Хрещення чеського князя Борживоя I (Bořivoj I) і його дружини княгині Людмили (Ludmila). Ця подія суттєво сприяла поширенню християнства в Чехії. Син і наступник Борживоя I, Спитігнев I (Svatiňnĕv I), який правив у 894-915 роках, також став християнином. Оскільки Спитігнев не залишив дітей, трон успадкував його брат Вратислав I (Vratislav I), який правив тільки короткий час у 915-921 роках. Його дружина Драгомира (Drahomíra) була язичницею і противницею християнства. На момент смерті Вратислава, його син і спадкоємець Вацлав (Václav) був ще підлітком. Між княгинями Людмилою і Драгомирою розгорілася боротьба за вплив на Вацлава. Ця боротьба мала передовсім релігійний характер, оскільки княгиня Людмила, бабця Вацлава, була християнкою, і намагалася виховати його християнином, а Драгомира, мати Вацлава, була язичницею, і прагнула відтягти його від християнства. Ця боротьба врешті стала причиною вбивства Людмили. Незважаючи на старання Драгомири, Вацлав став побожним християнином. У 924 році Вацлав успадкував корону. Він активно поширював християнство, розбудовував храми і монастирі. Від часу правління Вацлава християнство стало державною релігією Чехії. У 935 або 936 році його вбив брат Болеслав I Грізний (Boleslav I Ukrutný), який опирався на підтримку язичницької аристократії, яка, хоч і була нечисельною, втім все ще існувала. Однак, коли Болеслав після вбивства Вацлава, став князем, він покаявся у вчиненому, прийняв християнство та переніс мощі Вацлава до Собору святого Віта у Празі, збудованого Вацлавом. Сьогодні Вацлав вшановується як святий. Оскільки

Моравія прийняла християнство у візантійському обряді, то цей обряд проникав до Чехії. Однак уже в XI столітті Чехія потрапила під владу Польщі і Німеччини, що сприяло домінуванню римського обряду, а врешті й повному витісненню візантійського обряду у Церкві Чехії.

Територія сучасної Польщі організувалась у єдину державу в час правління першого польського князя *Мешка I* (Mieszko I) з династії П'ястів, який князував у 960-992 роках. Мешко став князем половців, але, володіючи величезним державотворчим талантом, він об'єднав Польщу, включивши в неї Велику Польщу з центром у Познані, Мазовію з центром у Варшаві, частину Сілезії з центром у Вроцлаві (інші частини Сілезії належать Німеччині та Чехії), більшу частину Померанії з центром у Щеціні (інша частина Померанії належить Німеччині) та інші землі. Об'єднавши Польщу, Мешко I перетворив її у могутню державу. Ще одним важливим досягненням Мешка I було Хрещення Польщі. Вирішальну роль у цьому процесі відіграло прагнення князя уніфікувати релігію та культуру поляків. Водночас Мешко був зацікавлений у входженні Польщі в європейський культурний простір. У 965 році Мешко одружився з чеською принцесою Дубравкою (Doubravka), яка була християнкою. Вже наступного року, тобто у 966 році, Мешко I охрестився в римському обряді. З моменту Хрещення князя християнство було проголошене державною релігією і швидко поширювалося на теренах Польщі, витісняючи язичництво. Син Мешка Болеслав I Хоробрий (Bolesław I Chrobry) успадкував княжий трон у 992 році, і за час свого правління значно розширив свої володіння. У 1025 році Болеслав став першим королем Польщі. Династія П'ястів правила Польщею до 1385 року, уступивши трон Ягелонській династії внаслідок Кревської унії. З усіх сьогоденішніх польських земель найпізніше християнство прийняла Померанія. Вона хрестилася внаслідок місійних подорожей Отто Бамберзького 1124 і 1128 років, і остаточного утвердження християнства у 1168 році завдяки Абсалону Роксильського.

Важливим моментом поширення християнства у Східній Європі була християнізація Болгарії. Переселення слов'янських народів на Балканський півострів дало початок формування Першого Болгарського царства (Първо българско царство), яке існувало у 681-1018 роках. Оскільки болгари ділили Балканський півострів з Візантією, то вся історія царства була історією постійних війн із греками. Воєнні протистояння і торгові зв'язки сприяли поширенню християнства в Болгарії. Врешті, у 865 році болгарський цар Борис I прийняв християнство і хрестив Болгарію. Ці події збіглися у часі з місією Кирила і Методія, яких Борис I підтримував. Військові протистояння греків і болгар поступово перетворилися в рутину, оскільки жодна зі сторін конфлікту не мала достатньої сили, щоби здолати противника. Ситуація вирішилась тільки тоді, коли в конфлікт втрутився київський князь Святослав Хоробрий. Він у 968 році завоював Північно-Східну Болгарію, чим послабив і болгарську, і свою армію. Це дало можливість візантійському імператору Івану Цимісхію здолати болгар і

русичів, та приєднати Болгарію до Візантії. Щоби зберегти завойовані землі імператор занижував податки для болгар і надавав їм найрізноманітніші привілеї, а Болгарська Церква змогла зберегти свою незалежність від Константинопольського Патріархату. У 1018 році Болгарія повністю втратила незалежність. Незважаючи на недовговічність Першого Болгарського Царства, християнська Болгарія мала величезний вплив на культуру Східної Європи, особливо Київської Русі. Коли князь Володимир у 988 році хрестив Русь, в Болгарії вже існувала тривала християнська традиція. Оскільки Болгарія була слов'янською країною, то саме її Церква забезпечувала Русь духовною і богослужбовою літературою та духовенством.

Література

1. Markiewicz S. Państwo i Kościół w Polsce. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1984. 256 st.
2. Дурковић-Јакшић Љ. Митрополија црногорска никада није била аутокефална. Београд-Цетиње: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Митрополија црногорско-приморска, 1991. 90 с.
3. Николова Б. Неравният път на признанието. Канонично положение на Българската църква през Средновековието. София: Гутенберг, 2001. 142 с.
4. Събев Т. Самостояна народностна църква в Средновековна България. София: Синодално издателство, 1987. 436 с.

СЕКЦІЯ 5.
**ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА СУЧАСНИЙ ОСВІТОЛОГІЧНИЙ
ДИСКУРС**

Dyakovskaya Galyna
PhD, Associate Professor of philosophy,
socio-political and law sciences department
Donbas state pedagogical university

MODERN DISCOURSE OF UKRAINIAN EDUCATION

The modern educational space of the 21st century is dynamically developing, and society means education as a strategic resource of social development. The society requires the formation of a new personality, a new type of intelligence, so the main task of education is to foster the formation of an intellectual context that is oriented and meets the challenges of the future. «In the XXI century education acquires the status of a strategic resource for the development of society, provides the increasing of its technological level and competitiveness in the context of globalization, because a new civilization and its high-tech basis (electrochemistry, bio-, info-, nano-, crystallotechnology, micromechanics, etc.) are not built without a breakthrough in the sphere of consciousness» [1, с.12].

The system of education is called to interact with the demands that society puts before it. Technocratic thinking has become dominant in the organization of the system of education and upbringing. The paradigm of modern educational practice of globalization processes as an objective system process, influences all spheres of life, determines the public need for the formation of a new intellect, which is formed in a new reality that is subordinated to rational skills, computer technologies.

A new paradigm of education is being formed in Ukraine; it is based on philosophical and axiological reflection. Philosophical discourse notes the prospects of the educational sphere, considering sociocultural and globalization transformations. The system of Ukrainian education integrates into the international educational space, which makes it possible to communicate with foreign partners, modernizing the educational process according to European requirements. The main trends of educational process are the humanization of the educational process, the introduction of information technology.

Responding to challenges, modern education is oriented towards a person who must become an active participant of the educational process. In such process, the main task is to create the ability and desire to learn, to orient and meet the requirements of a globalizing society. This is achieved through interest to the learning, the desire to acquire new knowledge that is not ready-made knowledge, the formation of creative thinking and the ability to make non-

standard decisions. Such model of education will help to gain knowledge, and also to apply them when mastering a future profession.

So, the philosophical discourse of the educational process allows us to talk about the formation of an intellectual context which is based on the national and world cultural and historical traditions.

References

1. Абизова Л., Дьяковська Г. Виклики ХХІ століття та сучасні тенденції розвитку освіти. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету*. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства: збірник наукових праць [за ред. д.філос.н. Л.І. Мозгового]. Вип. 2. Слов'янськ: ДДПУ, 2014. 112с.

Овсянкіна Людмила

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії*

*Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ДОСЛІДЖЕННЯ НАПРЯМІВ ВПЛИВУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА НА ПРОЦЕС МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТИ

Провідною тенденцією сучасного соціального розвитку є утвердження цілісного глобального інформаційно організованого суспільства, головною ознакою якого є визнання інформації та наукового знання провідними ресурсами й визначальним фактором суспільного життя. У суспільних процесах сьогодні активно домінує логіка розвитку мереж, що призводить до втрати стабільності ієрархічних структур порядку. Зміни прискорюються і набувають перманентного й непередбачуваного характеру, а життя людей у такому кризовому світі стає тотально невизначеним.

За останні роки опубліковано чимало фундаментальних робіт, присвячених аналізу значної неузгодженості між рівнем суспільного розвитку (зокрема, таких суспільних сфер, як наука, техніка та технології, економіка, виробництво, духовне життя) та освітнім комплексом. Складовою частиною цих робіт є філософський аналіз змін, що відбуваються в сучасному українському суспільстві, та суперечностей у сучасній освіті тощо. Науковці стверджують, що для адекватної підготовки фахівців сучасна освіта має активно використовувати у своєму арсеналі найновіші наукові досягнення. На необхідності цього процесу наголошують В. Андрущенко [1], Л. Горбунова [2], К. Корсак [4], В. Лук'янець [5], Н. Яковець [7] та багато інших українських вчених. Зусилля теоретиків і практиків у сфері освіти вже сьогодні спрямовані на формування нелінійного мислення та наносвідомості як важливих

атрибутів людини найближчого майбутнього. Так, К. Корсак пропонує створення ноофілософії XXI ст. як засобу формування для людства можливостей стати мудрішим без втрат від глобальних катаклізмів.

Ще не вивченими залишаються безліч аспектів цієї проблеми, а саме: специфіка побудови нового образу мислення і дій людини, необхідних для розгортання прийнятних сценаріїв майбутнього; шляхи створення умов для досягнення миру, соціальної рівності і справедливості; досягнення сталого економічного розвитку та поліпшення навколишнього середовища в цілому.

У стратегії освіти ми маємо перейти до розробки конкретних критеріїв та чітких характеристик для розробки освітніх програм та конкретних завдань її реформування.

Мета: аналіз суперечностей між рівнем суспільного розвитку в Україні та освітнім комплексом, а також способів їх подолання.

Сьогодні людство входить в епоху інтенсивного обміну інформацією, кроскультурних комунікацій, розширення свободи і відкритості спілкування та співпраці. Розвиток сучасних технологій вносить вагомі зміни в життя суспільства, впливає на всі сторони його соціального життя. Змінюється не тільки зміст праці, але й швидко зростає її продуктивність, адже мікроелектронна революція збільшує силу людського інтелекту. Разом із тим, істотні перетворення відбуваються в усьому соціокультурному устрої сучасної цивілізації. Сучасне українське суспільство переживає складний період свого розвитку, коли у суспільній свідомості продовжують домінувати ще цінності попередньої епохи, а сучасні реалії потребують від особистості зовсім інших орієнтирів. Світ починає диктувати людині свої нові вимоги, а діалектика взаємодії між світом і людиною стає такою: чим вищим стає рівень технологічного виробництва і всієї людської діяльності, тим від людини вимагається ще вищий ступінь її розвитку та взаємодії з навколишнім середовищем.

У сучасному українському соціумі утворюється нова, динамічна й специфічна реальність, яка потребує серйозних змін не тільки від самої людини, а й від усіх соціальних інститутів (освіти, культури тощо). У соціумі зароджуються нові установки щодо праці, статі, нації, дозволів, авторитетів. Насамкінець, людина змінює своє ставлення до життя як такого. Цей процес є досить тривалим й повільним, адже він стосується зміни сфери людської свідомості, мислення, ціннісних орієнтацій, установок та моральних норм, які закладає традиційна освіта.

У кожен історичну епоху освіта – це сфера, від якої очікують серйозних наукових розробок та обґрунтованих практичних рекомендацій. В інформаційному суспільстві освіта має виробити нову наукову методологію, нову модель підготовки фахівця, адекватного сучасному науково-технологічному потенціалу планетарного співтовариства. Отже, важливим завданням у цьому аспекті є підготовка людини до завтрашнього дня, майбутнього, оскільки темпи розвитку системи освіти і техніко-технологічних засад цивілізації різні. Враховуючи високий динамізм,

нелінійність, стохастичність розвитку сучасного світу, людина має більшою мірою орієнтувати свою розумову діяльність на вирішення стратегічних завдань. Для цього їй необхідно вміти прораховувати різні альтернативні варіанти подій, аналізувати, обирати пріоритети. Така діяльність потребує вміння швидко знаходити необхідну інформацію й творчо обробляти її великі об'єми.

Можна погодитись із Г. Дебором, що сучасне суспільство поступово перетворюється на інтерактивний спектакль [3], в соціальній сфері якого відбуваються глобальні зміни – з'являються активні виробники інформації (суб'єкти впливу – клас інтелігенції, політична еліта, білі комерці тощо) та її споживачі (об'єкти впливу – нижчий клас). В результаті реципієнт (пересічна людина) перетворюється на глядача, об'єкта морального впливу, який ілюзорно та ціннісно поверхово сприймає світ, а комунікатор на актора (суб'єкта), який активно морально впливає через сучасні технології та ЗМІ на нього.

На наш погляд, у суспільстві, де так чітко розподіляються та нав'язуються «ролі» та функції, спостерігаються також й небезпечні тенденції розвитку, що призводить до спрощення та звуження цінностей: відбувається примусове переміщення інтересів суб'єкта з духовної, інтелектуальної сфери в матеріальну, тілесно-речову; перетворення культу знання і просвіти на культ задоволення та природності; звільнення від прагнення до морального ідеалу й орієнтація на норми гедонізму та утилітаризму; заміна творчості – споживацтвом, життя – грою, реальних відносин – віртуальними, особистої відповідальності – колективною.

Все це свідчить про те, що моральні проблеми сучасної техногенної цивілізації, на жаль, стають складнішими та небезпечнішими, не локальними, як раніше, а глобальними, а наслідки їх вирішення будуть віддзеркалені не тільки на їх безпосередніх учасниках, але й на майбутніх поколіннях всієї планети.

Висновки. Отже, на думку автора, тільки гармонійне поєднання цінностей суспільства XX і XXI ст., виведення їх на більш високий інтегрований рівень глобальної мудрості, передбачення конфліктів цих цінностей та можливих наслідків розвитку інформаційних технологій, може врятувати ситуацію і стати кроком до майбутнього цивілізованого розвитку людства.

Сьогодні саме життя вимагає від освіти вирішення суспільних завдань і протиріч, що назріли протягом останнього століття. На думку автора, в сучасному інформаційному суспільстві важливий процес підготовки професіонала не може відбуватися без врахування ціннісних орієнтацій суб'єкта, оскільки людина є складною системою, яка постійно здійснює ціннісний вибір. Сучасний фахівець – це людина, в якій гармонійно має бути представлено поєднання як високої кваліфікації, віртуозного володіння технікою, так і соціальної відповідальності, загальнолюдських моральних цінностей та чітких ціннісних орієнтацій. Без останніх в умовах реальної взаємодії зі світом людині не можливо чітко сформулювати цілі

будь-якої діяльності, зробити правильний соціальний вибір та усвідомити відповідальність за власні дії.

Нагальні потреби практики XXI століття, розвиток соціального знання, загальна трансформація світоглядних і моральних цінностей диктують необхідність модернізації й відповідного оновлення національної системи освіти, яка має закладати фундамент держави. Необхідні кардинальні зміни, вдосконалення механізму, змісту освіти і форм її прояву. Світоглядні й методологічні засади освітнього процесу мають бути орієнтовані на цілісну наукову картину світу й людини, що спирається на осмислення новітніх результатів усіх наук. Система освіти покликана допомогти людині встати на шлях свідомого та відповідального вибору тих способів мислення та дій, які сприятимуть збереженню життя, культури й природи.

Подальших наукових розробок вимагає багатоплановість та складність завдань, пов'язаних із філософським аналізом специфіки формування людини нового типу, здатної до спільних мудрих дій задля загального порятунку глобального світу.

Література

1. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів. *Філософія освіти*. 2005. №1: 5-17.
2. Горбунова Л. Транскультурна компетентність: освітній шлях до глобальної культури миру. *Філософія освіти*. 2014. №2 (15): 141-167.
3. Дебор Г. *Общество спектакля*. М.: Логос, 2000. 184 с.
4. Корсак К., Корсак Ю. Глобальне майбутнє людства в контексті розвитку вищої освіти. *Вища освіта України*. 2013. № 3: 35-41.
5. Лук'янець В. Фундаментальна наука і науковий світогляд у перспективі XXI сторіччя. *Філософська думка*. 2006. № 3: 25-37.
6. Яковець Н. Евристичні і практичні перспективи педевтології – спеціалізованої науки про педагогічних працівників. *Вища освіта України*. 2007. №4: 36-42.

Прохорчук Віра

студентка III курсу спеціальності

«Дошкільна освіта» Педагогічного інституту

Київського університету імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФІЯ ДИТИНОЦЕНТРИЗМУ В ПРОСТОРІ АКСІОЛОГІЇ ОСВІТИ

Феномен філософії дитиноцентризму є універсальною, невід'ємною основою як аксіологічного знання загалом, так і філософії освіти та педагогіки зокрема, що, в свою чергу, доводить апріорність актуалізації даної проблематики як в теоретичному, так і в практичному зрізі

осмислення. В основу простору аксіології сучасної освітньої парадигми покладена філософія дитиноцентризму, яка ставить людину, її індивідуальність у центр педагогічної взаємодії, визнає людину з її власним внутрішнім світом і особистими потребами як вищу цінність людського буття. Такий підхід формує основні засади особистісно орієнтованої освіти, яка стала визначальною в освітній системі на зламі XX і XXI ст. Серед її характерних ознак вирізняється спрямованість освіти на екзистенційні потреби людини (самореалізація й саморозвиток, вільний вибір життєвого шляху, свобода буття, світогляду, самостійність і відповідальність, творчість і самовизначення). Філософія дитиноцентризму становить теоретичну основу принципу особистісно зорієнтованої освіти, який поєднує в собі вимогу глибинної і конкретно визначеної індивідуалізації та втілення її на основі різних форм диференціації. Водночас цей принцип вказує на потребу великої уваги до особистісних можливостей і цілей дитини та формування її життєвої самодостатності.

Дитиноцентричні ідеї були провідними та основними у багатьох зарубіжних і вітчизняних педагогічних системах та наукових теоріях різних часів. Фундаментальне теоретичне осмислення, різного характеру дослідження принципу дитиноцентризму, були присвячені праці таких науковців: П. Блонського, Г. Ващенко, Д. Дьюї, А. Дістервегу, Я. Коменського, В. Сухомлинського, В. Кременя та ін.

У XXI столітті стало ясным, що саме освіта є інструментом впливу на ментальні цінності та пріоритети людей з урахуванням інтересів довгострокової і поточної соціальної практики. Саме тому вкрай важливо і необхідно звертання до проблеми аксіології (цінностей) сучасної освіти.

Поняття «аксіології» широко застосовується в філософських, етичних, психологічних і педагогічних публікаціях, активно вживається в науково-популярній та публіцистичній літературі. Однак автори вкладають у нього різний зміст, що природно призводить до термінологічної невизначеності.

В ході пошукової роботи нами було виявлено низку доречних висловлювань, які висвітлюють поняття «аксіології освіти», на нашу думку, – це цінності, які задовольняють потреби людей в освіті. Як вірно зазначає В. Молодиченко, освіта обов'язково повинна поєднуватися із моральним вихованням, оскільки передача цінностей із покоління в покоління завжди була і є функцією освіти [3, с.185-191]. А насамперед, освіта – духовне обличчя людини, яке складається під впливом моральних і духовних цінностей, що є надбанням її культурного кола. Освіта – це також процес виховання, самовиховання, впливу, шліфування, тобто процес формування «обличчя людини». В аксіологічному вимірі розуміння освіти головним є не обсяг знань, а поєднання останніх з особистісними якостями, вміннями самостійно розпоряджатися своїми знаннями [2].

Із виникненням нового педагогічного напрямку педоцентризму, (гр. *país* – дитина, лат. *centrum* – центр, середовище), згідно якого, організація й методи навчання визначаються лише безпосередніми, спонтанними інтересами й потребами дітей, нового наукового змісту набуло поняття

дитиноцентризму. Безумовно, можна погодитися з О. Русіною, дитиноцентризм є моделлю виховання та навчання дитини, призначення якої розширення її життєвого шляху та саморозвитку, увага до системи її цінностей та інтересів задля формування в неї основ життєвої компетентності.

В ході пошукової роботи нами було виявлено низка доречних визначень які висвітлюють поняття дитиноцентризму в сучасному вимірі. Але найбільш влучним нам видається вислів президента НАПН України В. Кременя: «Дитиноцентризм у освіті – це коли виховання і навчання кожної дитини здійснюється на основі розвитку її природніх здібностей, ...є необхідністю якомога більше наблизити навчання і виховання кожної дитини до її сутності, конкретних здібностей, майбутньої життєвої траєкторії людини. Це явище я називаю дитиноцентризмом в освіті» [1, с.1-6].

Головна думка ідеї дитиноцентризму – навчання та виховання максимально наближене до здібностей і особливостей кожної дитини. Напрямки дитиноцентризму:

- свобода педагогічної творчості;
- активність дітей у навчально-виховному процесі;
- інтереси дітей, створення навчального середовища, яке б перетворило навчання на яскравий елемент життя дитини;
- практична спрямованість навчальної діяльності,
- виховання «вільної незалежної особистості», яка «запалюється любов'ю та керується розумом»;
- забезпечення свободи і права дитини в усіх проявах її діяльності;
- урахування її вікових та індивідуальних особливостей;
- забезпечення морально-психологічного комфорту дитини.

Під дитиноцентризмом, у сучасному трактуванні цього терміну, можна розуміти особистісно-орієнтовану модель взаємозв'язку дитини та дорослого, на основі емпатійності, визнання унікальності природи дитинства, з метою забезпечення умов самореалізації і самоактуалізації дитячої особистості; на засадах гуманізації реального буття дитини, посилення уваги до системи її цінностей та інтересів задля формування в неї основ життєвої компетентності.

Для того щоб реалізувати дитиноцентричні ідеї в сучасному українському вихованні потрібно дотримуватися певних принципів, які ми зобразили у вигляді моделі. Якщо, сучасний педагог буде дотримуватися моделі, яку зазначено, він буде спроможний у створенні сприятливих умов для саморозвитку, розвитку індивідуальних творчих можливостей та самореалізації особистості, адже сучасна освіта орієнтована на дитину, яка прагне до знань.



Рисунок 1.1. Модель реалізації ідей дитиноцентризму у контексті сучасної практики

Відтак основними пріоритетами дитиноцентризму сьогодні виступають турбота про кожну дитину, визначення, гарантування та реалізація всіх її прав, розвиток її здібностей та талантів; визначення вимог до життєвого простору, у якому функціонує кожна дитина, задля якомога повнішого її розвитку та формування.

Отже, формування методології полідисциплінарного вивчення проблематики дитинства забезпечує вдосконалення практики навчання і виховання дітей. Зрушення в цій сфері пов'язані з визнанням самоцінності дитинства, гуманістичною спрямованістю виховання на розвиток особистості дитини. Розвиток творчої особистості потребує необхідних умов, від яких залежить становлення дитини як особистості. Цьому сприяє навчально-виховний процес з індивідуальними підходами та вимогами до кожного, надання їй максимальних можливостей для розкриття, виявлення творчих здібностей. Сучасні психологи звертаються до вивчення конкретної дитини, а не усередненого суб'єкта і виявляють особливий інтерес до відмінностей між дітьми.

Науковий дискурс з проблематики філософії дитиноцентризму та власне осмислення простру аксіологічного знання дозволяє зробити певні авторські контексти та акценти в полі репрезентації ключових концептуальних та проблемно-висхідних положень, а саме:

- під аксіологією освіти ми розуміємо цінності, які задовольняють потреби людей в процесі навчання, самоосвіти та виховання;
- цінності ми трактуємо як поняття у соціокультурній практиці, які виступають у ролі орієнтирів і органічно пов'язані зі словом «цілі»;
- філософію дитиноцентризму ми розуміємо як область філософського знання що розглядає розвиток дитини у центрі всесвіту.

Література

1. Кремень В. Про «Дитиноцентризм», або Чому освіта України потребує структурних змін. *День*. Щоденна всеукраїнська газета. №210(3110). 19 листопада, 2009: С.1-6.
2. Молодиченко В.В. Освіта, як цінність: зміна пріоритетів в епоху глобалізації. *Гілея*. Збірник наукових праць. 2009. №25: 185-191.
3. Хрипко С.А. Аксіологія освіти в сфері міжпредметного дискурсу: цінне, ментальне, наукове. Навчально-методичний посібник. К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2009. 402 с.
4. Хрипко С.А. Аксіологія освіти в сфері комунікативної культури: ціннісні акценти, комунікативні тенденції, дистанційний формат: Навчально-методичний посібник. К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. 270 с.
5. Хрипко С.А. Аксіологія освіти як таїна покликання і духовна сутність вартості буття. *Філософія освіти*: Науковий часопис. 2010. № 1/2: 252-270.

Iatsenko Ganna

*Doctor of philosophy, associate professor,
Philosophy and cultural studies department
National Shipbuilding University
named after admiral Makarov*

THE INFLUENCE OF RESPONSIBILITY CONCEPT ON MODERN PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL CONTENT

Modern education in the process of complete freedom delivering has forgotten about the necessity of personal responsibility raise before society. Such situation is typical not only for school education, but also for professional one. The implications are brightly noticed in society; in particular, from the growth of educational establishments which have no abilities to supply the decent level of educational training to poor-skilled specialists graduated from universities, the sum of the above-mentioned factors leads to a diploma value reducing.

The **aim** of the work is to consider the main components of responsibility and freedom definitions which are the base for education and responsibility realization.

The system of education always reflects the social system building in which it exists. Based on modern reality we suppose that a crucial value of education should be connected with responsibility definition study, and its influence on further work activity of a person.

Western societies have provided a discussion about freedom as a base for social, political, educational and other relationships embodiment for a long time. However, it needs to be noticed that freedom has always developed in dialogical

unity with responsibility: a man is free in his deeds, but he has to realize and bear a responsibility for their fulfillment. Unfortunately, modern society with excessive respect has related to the issue of freedom, on the other hand, the issue of “price” of any action – responsibility has been forgotten. A system of education is to create a ground base of these two definitions.

The “responsibility” definition in its core is dialogical one, as responsibility is aimed from one subject to another.

Western culture in the most cases in the process of a personality development has claimed subjectivism and the uniqueness of a personality. A person has enormous potential of education which is skillfully used by society, for instance, every celebrity behavior is broadly highlighted via mass-media. The domination in pedagogy personal-oriented approaches has strengthened a personal importance for society once again.

The phenomenon roots of a personal value absoluteness should be looked for in monotheistic religions (Christianity, Islam, Judaism), which influence on culture and society development. The individual responsibility has been brought to the fore. By contrast such situation has not always been the same. In Antiquity period a worldview formed a conception about common life of individuals in polis, therefore the concept of collective responsibility outweighed individual one.

The ultimate goal of any educational process is to form a personality; nevertheless, a concept of kind of personality in education is ambiguous. The follow question has risen whether a person can be out of frame which means to oppose to society. Herman Hesse in “The Glass Bead Game” [1] analyzed social structure and presented a person as a norm deviation or even pathology with a jaundiced view. The situation has followed to elimination of individual traits that has supported by educational sphere which is oriented on the average students. A new reassessment has taken place in society, anticipated by Hesse, which has conceived a person not in the light of social norm breaking, but in the light of total social collaboration. As a consequence, a person is to merge with social norms or demands.

An ideal of full personal development has been formulated by society, education has ensured the ways of an ideal achievement. The closer a person comes to an ideal; the truly he or she is recognized and treated as a harmonious personality. On the other hand an ideal can be changed according to the social demands. A person who does not suit to a frame or is out of it very often becomes an outcast or is not recognized by society.

Considering the issue of responsibility and freedom we need to mention that an assessment of existence and developmental degree of concepts is provided through comparison initial conditions with ideal ones.

An education ideal is a standard, it sets moral and social model of an individual behavior. Moreover, it influences on the process of personality development through a set of social values. A content of educational ideal can partially vary according to historical epoch; however, education has always given the means to access an ideal.

An attempt has been made to conceive ambiguity in the responsibility education concept that is rooted in human mentality and has its source in national history and in the ways of religion beliefs creation. Omitting value judgements, an aspect of multi composed responsibility development has been considered, namely an issue of freedom and its connection with the moral imperative – conscience.

In this case we need to address to western religious and philosophical heritage which has deemed the problem for centuries. J. Ratzinger [3] stated that western culture background based on three components: Judaic scholasticism, Antiquity philosophy and Roman law. The impact of the last one is extremely crucial for understanding of a western person structured worldview. These factors have had an effect on a personality development, namely on conscience imperatives formation. In a simplified way a conscience will be presented through a set of value categories, a range of which builds a worldview and a point of view of any event. According to these any law violations that are beyond Roman law are displayed on conscience inexorably. In religion consciousness such violation has a name of a sin which is realized through a confession. There are a lot of practices of conscience testing in western church tradition, which help to assess human deeds. Historical and religious practices have influenced on such mentality formation where honesty, responsibility for a given word and deeds are cultivated in all spheres of social life, and support by education.

In eastern mentality the rich spiritual heritage is less formalized in contrast to the western counterparts, it is less subordinate to a letter. This fact has given a broad range of opportunities for creative search. On the other hand, any information without a form is incredibly tough to pass, as any formal model is built to ease a process of interaction. The core of the problem is in the process of formalization, as any responsibility feeling for a personal life, society can be built only if the clear algorithmic models of human behavior have been developed.

The system of education has formed an image of personality, thus the transmitted values have become crucial ones. Due to the education humanization tendencies, a person has been considered as an object of humanism realization, his life and activity has become a pure value.

Communication [2] has become a dominated factor in a global world, and has played not the least role in a responsibility formation. It becomes an instrument of information transformation and facilitates its transmission to a recipient.

Conceiving education in general, we cannot argue that an ultimate aim of any learning process is education based on the principles of freedom. However, an implementation of such principles has to come into life gradually, as lack of freedom leads to oppression, but an excess of it is a way to permissiveness.

Conclusions. The concept of responsibility was deemed through the light of freedom which was presented as a crucial part of social, civil and religious education. An issue of freedom was considered in a close relationship with

conscience that had influenced on a scale of values and human deeds. Responsibility was posited as an ultimate background for social, political, educational, and other relationships. The problems of individual and collective responsibility were mentioned and it was underscored that educational process had to be formalized in order to ease a process of transmission, especially at the beginning of responsibility formation.

References

1. Hesse H. The Glass Bead Game. Moscow: Publishing House of Mescheriakova, 2007. 592 p.
2. Khripko S., Iatsenko G. Axiology of Education in the Communication Culture Sphere: valued accents, communicative tendencies, distant format: methodical guide approved by Ministry of Education and Science № 1/11 – 1168y from 21.12.10. Kyiv: National Pedagogical University, 2011. 270 p.
3. Ratzinger J. The Truth and Freedom. The Faith – Truth – Tolerance. Moscow: Bible-Theological Institute named after Apostol Andrey, 2007: 326-362.

СЕКЦІЯ 6.
**ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ ТА ПРИКЛАДНИЙ ВИМІРИ
ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ**

Aleksandrova Olena

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Dean of the Faculty of History and Philosophy,
Professor of the Department of Philosophy,
Borys Grinchenko Kyiv University*

**SOCIAL POLICY OF THE STATE AS A FACTOR OF PROVIDING
SOCIAL STABILITY IN CONDITIONS OF MODERN CHANGES
OF ARAB WORLD**

Arabian countries in conditions of globalization take the path of rather definite market transformations of the society, that include also the processes of spreading elements of democracy upon social sphere.

In our point of view, talking about the issue of the reasons of appearing and coming into being the national social politics in modern Arabian countries, the objective position is that one according to which the politics is a result of conscious social subjects' activity (such as, first of all, elite) within the framework of society's political institutions in connection with changing of society's social sphere in order to smooth over both the pointed social-economical contradictions and to stimulate the economic development.

At the same time, the events of the Arabian spring (Arab. الربيع العربي) in edition to disclosure of inner social contradictions in the countries, which were flowed over by the revolutionary wave of demonstrations and protests, also showed that different social movements of hired workers, social-democratic political parties, various mass public civil associations, who want to defend themselves or, at the list, to obtain state declarations about guarantee the social defence of people against spontaneous and blind forces of the market society – all of them are active participants in the process of the social policy's origin in most Arabian countries.

The development of social-political activity of the state in many cases depends both on the level of economical development and, particularly on good organization and the degree of hired workers' associated influence on the state in order to dispute and realize their social interests.

But while in rich oil-mining countries of Persian Gulf these factors give an appreciable result, that insists in the active social policy, in other Arabian countries we should talk about necessity of conceptual basis elaboration of an effective social policy through the civil society's and state's dialogue, i.e. through the dialogue of the power's vertical and the communications' horizontal lines. The ultimate aim of such dialogue is to achieve the civil (social) agreement.

Бібік Олександра
аспірантка кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕОЛОГІЇ ПАНАЗІАТИЗМУ В ЯПОНІЇ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Паназіатизм сформувався в Японії II половини XIX ст. як течія, центром якої була ідея про необхідність об'єднання країн Східної Азії. Починаючи з Революції-Реставрації Мейдзі паназіатизм поширювався як у сфері економіки (акцентуючи увагу на важливості розвитку економічних зв'язків між азійськими країнами), політики (в якості ідеології імперіалізму), так і у сферах культури (вчення Окакури Тенсіна) та релігії (вчення Нітідзацу Фудзі). Після закінчення Другої Світової війни, паназіатизм як ідеологія імперіалізму перестає бути актуальним. Але ідеї про необхідність об'єднання Азії починають діяти і поширюватись у сферах зовнішньої політики та міжнародних відносин. Дослідження цих ідей, їх витоків і наслідків втілення допоможе краще зрозуміти вектори руху сучасної японської стратегії щодо розвитку відносин з країнами Східної Азії.

Після поразки Японії у Другій Світовій війні паназіатизм засуджується як ворожа ідеологія імперіалізму та колоніальної політики. Відродженням самої ідей про азійську єдність можна вважати 1947 р., коли в Делі відбулася Перша міжнародна конференція по Азійським відносинам. Під час конференції довоєнний паназіатизм було засуджено за його подібність до західного колоніалізму та обговорено ряд питань, пов'язаних з протестом проти західної колонізації Азії [4, с. 43-44]. Дискусія навколо цих питань була продовжена під час конференції в Бандусі в 1955 р., де було сформовано так званий «Рух неприєднання». Центральним питанням конференції стали пошуки можливості розв'язання міжнародних глобальних конфліктів та протест про англо-американської світової гегемонії.

Цей дискурс – щодо необхідності об'єднання Азійських країн – подовжився у 1967 р., коли 8 серпня була започаткована Асоціація Східно-азійських Націй (ASEAN). Асоціація ставила перед собою наступну мету: «Ми, народ Східної Азії, прагнемо створити Східно-азійську спільноту миру, процвітання та прогресу, яка буде базуватись на ідеї повноцінного розвитку всіх країн регіону. Одночасно з цим, своєю метою ми бачимо майбутню Східно-азійську спільноту, яка несе позитивний вклад в розвиток світу» [2]. Ініціаторами створення Асоціації стали Індонезія, Малайзія, Сінгапур та Філіппіни. Одночасно з цим, паназійська течія в Японії цього періоду почала набувати нових форм, незважаючи на те що країна не грала провідної ролі в створенні ASEAN та обговоренні спільних питань подальшого азійського розвитку.

В 1950-60 рр. в Японії майже не було ані досліджень, ані дискусій на тему паназіатизму. Так, політолог Маруяма Масао (1914-1969) розглядав паназіатизм як ідеологічну систему на ряду з «фамілізмом» (яп. «кадзоку-сюгі») та «аграріанізмом» (яп. «ноухон-сюгі»). Синолог Такеучі Йосімі намагався виправдати цей термін, вважаючи що японська агресія в Китаї та інших країнах Азії є результатом протилежної паназіатизму концепції «дацу-А» («проти Азії»), яка виникла в 1880ті роки. Більшість з тих, хто підтримував паназійські настрої до війни (Асанума Інедзіроу, Токугава Йосічіка, Окава Сюмей), перейшли на сторону соціалізму та націонал-соціалізму. Серед лівих критиків поширювалася ідея про те, що Японія має підтримувати народи Азії. Таку позицію асоціювали з концепцією «азійської солідарності», що була близька до комуністичної та соціалістичної форм міжнародної солідарності. Сам «паназіатизм» вважався ворожою ідеологією, синонімом колонізації та політики імперіалізму [3].

У 1980х рр. на основі дискусії про «азійські цінності» в Японії виникає так звана концепція «нового азіатизму». На початковому етапі дискусії взяли участь прем'єр-міністр Малайзії Масахір Мохаммад, прем'єр-міністр Сінгапуру Лі Куан Ю та губернатор Токіо Ісіхара Сінтаро. Центральним питанням дискусії був пошук цінностей, які могли б об'єднати Азію. Так конфуціанська чеснота західними концепціям лібералізму, демократії та прав людини [4]. В рамках дискусії можна прослідити чергову спробу оправдати паназіатизм з метою крити претензії Заходу на універсальність демократичних цінностей.

Починаючи з 1970х рр. паназіатизм грає важливу роль в Японській зовнішній політиці. Центральним мотивом сучасних концепцій азійської солідарності є теза про необхідність налагодження добрих стосунків між країнами Азії, заснованих на рівноправному партнерстві. Так наприклад, Фукуда Такео (1905-1995 рр.) вважає, що між народами Японії та народами Південно-Східної Азії потрібно створити сердечне взаєморозуміння, тому що «азійським серцям ближче прагнення до духовної досконалості» [1, с.190]. Лідер демократичної партії Хатояма Юкіо стоїть на подібних позиціях, які він виклав в «філософії ю-ай». Сутність його концепції полягає в налагодженні політичних відносин та проведенні дипломатії на основі «любові та дружби».

Паназіатизм продовжує грати ключову роль в японській зовнішній політиці щодо відносин з іншими країнами Азії та пошуках власної політичної ідентичності. Розвиток паназійських концепцій у II половини XIX ст. привів до виникнення так званого «нового паназіатизму». Якщо, за часів Першої Світової війни паназійська ідеологія використовувалася для виправдання імперської ідеології та колоніалізму, сучасні паназійські концепції тяжіють до створення союзу країн Південно-Східної Азії, з метою підтримки та взаємного розвитку. Подальший розвиток цих настроїв залежить від втілення існуючих проектів ASEAN та особливостей

дії прийнятих політичних та економічних стратегій азійської співдружності.

Література

1. Китай очима Азії. Колективна монографія. Інститут сходознавства імені А.Ю. Кримського НАН України, Українська асоціація китаєзнавців. Київ, 2017. 316 с.

2. Towards an East Asian Community: Region of Peace, Prosperity and Progress. *East Asian Vision Group Report*. 2001. http://www.asean.org/archive/pdf/east_asia_vision.pdf

3. Ch. W. A. Szpilman, S. Saaler. Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850–Present. *The Asia-Pacific Journal*. 2011. <https://apjpf.org/-Sven-Saaler--Christopher-W--A--Szpilman/3519/article.pdf>

4. Ch. W. A. Szpilman, S. Saaler. Japan and Asia. *Routledge Handbook of Modern Japanese History*. London, 2017: 25-46.

Білецький Віталій

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

РЕФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ У КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ

Українське суспільство для полегшення керування ним тривало перетворювалося на ортегіанську «людину маси». Це полегшувало ефективність інформаційного впливу на нього з метою прищеплення населенню схизмогенетичних дискурсів – аж до колаборантних. Таке ідеократичне маніпулювання проводилося і проводиться тепер антиукраїнськими ендегенними й екзогенними політичними силами. Підсумково ж ми маємо сьогодні деінтелектуалізований та аномізований соціум, частина якого є надзвичайно вразливою до недемократичного керування за допомогою політичних міфів.

Якщо інститут держави дійсно спрямовуватиме суспільство на шлях справжньої демократії, а не її імітацію, то доцільно бодай стисло висвітлити тут ряд метаморфоз, які повинні відбутися у соціальних інститутах України для формування розвиненого і креативного Людського ресурсу. На відміну від «людини маси», критична і автономно моральна особистість є основою зрілого народовладдя, а не її подоби.

У колективній монографії [1] та інших роботах вже висвітлювалася позиція щодо необхідності оперативної розробки законодавцями Програми інтелектуально-культурного національного розвитку і практичної її реалізації. Враховуючи синкретичність такого складного утворення, яким є соціум, раціоналізуючою і моралізуючою функцією опікуються

номінально такі інститути, як *Мораль, Громадянське суспільство, Освіта, Релігія* та *Політика*. Боротьба з їх дисфункцією уможливить культивування пріоритетного ресурсу країни – моральної інтелектуальної і відповідальної патріотичної Особистості.

Гадаємо, що ряд профілактично-кураторських заходів, непопулярних з причини інертності «людини маси», потрібно настійно впроваджувати в цих та інших дотичних складових українського суспільства. Це потрібно у контексті впливу на «людину маси», на її *мислення через мову та на емоції*. Якщо роками на ці два блоки психіки здійснювався депресорний вплив, розглянутий детально теоретиками [2], то вже, напевно, пора починати соціальне «прогресорство».

Вважаємо, що це позначиться і на національній безпеці у контексті напрацюванні «запасу міцності» критичного і морального Людського ресурсу, який є імунним до маніпуляції свідомістю. Досі ж для України однією з головних проблем, у тому числі, і у «гібридній війні», є вкрай слабка можливість опиратися інформаційним атакам агресора чи його посіпак.

Відтак розглянемо, яких саме змін повинен зазнати ряд ключових соціальних інститутів, пов'язаних з впливом на інтелект та афекти суспільства.

Засоби масової інформації. Є найпотужнішим каналом трансляції психічно депресорних маніпуляційних технологій. Задля припинення і унеможливлення останніх пропонуємо на різних рівнях компетентності – від державного до рівня організацій, які об'єднують і ліцензують фахівців, вжити таких заходів:

- телебачення, радіомережі, електронні і друковані ресурси потребують захищення від передачі у новинах будь-яких даних, не перевірених фактами (від неумисної або сфабрикованої брехні до суб'єктивних суджень). Якщо ж суб'єкт, який позиціонує себе журналістом чи їх когорта, поширює дезінформацію, то він повинен позбавлятися ліцензії і притягуватися до кримінальної відповідальності наглядовими громадськими організаціями або інститутом права;

- передача новин повинна звестися саме до *вечірніх повідомлень, а не тлумачень*. Якщо ж є кілька варіантів причинно-наслідкових зв'язків, що привели або можуть привести до якоїсь події, треба паритетно у часі навести їх всі, різносторонньо і якомога об'єктивніше висвітливши подію, персону тощо;

- українські ЗМІ повинні бути *зобов'язані* надавати позитивну і конструктивну соціальну інформацію як домінуючу. Наприклад, шляхом введення жорстких квот на показ соціального негативу. Треба зобов'язати ЗМІ популяризувати моральні зразки, оскільки суспільна мораль зведена до аномії. Базою інформаційного потоку повинні стати достойні наслідування вчинки громадян, факти розвитку державності і культури, показ інтелектуальних, креативних явищ, досягнень вчених, української молоді, краса материнства, праці, різноманітних позитивних і реальних

перспектив й руху до них тощо. Це потрібно для припинення виявлених вище апатійних, депресивних і фрустраційних дискурсів і компенсації їх соціально-позитивними емоціями. При цьому треба робити інформаційний акцент саме на автохтонну архетипіку, проводячи концепти Трударя, Матері, Героя-Захисника, Батька, Поваги до Старших, Природи, концепти розумності і освіченості українця, глибини нашої історії.

- окремі ТВ або Інтернет-джерела, які експлуатують контекст соціальної некрофілії, кримінальної субкультури, сексуальної розбещеності або гедоністичного байдикування повинні бути *обкладені додатковими податками*.

- це стосується і політичних ток-шоу чи залежних від політиків ЗМІ. На цих каналах і у таких передачах полюбують коментувати і тлумачити події, плодити дискурси, тобто – маніпулювати масою. Крім обов'язкового нагляду за етичною і правовою стороною діяльності і каналів, і окремих журналістів, які балансують на грані проститування професії, їх діяльність повинна бути обкладатися суттєво більшим податком, ніж незалежна журналістика.

- науково-популярні чи культурно-посвітницькі, інтелектуально насичені канали, відтак, повинні оподатковуватися мінімально.

Інститут Права. Українське правочинство може і повинне почати контролювати і санкціонувати аморальні суспільні прояви. Зрозуміло, що заборона і кара повинні стосуватися і шкідливих проявів у ЗМІ, і корупції, і поширення схизмогенезу іноземними агентами чи вітчизняними «корисними дурниками». Але особливий акцент уваги повинен приділятися морально-інтелектуальній реабілітації соціуму.

Беручи за взірць країни, які після криз стрімко налагодили суспільну мораль, конструктивний, працьовитий і патріотичний людський ресурс й вийшли зі стану анархії чи руїни після Другої Світової війни, розпаду СРСР, ми бачимо, що Право повинне ефективно відстежувати *мікрорівень взаємовідношень*. Це рівень дрібного хуліганства, засмічення доквілля, генітально-фізіологічних лайок, паління у черзі, публічного вживання алкоголю, побутового шуму і таке паркування авто, яке принижує інших людей чи псує природу. Якщо ці та інші подібні вчинки законодавчо заборонені, то, напевно вони повинні оперативно припинятися і санкціонуватися поліцією. Чи робить це наша поліція системно?

До речі, контроль мікрорівня правомірності стосунків, крім профілактико-педагогічного впливу, помітно збагатить місцеві бюджети – будь-яка лайка чи недопалок повз урну повинен бути *економічно не вигідним* – «бити по кишені».

Інститут Суспільної моралі. Оскільки мова йде про прищеплення традицій, які є, фактично, звичками, то вплинути на їх формування у контексті плекання Вихованого українця не важко.

Звичка лише попервах раціоналізується рефлексією – людина чи колектив лише кілька перших разів переконує себе у доцільності або шкідливості певних дій. Якщо за новою корисною поведінкою йде

нагорода, а за невідповідною нормам – покарання, то звичка традиція, моральна норма вкорінюється за короткий час [3]. Результатом буде домінанта порядної поведінки, рух на відновлення моральних аксіом, у тому числі – патріотизму.

Більш дрібні ефекти демонструють численні країни, де суспільна мораль може вважатися ледь не взірцевою – там не зустрінеш приліплену жуйку, там навіть бракує побутового сміття для переробних заводів і там навіть аристократи або інший істеблішмент прибирає за своїми собаками власноруч.

Як державі впливати на суспільну мораль?

У взаємодії з Освітою, яка (може колись) відновить обов’язковий курс філософських та інших гуманітарних дисциплін, які спонукатимуть студентів до морального і логіко-дисциплінуючого раціонального розвитку.

У взаємодії з Правом. Аморальний вчинок повинен викликати санкції.

У взаємодії зі ЗМІ, які повинні транслювати достойні приклади повернення окремих людей, нації до своїх моральних джерел.

І, безумовно через безперешкодний розвиток громадянського суспільства, його заохочення й діалог з державою. Остання не може дозволити українцям займатися розвитком – спортивним, науковим, мистецьким тощо. Повинна практикуватися проста *реєстрація* спілок, товариств, громад, організацій, які, діючи у сфері моралі, розширюють сферу свободи і заохочують розвиток особистості, а не редукцію її до покірного бюрократам індивіда.

І, нарешті, ідеологічно. З причини споживацької специфіки «людини маси» доцільно впроваджувати де-маніпуляцію – наочне артикулювання державної, у тому числі, патріотичної ідеології. Остання є «метамовою», «думко-товаром» і маса буде цей продукт споживати, наприклад, шляхом соціальної реклами, наочної агітації, пропаганди шляхетної поведінки, тілесного здоров’я, акуратності, стриманості, вихованості, професіоналізму, сімейних цінностей, *насичену українським культурним контекстом*. На таку агітацію муніципальна та іншого рівня влада повинна зобов’язана виділяти кошти. Регулярно.

Людина маси некритично вірить словам – чому б не огорнути її *потрібними* словами. Треба транслювати ряд моральних слоганів (гасел), моралізуючих іконографічних зображень у транспорті, місцях відпочинку, харчування, на роботі, навчанні тощо. Це було неодноразово апробовано щодо маси у багатьох країнах, – значить це працюватиме і щодо української.

Отже, загальнонаціональні заходи щодо ментального оздоровлення суспільства повинні пронизувати всі соціальні інститути, функцією яких є утворення і закріплення суспільних цінностей, контроль та регламентація поведінки. Відтак швидко розроблена і тривало реалізована Програма інтелектуально-морального відродження буде одним з дієвих способів

налагодження інформаційної безпеки країни шляхом культивування головної цінності, якою є розвинена патріотична Особистість.

Література

1. *Гібридна війна: in verbo et in praxi*: монографія. Вінниця: ТОВ «Нілан- ЛТД», 2017. 412 с.
2. Кара-Мурза С. *Манипуляция сознанием*. М.: Эксмо, 2005. 832 с.
3. Зимбардо Ф., Ляйпе М. *Социальное влияние*. Санкт-Петербург: Питер. 2000. 448 с.

Бузаров Андрій

експерт-міжнародник (м. Київ)

МОВНА ПОЛІТИКА В КРАЇНАХ АРАБСЬКОГО МАГРИБУ

Однім з напрямків внутрішньополітичної діяльності є мовна політика, під якою зазвичай розуміють «дії, спрямовані на оптимізацію мовного забезпечення комунікації в соціумі» [1, с.16]. Саме полегшення спілкування серед індивідуумів у суспільстві незалежно від національного походження суб'єкта є суть мовної політики. Мовною проблематикою і мовною ситуацією займалися багато вітчизняних і зарубіжних дослідників. До них слід віднести Я. Белінського, В. Годованець, М. Костицького, М. Михальченко, А. Нестеренко, Л. Панасюка, Т. Ткаченко тощо.

Актуальність цього питання обумовлюється гостротою мовної проблеми в Україні, що стало предметом спекуляції певних політичних сил, у зв'язку з чим є сенс звернути увагу на досвід інших країн, зокрема, арабського Магрибу.

До країн Магрибу традиційно зараховують північно-африканські держави Алжир, Туніс, Лівію, Марокко (самоназвою останньої і є Магриб). Араби говорять: «Магриб – священний птах. Його тулуб – Алжир, праве крило – Лівія, ліве крило – Марокко, а голова – Туніс». Зазначені країни протягом багатьох років були колоніями Франції. Природним чином місцеві діалекти арабської мови акумулювали в собі багато слів французької лексики. Наприклад, в алжирському діалекті є багато слів французького походження, які не зазнали ніяких граматичних і фонетичних змін.

В країнах Магрибу офіційно встановлено обов'язкове вживання арабської літературної мови (اللغة العربية الفصحى). Вона має широке розповсюдження в пресі, кіно, в діяльності офіційних інституцій, але майже не використовується в розмовній мові. Для спілкування практично в кожній арабській країні існує свій діалект, який сильно відрізняється від класичної арабської літературної мови. «Питання про співвідношення систем арабської літературної мови та арабських діалектів виступає на передній план як основне питання, що визначає і обумовлює

закономірності розвитку арабської мови в цілому і особливо вирішення проблеми майбутньої арабської мови» [2, с.78].

Що ж стосується французької мови, використання якої було заборонено в офіційній практиці, то слід сказати, що французька, хоч і не була споконвічно національною мовою в алжирському суспільстві, тим не менш, будь-яке різке ігнорування і нівелювання прав і інтересів алжирців, які говорять французькою, не може не викликати обурення останніх.

В Алжирі протягом багатьох років існувала лінгвістична проблема корінного населення Алжиру – берберів. Близько третини населення, приблизно 8,8 мільйона (27,4% населення) алжирців з 33 млн. осіб загального населення Алжиру говорять на одному з варіантів берберської мови [3]. Після здобуття Алжиром незалежності в 1962 році і до початку другого тисячоліття державна влада не визнавали мову берберів офіційною мовою в державі, в результаті чого подібні дії влади викликали різкий протест і невдоволення корінного населення Алжиру. Особливо гостро бербери протидіяли політиці арабізації щодо них.

Вкрай різкі кроки алжирської влади по відношенню до берберів досягли кульмінації в 1991 році. Цього року вийшов закон № 05-91 «Про спільне використання арабської мови», що змусило вийти на вулиці десятки тисяч берберів і зібрати найбільшу демонстрацію в історії алжирської столиці. Вказаний закон був спрямований не тільки проти мови берберів, а й проти французької мови, як «мови колоніалізму». Закон № 05-91 був спрямований на те, щоб обмежити в правах франкомовну еліту, якою значною мірою були наповнені школи державної алжирської адміністрації і яка представляла науковий і технічний кістяк соціуму. За порушення закону встановлювався штраф від 150 \$ до 1200 \$. Отже, використання арабської мови було обов'язковим у всіх сферах суспільного життя алжирського суспільства, ігнорувалися права берберів і франкомовного населення Алжиру.

У січні 2002 року алжирська влада визнали необхідність внесення змін до чинного законодавства для визнання мови берберів національною мовою Алжиру поряд з арабською мовою. У квітні того ж року в конституцію Алжиру була внесена поправка, що закріплює берберську мову (нарівні з арабською мовою), в статусі мови національної.

Таким чином, берберська національна меншина в Алжирі отримала право використовувати свою мову на цілком законних підставах. В результаті зміни законодавства і розширення прав берберів Алжир приєднався до групи країн в кількості більше 40, де існує дві офіційні мови (білінгвізм). Зазначені дії влади по відношенню берберів є ознакою поваги і толерантності до даного етносу, а відповідно, демонстрацією ясних намірів самих алжирців щодо демократичній трансформації алжирського суспільства.

Туніське суспільство також зазнало ряд конфліктів у соціолінгвістичній сфері на прикладі тих, які існували в Алжирі. Однак дані проблеми не були пов'язані з берберами, оскільки берберська мова в

Тунісі є вмираючою мовою через нечисленне число людей, які нею говорять. Мовні конфлікти в туніському суспільстві стосувалися перманентного протиставлення арабської і французької мов. На сьогоднішній день ситуація змінилася. «Мовна політика та планування в Тунісі були поставлені на три принципи: арабізація, тобто просування арабської мови в сфері освіти, адміністрації і більш широкого спілкування; збереження французької мови для модернізації та економічного розвитку; просування англійської мови як засобу доступу до науки, технологій та всесвітньої торгівлі» [4].

В Марокко із загальної чисельності населення (приблизно 30 млн. осіб) чистокровні бербери складають 1/3 марокканців, однак їхня мова владою ігноруються. Як результат майже кожен рік в країні проводяться маніфестації з вимогами про визнання берберської мови як національної мови в Марокко поряд з арабською мовою.

Позитивний зразок демократії для Марокко показала Іспанія, яка 21 червня 2006 роки шляхом внесення змін до конституції країни визнала мову берберів офіційною мовою в містах-анклавах Іспанії, які перебувають на території Марокко, таких як Сеута і Мелілья. В результаті марокканці-бербери тепер мають можливість вільно використовувати свою рідну мову.

Таким чином, вищенаведені зразки вдалої мовної політики можуть служити орієнтиром для вирішення подібних проблем в Україні, де соціолінгвістична ситуація залишається складною. Вже досить написано і сказано з цього приводу, але хотілося б звернути увагу на вищеописаний досвід вирішення подібних проблем в країнах, які, на відміну від України, традиційно не вважаються демократичними.

Література

1. Нешименко Г.П. Языковая ситуация в славянских странах: Опыт описания. Анализ концепций. М : Наука, 2003. 279 с.
2. Шарбатов Г.Ш. Системное соотношение литературного и диалектного языка арабов и вопросы языковой ситуации. *Проблемы изучения языковой ситуации и языковой вопрос в странах Азии и Северной Африки*: Сборник. М : «НАУКА», 1970. 256 с.
3. Algérie. Situation géographique et démolinguistique: Trésor de la langue française au Québec. <http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/AFRIQUE/algerie-1demo.htm>
4. Daoud Mohamed. The Language Situation in Tunisia: Multilingual Matters. <http://www.multilingual-matters.net/cilp/002/0001/cilp0020001.pdf>

ВИЗНАЧЕННЯ НЕДРУЖНІХ ІНФОРМАЦІЙНИХ ВПЛИВІВ

Однією з характерних тенденцій, яка склалася в сучасних умовах, не тільки в Україні, а й у світі, – це випереджальний розвиток форм, способів, технологій і методик впливу на свідомість (підсвідомість), психологію й психічний стан людини в порівнянні з організацією протидії негативним, деструктивним психологічним впливам, інформаційно-психологічним захистом особистості й політичної системи в цілому [2].

Йдеться про можливі деформації системи масового інформування й поширення дезінформації, які ведуть до потенційних порушень суспільної стабільності, про завдання шкоди здоров'ю і життю громадян унаслідок пропаганди чи агітації, що збуджують соціальну, расову, національну чи релігійну ненависть і ворожнечу, про діяльність тоталітарних сект, що пропагують насильство й жорстокість. Ці впливи, усвідомлені чи неусвідомлені, як показує життя, можуть призводити й призводять до серйозних порушень психічного й фізичного здоров'я, розмивання природних і культурно-заданих норм поведінки, до зростання ризикованих соціальних й особистісних ситуацій.

Коли говорять про інформаційно-психологічний вплив як загрозу, природно, що мають на увазі негативні наслідки його реалізації. Негативні наслідки можуть проявлятися у двох аспектах: перший – у відношенні особистості до держави і другий – руйнуванні цілісності самої особистості [4;6]. Американські фахівці вважають цілком можливим досягнення в близькому майбутньому суттєвої переваги в інформаційній боротьбі, що, на їхню думку, дозволить успішно розв'язувати конфліктні ситуації на свою користь без збройного втручання.

Джерелами загроз інформаційного впливу є розбіжності (суперечності) відповідних інтересів, системи цінностей, цілей між особистістю та суспільством, державою або наявністю в однієї зі сторін стосовно іншої домагань, претензій або інших спонукувань до конфлікту. Найбільш небезпечним джерелом загроз цим інтересам вважається суттєве розширення можливостей маніпулювання свідомістю людини за рахунок створення навколо неї індивідуального «віртуального інформаційного простору, а також можливість використання технологій впливу на її психічну діяльність» [1; 3].

Ознайомлення соціальних груп зі змістом інформаційних повідомлень відбувається у відповідності до популярності ЗМІ в цих соціальних групах. Якщо інформаційні повідомлення публікуються в непопулярних ЗМІ, то інформаційний вплив на громадську думку мінімальний. Якщо інформаційні повідомлення публікуються в ЗМІ, які є популярними тільки в одній соціальній групі, то інформаційний вплив спрямовано лише на цю

соціальну групу. Якщо інформаційні повідомлення публікуються в усіх популярних ЗМІ, то інформаційний вплив є широкомасштабним та спрямованим на всі соціальні групи.

Тому, основними ознаками для виявлення інформаційного впливу є:

1. Рівень протиріч між змістом інформаційних повідомлень і системою переваг адресата впливу.

2. Рівень ознайомлення соціальних груп зі змістом інформаційних повідомлень [5].

Збиток від інформаційного впливу розглядається як рівень протиріч між

громадською думкою (уподобаннями соціальних груп) і перевагами адресату впливу. Суперечності викликають напруженість відносин у суспільстві. Тому потенційний збиток далі оцінюється напруженістю відносин між соціальними групами і адресатом впливу. Суперечності виникають як результат інформаційного впливу. Високий рівень протиріч відповідає високому потенційному збитку інтересам адресату впливу.

У цьому випадку громадська підтримка адресату впливу мінімальна. Високий рівень протиріч виникає, коли зміст інформаційних повідомлень у ЗМІ максимально співпадає з уподобаннями соціальних груп і максимально не збігається з уподобаннями адресату впливу. Тобто, напруженість відносин стає високою, якщо інформаційний вплив має місце, і уподобання в інформаційних повідомленнях підтримуються соціальними групами.

Література

1. Взгляды военных экспертов США на ведение информационного противоборства. ЗВО. 2001. № 8: 10-15.

2. Інформаційна безпека держави у контексті протидії інформаційним війнам. Навчальний посібник. За заг. ред. В.Б. Толубка. К.: НАОУ, 2004. 177 с.

3. Кара-Мурза С.Г. Маніпуляція свідомістю: Навчальний посібник. К.: Оріони, 2003. 500 с.

4. Нарис теорії і практики інформаційно-психологічних операцій: Навч. посібник. За заг. ред. В.В.Балабіна. К.: ВІТІ НТУУ «КПІ», 2006. 132 с.

5. Пастушенко С.Г. Задачі управління інформаційним простором. Вісник Академії праці і соціальних відносин ФПУ. 2011. №3: 24-29.

6. Толубко В.Б. Інформаційна боротьба (концептуальні, теоретичні, технологічні аспекти): Монографія. К.: НАОУ, 2003. 315 с.

*Додонов Данило,
молодший науковий співробітник,
Національний педагогічний
університет імені М.П. Драгоманова*

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ПОВЕДІНКИ ПОЛІТИЧНИХ АКТИВІСТІВ (за результатами соціологічного опитування)

Події, що відбуваються сьогодні в Україні, при всій їх своєрідності, в цілому, вписуються в глобальну логіку демократизації і потребують від громадян включення в динамічний політичний процес у ролях, які вони раніше не виконували. Звідси впливає завдання раціонального включення громадян в виборчу систему, навчання їх демократичним нормам і навичкам. При цьому значно зростає роль політичних активістів, які мають «мобілізувати» маси.

Узагальнена назва «політичний актив» лише у першому наближенні відбиває досить різноманітний і навіть строкатий склад цього колективного суб'єкту політичної поведінки. До нього слід зарахувати «посередників» між лідерами та масами, всіх, хто професійно займається політичною діяльністю і для кого політика є основним засобом існування: представники законодавчої та виконавчої гілок влади, службовці апарату вищих державних інституцій, керівництво політичних партій і громадських організацій, політичних експертів, коментаторів, лідерів суспільної думки, пропагандисти та агітатори, волонтери тощо.

Для того, щоб визначити питому вагу та основні характеристики даної категорії, у березні 2018 року нами було проведено соціологічне експрес-опитування електорату. Пілотне дослідження проводилось в Києві, Запоріжжі, Вінниці, загальна кількість респондентів склала 107 осіб.

Теоретико-методологічним підґрунтям опитування стала концептуальна модель типології політичної поведінки в залежності від рівня раціональності, опублікована в [1]. Кожне питання анкети було спрямовано на виявлення конкретних ознак раціональності політичної поведінки (послідовність, відповідальність, здатність до прогнозування, готовність до активних дій тощо).

Так, перше запитання в анкеті має на меті виявлення особистої оцінки власних дій. Друге стосується ступеня активності респондента в політичному житті суспільства. Третє запитання передбачало виявлення – чи прораховує людина наслідки власних вчинків. Четверте запитання стосується здатності політичного прогнозування. П'ятим запитанням ми прагнули дізнатися, чи бере громадянин участь у голосуванні. Під номером шість запитання поставлено таким чином, щоб було можливо підтвердити або спростувати попередні тези та виявити принципи, за яким виборець віддає комусь перевагу. Сьоме питання направлено на визначення послідовності власної політичної позиції. Восьме запитання мало з'ясувати рівень відповідальності, а дев'яте – готовність до активних

дій щодо захисту своїх прав та свобод. Останні питання направлені на визначення статевих, вікових та освітніх параметрів.

В залежності від відповідей ми визначали три рівні раціональності політичної поведінки респондентів: високий, середній, низький. Так, до категорії осіб з високим рівнем раціональності ми зараховуємо тих респондентів які на перше, третє та восьме питання одночасно обрали стверджувальний варіант відповіді. За результатами опитування виявилось, що співвідношення носіїв високого, середнього та низького рівнів раціональності політичної поведінки дорівнює, відповідно, 10:60:30.

На особливу увагу заслуговує та частка респондентів, яка самостійно зараховує себе до категорії політичних активістів (16,7 % від загальної кількості респондентів).

Якщо розглядати тільки цю категорію за ступенем раціоналізації, то 38,8 % з них було зараховано нами до високого, 55,5 % до середнього і лише 5,5 % до низького рівня. На наш погляд, мінімальна кількість політичних активістів, що характеризуються *низьким рівнем раціональності*, є не випадковим, а цілком закономірним явищем. Пояснюється це тим, що в політиці діє свого роду «природний відбір». Політика, як і право, є царинами, де стикаються інтереси різних суб'єктів, вона початково є конфліктогенною сферою конкуренції, змагань, перемог і поразок. Навряд чи політичний лідер буде терпіти у своєму оточенні присутність великої кількості некомпетентних помічників. Тут виживають найсильніші, найадаптованіші, найраціональніші. Той, хто не відповідає досить жорстким вимогам і не відчуває в собі хисту продовжувати брати участь у перманентних політичних перегонах, повертається «в маси» і шукає себе в інших галузях суспільного життя, залишившись виборцем і пересічним симпатиком певних політичних сил. У будь-якому випадку кількість осіб з низьким рівнем *ratio* серед політичного активу не перевищує кількості таких серед мас.

Представники активу з *середнім рівнем раціональності* поведінки відрізняються здатністю до політичного прогнозування (за результатами нашого опитування – до 60 %), електоральною активністю (80 %), орієнтацією на свідомий відбір своїх кандидатів (70 %), відносною гнучкістю політичних уподобань (40 %) та відчуттям відповідальності за долю країни (70 %). Щодо захисту своїх прав і свобод, то 60 % з них висловили свою готовність до силових форм спротиву, а 40 % до законних форм протесту. Характерно, що за віковими, статевими та освітніми ознаками політичні активісти цієї групи більш-менш рівномірно розподіляються між всіма категоріями.

Так само, як і у попередньому випадку, до групи політичного активу з *високим рівнем раціональності* належать всі категорії за статтєво-віковими ознаками. Не особливо відрізняється від групи з середнім ступенем раціоналізації і рівень освіти (42,9 % – середня, 14,3 % – вища (бакалавр), 28,6 % – вища (магістр), 14,3 % – науковий ступінь). Всі представники цієї групи беруть участь у голосуванні на виборах, 57,1 % ретельно аналізує

передвиборчі програми та інформацію про кандидатів з різних джерел, а 42,9 % голосують не за певну особистість, а за конкретну ідеологію. Цікаво, що жоден з активістів, визначених нами як носій високого рівня раціональності, не орієнтується на імідж кандидата і не здатний проголосувати за маловідому людину, навіть якщо вона йому подобається.

Активісти з високим рівнем раціональності здатні до політичного передбачення. На питання «Як Ви оцінюєте свою здатність до політичного прогнозування?» жоден з них не позначив варіант відповіді «мінімальна – мої прогнози не реалізуються»; 14,3 % відповіли: «Всі мої передбачення чомусь здійснюються», 85,7 % – «Нажаль, не завжди». Вочевидь, саме здатність до передбачення обумовлює поведінкову гнучкість активістів і підштовхує їх до зміни своїх електоральних уподобань. 57,1 % майже кожні вибори віддає свій голос за нову політичну силу, 28,6 % інколи змінює свої уподобання, і лише 14,3 % завжди залишається вірним своїй політичній силі.

Характерно, що активісти готові до дій із захисту своїх прав та свобод: 85,7 % до силових форм спротиву, а 14,3 % – виключно до законних форм протесту. Дуже влучною думкою поділились А. Юров та Д. Горещкий в своєму есе «Cosmos civilis» при охарактеризуванні «громадянських груп» – суб'єктів політики з найвищим рівнем раціональності. «Бо мета такого опору – не «звалити» «погану» владу і поставити на місце неї «хорошу», а створити ситуацію, при якій будь-яка влада була б змушена бути «хорошою», тобто діяти в гуманному правовому полі» [2].

Таким чином, специфіка поведінки політичних активістів обумовлена самим їх статусом: «затиснуті» між лідером та масами, вони напряду залежать від стану цих двох суб'єктів. Якщо лідер тяжіє до авторитарних методів управління, демонструє силу, рішучість, вимагає від підлеглих точного виконання розпоряджень, а електорат при цьому покійно терпить такий стиль керівництва, то послідовники-активісти будуть орієнтуватися на лідера, нехтуючи масами. І навпаки: якщо електорат збуджений, здатний до протестних акцій, а лідер слабкий і невимогливий, то активісти, скоріше за все, будуть «загравати з масами», обравши стосовно лідера стримано критичну позицію. Зрозуміло, що всі ці варіанти є глибоко ситуативними, але вони доводять, що поведінка одного з політичних суб'єктів не є ізольованою, а з необхідністю враховує диспозиції інших акторів.

Література

1. Додонов Д.Р. Раціональність як критерій типології політичної поведінки. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: Історія. Філософія. Політологія: зб. наук. праць. Одеса: Фенікс, 2017. Вип. № 14. С. 104-108.
2. Юров А. Cosmos civilis. syg.ma. 2018. https://syg.ma/@elisa_ve/andriei-iurov-daniil-gorietskii-cosmos-civilis.

Jamie Allan
PhD Student,
University of Glasgow,
Scotland

DISMANTLING OF THE MONUMENT AND MEMORIALS AS A MANIFESTATION OF DECOMMUNISATION IN UKRAINE

Recently, the process of decommunization has intensified in Ukraine. It manifests itself in various forms and has an ambiguous evaluation in the works of scientists. One of the manifestations of the so-called decommunization process is the dismantling of monuments, commemorative plaques and architectural compositions associated with the activities of the Communist Party of Ukraine. A package of laws was adopted on April 9, 2015, involving amongst other things the renaming cities and streets, the dismantling of monuments and the reevaluation of literary works studied in school.

Monuments play a huge role in the formation of a national vision of history and identity. The **aim** of this work is to study postcolonial processes in Ukraine, in particular the dismantling of monuments and memorial plaques as a constituent of the decommunization process.

The Soviet mental and physical reconstruction of cities did not fail to have a formative effect on the people's perceptions of space... Ploshad Lenina is the place where the annual Christmas market is located, just as it is the spot where demonstrators of varying political movements still meet. This is due not only to the size and functionality of the squares: rather, they have become the 'centre' for most city dwellers. Even though they often do not agree on the content of these political demonstrations and cultural activities, they do agree it should be Ploshad Lenina where such activities take place. – Malte Rolf, on Voronezh [1, 154].

The vast majority of English language studies on the subject examine the role of monuments either in the immediate aftermath of the collapse of the Soviet Union or during the period of political and financial turmoil in the mid-late 90s, when the public debate over the monuments was dominated by political point-scoring. This project differs in that it is an examination of Soviet monuments 25 years removed from the break-up of the USSR, at a time when the majority of the city's young adults will have grown-up without ever experiencing communism.

The liberation of Ukraine from the post-Soviet space and the formation of its own vision of history is an important element of reformatting the minds of Ukrainians, as well as an integral component of information and ideological warfare. Outwardly, one of the manifestations of decommunization is the dismantling of architectural monuments and memorial plaques. In Kiev, it was decided to dismantle 21 monuments related to the activities of the Communist Party, including statues of Vladimir Lenin and Nadezhda Krupskaya. The Ukrainian leadership also decided to dismantle 83 memorial plaques in Kiev

relating to the activity of the Communist Party or the history of its formation, including tributes to Volodymyr Zatonsky Grigory Petrovsky and Anatoli Lunacharsky.

The study of various aspects of the decommunization processes is relevant today and provides a large field for research. This article only outlines the range of problems and further ways to solve them. Undoubtedly, decommunization as a postcolonial syndrome requires a specially designed in-depth and detailed study. This is planned to be completed in the future.

Perspective is the further study of the stated problems. In particular, it is planned to focus on the cultural and social relevance of Soviet monuments in Kiev, and their evolving role in the city's public life in a post-Soviet age. I am interested in how the monuments were understood and interacted with as public spaces, and whether their presence lent any historical or social gravity to the spaces they inhabit. This research also hopes to understand whether the monuments were understood as a collective symbol of the communist past or as individual structures with their own differing histories.

References

1. Rolf M. Working Towards the Centre: Leader Cults and Spatial Politics in Pre-war Stalinism. Rees, E.A. Leader Cults: Varieties, Preconditions and Functions. In: Apor, B., Behrends J.C., Jones, P., and Rees, E.A. (eds), (2004). *The Leader Cult in Communist Dictatorships: Stalin and the Eastern Bloc*. Palgrave MacMillan, Hampshire. 2004: 154.

2. Satter D. *It Was a Long Time Ago and it Never Happened Anyway*. Yale University Press, New Haven and London, 2012.

Колесник Артем
студент IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

АВТОРИТАРНА ОСОБИСТІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЄВРОПИ ХХ СТ.

Авторитаризм як стійкий комплекс установок і рис особистості є серйозною перешкодою для її прогресивного розвитку. Масове відтворення авторитарних особистостей – це, як показала історія, щонайменше, неминучість суспільного застою і реальна загроза демократичним соціальним інститутам.

Метою роботи є вивчення і розкриття феномена авторитарної особистості.

Специфічними особливостями авторитарного характеру є, з точки зору Фромма: любов до сильного і ненависть до слабого; обмеженість і скупість у всьому (в грошах, почуттях, емоційних виявах, мисленні), аж до аскетизму; агресивність, пов'язана із загальною тривожністю і що є для

даного типу особистості домінуючим способом психологічного захисту; узорість кругозору; підозрілість; ксенофобія (боязнь усього «чужого» і незнайомого, що сприймається як джерело небезпеки); «заздрісна цікавість по відношенню до знайомого»; безсилля і нерішучість; схилення перед минулим, пов'язане з нездатністю відчувати себе повноцінною особистістю в теперішньому часі. Найбільш важливий елемент в структурі авторитарного характеру – «особливе відношення до влади»: любов до сили самої по собі і презирливе відношення до безсилих людей і організацій.

Деспотична влада, будучи втіленням глибинних спонук, закладених в структурі авторитарного характеру, проте залишається для носіїв даного типу характеру зовнішньою, надлюдською і надприродною силою. Загальною особливістю авторитарного мислення є «переконання, що життя визначається силами, лежачими поза людиною, поза його інтересами і бажаннями». Ця особливість виявляється не тільки в області політичних ідеологій, але і в більш загальних уявленнях про «долю», «предначертанії людини», «волю Божу», «моральний обов'язок», «природний закон» тощо; в такого роду уявленнях відбивається потреба в наявності такої зовнішньої і могутньої сили, якій можна підкоритися. Авторитарний характер не приймає свободи (яка для нього психологічно нестерпна) і «із задоволенням підкоряється долі».

Провідні теоретики Франкфуртської школи – Горкгаймер і Адорно звернулися до проблеми авторитарності в 30-е рр. У «Діалектиці освіти» (1940) вони зробили спробу соціологічного аналізу тоталітарних тенденцій, властивих політичним структурам фашизму, пізнього капіталізму і державного капіталізму, і висловили припущення, що когнитивні структури авторитаризму, антисемітизму і культурного конформізму є результатом «виснаження Его», безсилля людини в тотально керованому світі.

В «Діалектиці освіти» Горкгаймер і Адорно інтерпретували антисемітизм як переорієнтацію економічного невдоволення на євреїв і як один з елементів авторитарної структури характеру, що породжується об'єктивними соціально-економічними умовами капіталізму.

Проект з вивчення генези авторитарної особистості розпочався в Каліфорнійському університеті в січні 1943 р. У команду виконавців входили Е. Френкель-Брюнsvик (фундатор Франкфуртського інституту соціальних досліджень, відомого як «Франкфуртська школа»), Р. Невітт Санформ і Д. Левінсон. Очолив групу дослідників Теодор Адорно, відповідальний редактор колективної монографії, в якій були зафіксовані результати проекту.

У роботі «Авторитарна особистість» були піддані всебічному дослідженню психологічні аспекти цієї проблеми; метою дослідження було виявлення «елементів особистості сучасної людини, які привертають його до реакцій ворожості на расові і релігійні групи». У ході дослідження була продемонстрована стійка кореляція між расовими і етнічними

забобонами і певними глибинними рисами особистості, створюючими, по вираженню Горкгаймера, новий антропологічний тип людини, що виник у ХХ ст. – авторитарний тип особистості.

Методика дослідження-вимірювання певної безлічі мислительних содержаній в групах випробуваних, а потім визначення за допомогою стандартизованих статистичних методів того, як ці мислительні змісту співвідносяться один з одним. Використані шкали якісно оцінюють риси авторитаризму: антисемітизм, етноцентризм, політико-економічний консерватизм. На основі цих шкал побудована шкала фашизму – F-шкала як безпосередньо заміряюча «фашизоидність» (схильність до фашизму) в особистості.

Зусиллями Адорно, Левінсона, Френкель-Брюнсвик і Сенфорда були розроблені методики діагностики авторитарного потенціалу: шкала антисемітизму (А-S-шкала), шкала етноцентризму (Е-шкала), шкала політико-економічного консерватизму (РЕС-шкала), шкала фашизму (F-шкала). У процесі дослідження, крім опросників, використовувалися проєктивні методики і полуструктуризовані глибокі інтерв'ю. Анкети, що використані в цьому дослідженні, на думку вчених, були не просто інструментами для збору даних, а «клапанами» для «виходу назовні» глибоко лежачих особових установок, що спонтанно виражають фашистські ідеї або що випробовують їх вплив.

Таким чином, авторитарна особистість – основа всіх тоталітарних режимів. Це тип соціального характеру, основна межа якого – самоідентифікація з авторитетом і затвердження через цю ідентифікацію своєї сили і привілеєваності. Це людина, яка, за Е. Фромом, «біжить від свободи», відмовляється від своєї незалежності, прагне злити своє Я з ким-небудь або з чим-небудь зовнішнім, щоб таким чином знайти силу, бракуючу йому самому.

Література

1. Адорно Т. Типи і синдроми. Методологічний підхід (фрагменти з «Авторитарної особистості»). *Социол. исслед.* 1993. № 3: 75-85.
2. Адорно Т. Дослідження авторитарної особистості. М.: Срібні нитки, 2001. 416 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. 269с.
4. Фромм Е. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 635 с.
5. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. Київ: ППС-002, 2006. 239с.

Малецька Марія
студентка III курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ПРЕКАРИЗАЦІЯ МОЛОДІ В УКРАЇНІ: ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

На рубежі III тисячоліття процес глобалізації зумовив суттєві зміни у соціальній структурі більшості держав Європи. З'явилася потреба у понятті, яке б відображало ці зміни. Таким поняттям стало поняття «прекаріат» (від англ. precariousness – ненадійність, непевність).

Феномен прекаріату як особливої соціальної групи, що виникає, збільшується кількісно та змінюється якісно за умов глобальної структурної кризи, привертає увагу дослідників світу та України в останні роки. Різні аспекти феномену прекаріату досліджували Г. Стендінг, Ю. Дерваль, М. Зархіна, А. Колот, Л. Овчиннікова, О. Куценко та інші.

Прекаріатом стали зазначати представників будь-якої соціальної верстви, які тривалий період свого життя (від кількох років до десятиліть) перебувають у екзистенційно непевному становищі через балансування на межі бідності або нестачу матеріальних ресурсів, щоб вдовольнити свої споживчі запити, відсутність стабільної, високооплачуваної і престижної роботи за спеціальністю або загрозу її втрати, невизначеність майбутніх життєвих перспектив [8, с. 227].

В даний час термін «прекаріат» популяризує та активно використовує британський економіст, професор Лондонського університету Гай Стендінг, проте він не дає чіткого визначення цього терміну, посиляючись на Бурдьє та його попередників [9].

Зазвичай контекст використання терміну «прекаріат» є негативним. Прекаріат характеризують як такий феномен, розповсюдження якого призводить до стрімкого зниження рівня безпеки та гігієни праці, завдяки якому суттєво знижується мотиваційна складова у відношенні працівника до безпеки на робочому місці [1, с. 36].

Ставлення до необхідності дослідження прекаріату досі залишається дуалістичним. Дослідники, що вважають дослідження прекаріату необхідним (Ю. Дерваль, М. Зархіна, А. Колот та інші), за Стендінгом вбачають в ньому небезпеку. Однак, такі дослідники, як Д. Новіков, вважають зайвим формування поняття прекаріату, оскільки прекаріат є тим самим пролетаріатом, поневоленням класом, якому відмовляють у справедливості, але вже не у національному, а у міжнародному масштабі. В цьому вбачається єдина різниця, наявність якої не викликає необхідності окремих досліджень [5, с. 25].

Деякі дослідники (М. Єфлова, А. Краснов та ін.) вважають, що поняття «прекаріат» є зайвою мультиплікацією сенсів, а необхідність виділяти його з пролетаріату відсутня. Для виділення прекаріату як

окремого класу, на їх думку, не вистачає критерія соціальних претензій способу життя. Концепція прекаріату ж вбачається помилковою спробою осмислення глобалізаційних трансформацій у суспільстві [3].

Оскільки молодь знаходиться в стані формування цінностей та прийняття соціальних ролей, ризик прекаризації молодої людини посилюється, а процес прекаризації виявляє свої характерні риси. В законі України «Про зайнятість населення» як одна з категорій громадян, що мають додаткові гарантії у сприянні працевлаштуванню, зазначена молодь, що закінчила або припинила навчання у загальноосвітніх, професійно-технічних і вищих навчальних закладах, звільнилася із строкової військової або альтернативної (невійськової) служби (протягом шести місяців після закінчення або припинення навчання чи служби) і яка вперше приймається на роботу. Проте на емпіричному рівні більшість з гарантій, запропонованих державою, є недійсними. Захист від дискримінації у сфері зайнятості для молоді відсутній майже повністю. Однак дискримінація є одним з явищ, яке може призвести до швидкої втрати робочого місця та прекаризації молоді.

Небажання роботодавців укладати трудові договори з особами до 22-25 років часто зумовлено тим, що такі працівники, як правило, не мають практичного досвіду, потребують додаткового навчання, а також певного часу для адаптації до нових умов. У молодих фахівців часто відсутня моральна готовність до конкуренції на ринку праці, що створює додаткові перешкоди при працевлаштуванні [6, с. 64].

Основними причинами безробіття молоді є звільнення з попереднього місця роботи внаслідок скорочення штату або закриття підприємства (29 %) або те, що молоді люди недавно закінчили навчання (20 %), ще для 13 % причиною тимчасового безробіття стало те, що вони були у декретній відпустці.

Станом на момент опитування «Молодь України – 2015» 78 % з тих, хто активно шукає роботу, не перебувають на обліку у державному центрі зайнятості. Серед основних причин, які респонденти найчастіше назвали, пояснюючи, чому вони не перебувають на обліку в центрі зайнятості: не звертались, бо не вірять, що центри зайнятості можуть їм допомогти (35 %), не мали потреби звертатись (32 %), звертались, але центр не допоміг працевлаштуватися (21 %) [7]. Тут можна яскраво побачити, що держава не може вдовольнити потреби молодої людини щодо працевлаштування і посилює недовіру до державних установ, підкріплюючи її великою кількістю невдалих намагань розв'язати проблему працевлаштування.

Помилкове відчуття стабільності, що дають більш високі показники заробітної плати та працевлаштованості за кордоном, змушує молодь активно мігрувати з України. Це значним чином погіршує економічний стан держави, адже ті, кого нерідко називають майбутнім держави, обирають можливість отримувати певним чином більш стабільну позицію за кордоном, де проблему прекарної праці вже намагаються певним чином

вирішувати. За даними останніх опитувань Research&Branding Group, більше всього настрою до еміграції станом на липень 2017 року якраз у молоді до 30 років (53 %), а причиною змінити місце проживання у багатьох стає пропозиція цікавої та прибуткової роботи (29 %) [4].

Стендінг пропонує створення загального безпечного простору для взаємодії прекаризованого населення, видачу фінансової підтримки, грантів базового доходу, які б отримували всі. Наразі для України цей шлях є фактично недоступним через важке економічне становище. Однак існують альтернативні шляхи зменшення негативного впливу прекаризації, подолання аномії, апатії в соціальному житті, ізолюваності та небажання брати участь у політичному житті держави. Вони більш доступні для реалізації за існуючих умов. Посилення проблем прекарності відбувається зокрема через неякісну співпрацю ринку праці та ринку освіти. Підготовка висококваліфікованої робочої сили є далеко не єдиною місією освіти в цілому і вищій зокрема, хоча наразі перед освітніми закладами ставиться саме таке завдання. Роль ринку освітніх послуг у соціалізації членів суспільства ігнорується попри те, що саме інститут освіти має брати активну участь у переданні та засвоєнні культури, формуванні світогляду, засвоєнні стандартів поведінки. Опановуючи філософію та мистецтво управління освітнім та економічним розвитком, маємо обов'язково зважати на таке:

1. Суспільні функції, що покладаються на освіту, пов'язані з виконанням завдань не тільки суто економічного спрямування. У сфері освіти не тільки здобуваються знання та формуються професійні компетенції. Ця сфера адаптує людину до суспільних умов життєдіяльності, вчить жити в умовах постійних змін, невизначеностей; на полі освіти людина опановує культурні цінності, там закладаються підвалини формування як людського, так і соціального капіталу.

2. Розвиток освіти має набути випереджального характеру. Ідеться про те, щоб компетенції, яких набуває здобувач освітніх послуг, випереджали поточні потреби економіки і суспільства.

3. Обидва ринки не можуть виконувати свою місію без взаємозбагачення, узгодженого, односпрямованого поступу [2, с. 212].

Шляхом подолання нестійкості також може стати боротьба з віковою дискримінацією. Подолання суспільних стереотипів через формування культурних засад та контроль виконання норм законодавства на державному рівні можуть зменшити тиск дискримінації на молодь та призупинити прекаризацію.

Література

1. Древаль Ю. Д., Лінецький Л. М. Прекаризація як феномен сучасних соціально-трудових відносин. *Вісник Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка*. 2016. Вип. 174: 34-43.

2. Колот А.М., Гнибіденко І.Ф. Соціально-трудові відносини зайнятості: сучасні тенденції, виклики, шляхи розвитку. Монографія. К.: КНЕУ, 2015. 295 с.

3. Прекариат – модный термин или реально нарождающийся класс общества? Казанский федеральный университет, 2014. <http://kpfu.ru/prekariat-ndash-modnyj-termin-ili-realno-74495.html>

4. Миграционные настроения в Украине (июнь 2017). *Соціологічні дослідження Research & Branding Group*. 2017. <http://rb.com.ua/rus/projects/omnibus/9184/>

5. Новіков Д.О. Pluralitas non est ponendas in en ecessitate, або місце теорій прекариату у науці трудового права. *Національний вісник Ужгородського національного університету*, серія ПРАВО, випуск 24, том 2, 2015: 22-26.

6. Сахарук І. Дискримінація за ознакою віку в сфері праці. *Вісник Запорізького національного університету*. Юридичні науки. 2011. № 3: 63-70.

7. Соціологічне дослідження «Молодь України – 2015». https://www.gfk.com/fileadmin/user_upload/dyna_content/UA/Molod_Ukraine_2015_UA.pdf

8. Сучасна політична лексика: енциклопед. словник-довідник. Львів: «Новий Світ-2000», 2015. 396 с.

9. Standing G. The Precariat: The New Dangerous Class. London: Bloomsbury Academic. 2011. 198 p.

Оксютенко Ігор
*студент IV курсу спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СУСПІЛЬСТВО КОНТРОЛЮ В СВІТОВІЙ МЕРЕЖІ

Перехід людини в інформаційну еру спонукає не тільки стрімкий технологічний розвиток, а також адаптацію під нього нових механізмів влади з одного боку, та супротиву з іншого. Всесвітня мережа дала великий простір для реалізації як першого, так і другого. Хоча зміни парадигми влади були дослідженні М. Фуко і Ж. Дельозом наприкінці ХХ ст. але тільки з часом, зараз, їх можна дослідити в повній мірі. Отже, на меті ставиться актуалізація проблематики влади в контексті Інтернету.

Як відомо, час «просторів ув'язнення» та дисциплінарного суспільства вже пройшов. Сам Фуко наголошував на його тимчасовості. Якщо раніше і відбувався поступовий перехід індивіда від одного простору влади до іншого, то зараз на зміну цьому прийшло суспільство контролю з постійним знаходженням індивіда на хвилях однієї мережі. За Дельозом,

суспільство контролю в першу чергу пов'язане з комп'ютеризацією. Влада в такому суспільстві одночасно індивідуалізує та формує масу.[2]

Відносини між владою та індивідом, стають все більш іманентними та демократичними на відміну від статичних відносин притаманних дисциплінарному суспільству. Тим самим можна відзначити становлення влади як необхідною сутністю її об'єкта, що надає владі перспективи досягти найвищої ступені – осягнути всі сфери життя людини. [3, с. 36-42]

Технологічні нововведення у Інтернеті на початку нового тисячоліття які Тім О'Рейлі дав збірну назву Web 2.0 починають новий етап у розвитку суспільства контролю. З технологічної точки зору – це масові онлайн сервіси які дали користувачам можливість самостійно виробляти «контент», тим самим перевівши користувача в вимір, де він є не тільки простим споживачем онлайн продуктів, але і їх виробником. Прикладами таких сервісів були і є Wikipedia, Youtube, Facebook. Myspace та Flickr з часом поступились місцем більш простим в плані реалізації свого власного контенту сервісам Twitter та Instagram. Інтернет простір увійшов у еру інтерактивності [1].

Але те що на перший погляд здається наданням повної свободи вираження індивіда у межах Інтернет простору, новим способом культурної організації та створенні на базі цього нової економічної моделі що базується на солідарності та спільному блазі, має утопічний та більш негативний відтінок. Звісно не секрет, що ці технології тісно переплітаються з нашим життям, сферами економіки чи культури, але нові тенденції у Інтернеті породили також нові форми контролю. Збір інформації через стеження за діями, смаками і потребами користувачів уможливорює повний контроль над соціокультурною сферою людини, а найактивніші користувачі є найкращими моделями для спостережень.

Масові онлайн сервіси – ідеальне вираження суспільства контролю. Надаючи користувачу можливості для максимальної активності та ініціативи, вони стають невід'ємною частиною його життя. Проте, в кожному режимі є протидіючі фактори, поневолення та звільнення. З плином часу звільняючі фактори для «суспільства контролю» дали про себе знати.

Зріст кількості користувачів Інтернету майже в 3 рази в період між 2000 та 2017 роками, а також монополізація і централізація цифрового простору корпораціями, на певному етапі зробив інформацію майже найцінішим ресурсом. Facebook, Twitter, Amazon проводять масовий збір інформації на своїх серверах, а інформація про звички, смаки, та покупки користувачів продається за високу ціну і майже ні в якій мірі не веде до покращення сервісів. Людина почала жертвувати приватністю вже не усвідомлюючи що робить це допомагаючи механізму влади. Все це, закономірно викликало супротив, та повернення до захисту приватності. Новітні тенденції і технології несуть в собі ідеї децентралізації контролю над персональними даними, їх шифруванням, а також безперешкодному

доступу до них (шифрування у месенджерах, блокчейн, криптовалюта і тд.).

Виходячи з цього, можна помітити позитивні тенденції супротиву владі, але чи є це останнім витком змії?

Література

1. О'Рейли Т. Что такое Веб 2.0. *Компьютерра*. 2005. № 37(609), 38 (610). <http://old.computerra.ru/think/234100/>.
2. Делез Ж. Post scriptum к обществам контроля. СПб. 2004.
3. Хардт М., Негри А. *Империя*. Пер. з англ., під ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. Москва: Праксис, 2004. 440 с.

Панасюк Леонід

доктор політичних наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ПЕРСПЕКТИВИ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Непростий та невиправдано довгий шлях становлення України як посттоталітарної демократичної держави вимагає системного і ґрунтовного аналізу причин такого процесу, підвалин своєрідного розвитку вітчизняного політичного організму, вивчення світового досвіду як передових держав Європи й Америки, так і держав, що відставали на шляху модернізації, проте успішно наздогнали лідерів. Видається доречним зупинитися на основних, на нашу думку, напрямках досліджень для активізації діяльності плеяди молодих українських та зарубіжних науковців.

Несистемні режимні трансформації пострадянських країн привели до виникнення так званих «гібридних режимів», що в Україні проявляється у появі формально демократичних інститутів за відсутності громадянської політичної культури. Допомогти вивченню подібних режимів може аналіз такого політичного явища як «неопатримоніалізм», що виникає, як правило, у процесі політичної модернізації постколоніальних суспільств унаслідок перманентної кризи політики національно-державного будівництва і виражається насамперед у неможливості реальної інтеграції й функціонування політики на основі демократичних механізмів конкурентного політичного процесу та формально встановлених раціонально-бюрократичних правил політичної гри. Відтак, формальна інсталяція демократичних інститутів в умовах незакінченої раціонально-бюрократичної трансформації держави веде до виникнення сучасного патримоніалізму.

Однією з істотних причин цього явища є глибока суперечність між конституційно вираженим демократичним ладом і реальною практикою управління, що поєднує і демократичні, і авторитарні методи. Закріплює подібну тенденцію характерний для вітчизняних урядовців, принаймні донедавна, так званий «візантійський стиль» управління, орієнтований переважно на тіньові та напівтіньові способи прийняття рішень, залаштункові методи кадрового добору тощо, тому прискіпливої уваги потребує дослідження особливостей вітчизняного істеблішменту (владна еліта, люди, які володіють високим соціальним статусом в суспільстві, – перш за все особи, які очолюють ієрархічні інститути й організації суспільства, приймають найважливіші рішення) та специфічні форми владних відносин, поширені в Україні, зокрема, «клановість», «кронізм», «вождизм» і його форми прояву:

- «клієнтизм» – активність політичної системи на основі ієрархії владних кланів, за типом відносин «клієнт – патрон»;
- «непотизм» – рекрутування до правлячої еліти за спорідненістю і свояцтвом;
- «трайбалізм» – просування в політиці, що здійснюється за ознакою земляцтва.

Головним політичним наслідком Помаранчевої революції є вичерпання пострадянського формату функціонування політрежиму України, а Революція Гідності стала, по суті, третьою (після проголошення незалежності у 1991 р. та подій 2004-2005 рр.) історичною спробою «перезавантаження» держави, її демократичної модернізації. Отже, всебічного аналізу потребують самі гібридні режими, механізми їхнього ефективного існування, вивчення проблем становлення громадянського суспільства на пострадянському просторі загалом та в Україні зокрема. Допомогти цьому може дослідження явища модернізації (у світовому та регіональному масштабах), засобів, особливостей та механізмів забезпечення здатності соціальних систем до самовдосконалення та якісних зрушень.

Відтак, в нагоді стане світовий досвід формування модерних політико-управлінських моделей на підставі переосмислення взаємовідносин «держава – громадянське (інформаційне) суспільство», зокрема:

- концепція нового державного управління (ринково-управлінського менеджменту);
- концепція «Good governance»;
- концепція активізуючої держави;
- концепція управління за результатами;
- концепція політичних мереж (мережевого управління);
- концепція багаторівневого управління.

Демократичні прагнення України та її реальні кроки в цьому напрямку спонукали до переформатування геополітичного простору не лише Європи, а й Євразії загалом, що викликало спротив процесам

західної орієнтації і за конкретних політичних умов спонукає до ґрунтовного аналізу таких явищ, як «гібридна війна», «інформаційна безпека», «кіберпіратство», вивчення світового досвіду ефективного захисту економічного суверенітету, військово-політичного та ідеологічного протистояння агресорам тощо.

Отже, перед молодим поколінням науковців стоять не лише теоретичні завдання, а й питання практичного характеру, від досягнення та вирішення яких залежить майбуття Української держави, якість та швидкість політичних, економічних і соціальних перетворень.

Хіжінська Яніна
*магістрантка спеціальності «Початкова освіта»
Педагогічного інституту
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ПОЛІТИЧНА УЧАСТЬ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

З переходом України на демократичний шлях розвитку її політична система постійно трансформується, зміни відбуваються в усіх без винятку сферах життя суспільства, але найпомітніші з них ті, що стосуються безпосередньо кожного, в першу чергу свідомості громадян, їхньої життєвої позиції, політичної участі, яка в свою чергу завжди існує в конкретно-історичних формах, зумовлених матеріальними або/і соціокультурними чинниками.

Вагому роль (якщо не найголовнішу) у політичному житті відіграє студентська молодь, яка виступає провідником соціально-економічного, політичного і духовного відродження, рушієм нових якісних змін, викликаних назрілими соціальними потребами. Вибір форм політичної участі залежить від певних якостей суб'єкта (статі, віку, виду діяльності, релігійної належності, освіти тощо), особливостей політичного управління (переліку засобів, які держава надає громадянам для захисту їхніх прав та інтересів), а також від конкретної політичної ситуації, тому вкрай актуальним залишається дослідження політичної активності студентської молоді України, форм і методів її прояву, шляхів до активізації участі вітчизняного молодого покоління у політичному розвитку держави.

Співробітництво між молоддю та органами влади може здійснюватися в різних сферах та на різних рівнях. В одному випадку кінцевою метою такого партнерства є вирішення конкретного питання, в іншому випадку співробітництво налагоджується для забезпечення участі молоді в процесах прийняття рішень, що матимуть вплив на державну молодіжну політику або політику, що стосується молодіжних питань [5, с.70-71].

Стосовно діючих у державі законів зазвичай розрізняють конвенційні, інакше кажучи законні/легальні і неконвенційні форми політичної участі.

Л. Мілбрат виділяє чотири основні види конвенційної участі: голосування; участь у роботі партій та інших політичних організацій; участь у політичному житті громади – збори, грошові пожертвування і т. ін.; контакти з офіційними особами на різних рівнях). А також приклади неконвенційної участі: участь у публічних вуличних демонстраціях, мітингах та інших формах протесту з порушенням закону; протест проти «аморальних дій влади» у вигляді голодувань, спалень і т.ін.; відмова підкорятися несправедливим законам [4, с.199-200].

С. Верба та Н. Наєм до конвенційних форм відносять такі: участь у голосуванні на президентських виборах; участь у місцевих виборах; активна участь у діяльності організацій, що опікуються проблемами спільноти; активна діяльність з розв'язання окремих проблем громади; спроби переконати інших у доцільності участі у голосуванні; активна робота, принаймні іноді, на користь тих чи інших партій або кандидатів на виборах; контактування із представниками місцевого керівництва задля розв'язання конкретних проблем; присутність хоча б на одних політичних зборах або з'їзді за останні три роки; контактування з представниками керівництва регіону або країни для вирішення конкретного питання; участь у створенні групи або організації для розв'язання певних проблем місцевого значення; грошова підтримка партії чи кандидата під час виборчої кампанії; членство у політичному клубі чи організації [2, с.56].

Однією із «класичних» типологій є класифікація М. Каазе і А. Марша. Вона будується з урахуванням рівня активності, а також конвенційності і неконвенційності участі. Автори вирізняють п'ять груп відповідно до переважаючих форм участі:

1. «Неактивні». Більшість представників цієї категорії або зовсім не беруть участі в політиці, або, у крайньому разі, читають газети і можуть підписати петицію, якщо їх про це попросять, деякі можуть брати участь у виборах.

2. «Конформісти». Більш активні у конвенційних формах політичної участі. Деякі з них можуть навіть брати участь у політичних кампаніях. Уникають безпосередньої політичної участі.

3. «Реформісти». Так само, як і конформісти, беруть участь переважно в конвенційних формах, однак активніше.

4. «Активісти». Найбільш активно беруть участь у політичному житті.

5. Учасники акцій протесту [3, с.157-158].

В. Васютинський виокремлює найбільш типові соціальні групи за змістом і спрямованістю емоційно-оцінкових ставлень громадян до політичних та ідеологічних проблем:

– «заангажовані», які активно цікавляться політико-ідеологічними процесами, намагаються брати участь у відповідних заходах і видах діяльності та впливати на погляди й настрої інших людей;

– «амбівалентні», які намагаються займати якусь політико-ідеологічну позицію, але вона буває нестійкою і, залежно від обставин, коливається то вліво, то вправо;

– «невизначені», які інтуїтивно відчують потребу долучення до громадсько-політичного життя, але з різних причин (найчастіше через нерозуміння або побоювання) нездатні зайняти певну чітку позицію;

– «незадоволені», позиції яких визначаються насамперед негативною оцінкою становища, наявністю більш або менш виражених претензій до «можновладців» та політиків загалом, схильністю до протестних форм поведінки та відносною байдужістю до власне ідеологічних мотивів;

– «аполітичні». У цій групі розрізняють три підгрупи, аполітичність яких має свої особливі причини. Перша – це «принципово аполітичні», які свою політико-ідеологічну незаангажованість вважають певною «непорушною» засадою (за дотриманням якої часто-густо криються ті чи ті індивідуальні комплекси). Друга – це «байдужі», яких справді ніяк не цікавлять і не турбують політико-ідеологічні питання, а простір для самореалізації вони шукають винятково у вельми віддалених від політики сферах. Третя – це «розчаровані», які свого часу захопилися політичними проблемами, але згодом, переживши розчарування й знеохочення, відійшли від них і всіляко намагаються їх уникати (нерідко в такий спосіб виявляючи невротичні реакції) [1, с.37-38].

Характерним для переважної більшості студентської молоді України є усвідомлення своєї політичної активності на рівні термінальних цінностей та свідчать про сприйняття демократичних ознак з позиції споживачів прав і свобод, а не суб'єктів, що поділяють з іншими громадянами відповідальність за долю суспільства. Відтак, значна кількість молодих людей (понад 50%) залишаються політично пасивними і не висловлюють бажання змінити свою позицію («амбівалентні», «невизначені», «незадоволені» та «аполітичні» за В. Васютинським). Тому, для забезпечення реальної участі молоді в суспільно-політичному житті України необхідно:

– активніше висвітлювати роль і значущість діяльності молодіжних громадських та політичних організацій у ЗМІ; урізноманітнювати форми та методи подачі суспільно-політичної інформації,

– сприяти реальній залученості молоді до антикорупційної діяльності, передусім на місцевому та регіональному рівнях;

– заохочувати молодих людей до добровільної діяльності, залучати волонтерів до роботи молодіжних громадських організацій у сфері вирішення важливих суспільних проблем (підтримка соціально вразливих категорій населення, боротьба із соціально небезпечними хворобами, забрудненням навколишнього середовища і т.д.);

– розширювати участь молоді у становленні в країні громадянського суспільства, яке, зокрема, неодмінно передбачає: виховання у молодих людей почуття відповідальності за стан справ у власній країні, усвідомлення ними себе носієм суверенітету, джерелом

влади, свідомим суб'єктом політичної діяльності, людьми, відповідальними за наслідки своїх дій, за майбутнє своєї країни і світової спільноти в цілому.

Література

1. Васютинський В. Про особливості електорального самовизначення громадян України. *Укр. варіанти*. 1998: 37-41.
2. Ключенко Є. Політична участь: теорія, методологія та вимірювання із застосування методу шкалограмування за Гурманом. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2005. № 4: 46-72.
3. Мелешкина Е. Ю. Политическое поведение. Политический процесс: основные аспекты и способы анализа: сб. учеб. материалов. М.: ИНФРА-М; Весь мир, 2001: 152-171.
4. Milbrath L. Political Participation. The Handbook of Political Behavior. Ed. By S.Long. N.Y., 1965. Vol. 4: 198-207.
5. Tajfel H. Social Identity and Intergroup Relations. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 528 p.

Тимофєєва Галина

*молодший науковий співробітник бібліотеки
Київського університету імені Бориса Грінченка*

АКСІОЛОГІКА ІДЕОЛОГІЧНОЇ ІНВЕРСІЇ СМISЛУ: ВІД РОЗСУДКОВОЇ УПЕРЕДЖЕНОСТІ ДО ПРЯМОЇ МІФОТВОРЧОСТІ

Сучасна історична самосвідомість підпорядковується в цілому ірраціонально-міфологічним закономірностям. Точніше буде говорити навіть не про якісь закономірності, оскільки використання цього терміна явно спрямовує суб'єкта до розсудкового рівня аналізу, а про *обставини розгортання і здійснення* даної самосвідомості. На рівні історико-теоретичного осмислення цих обставин простежується суміщення як раціональних принципів освоєння знання, так і міфологічних. Для масової ідеологізованої свідомості раціональні принципи втрачають свою значимість і правоспроможність і на перший план виступають виключно архетипічні принципи міфологічного рівня.

Ці принципи у їх перетвореній знаково-символічній і квазіраціональній формі активно використовуються у політичній пропаганді і у відповідності з ними формується суспільна думка. Про це зокрема писали свого часу Р. Додонов та В. Додінова [1], А. Цуладзе [2], Ю. Шайгородський [3], А. Ставицький [4] та інші дослідники, показуючи, яким чином ідеологія «тяжіє до емоційно значущих для всіх громадян політичних орієнтирів, побудованих на підставі певної архетипної та

світоглядної концепції, покладеної в основу політичної поведінки індивідів і груп, посилюючи їх ірраціональну складову» [3, с.54].

Розмірковуючи далі про міфологічні основи сучасної політичної ідеології, ми спробуємо показати, що суспільно значущі ідеологічні конструкти тільки тоді є ефективними і сприймаються масовою свідомістю, коли лежать поза межами раціонального обґрунтування та логіки побудов.

Можна було б тут говорити про міфологічні *принципи*, і це було б більш звично для суб'єкта, сприйняття якого сформувалося в ракурсі наукового дискурсу. Але така лексика залишає його в межах розсудково-аналітичного бачення проблеми і налаштовує на уявлення про безумовну істинність, що надалі викличе онтологічну реакцію у формі нігілізму. Останні в свою чергу зводять будь-яке логічне міркування до розкриття його неістинності, яка також згодом абсолютизується.

Яким чином викривлюється раціональність і логічність мислення, можна простежити при трактуванні пересічними громадянами модного і водночас дискусійного сьогоднішнього концепту «патріот». Академічний тлумачний словник української мови визначає патріота як «людину, що віддана своїй батьківщині та народу й готова для нього на жертви та подвиги».

Звісно, у мирні часи таку міру відданості та готовності до жертв важко перевірити, але, порівнюючи декілька висловлювань-трактувань на цю тему, узятих із журналістських опитувань різних років, і розміщених на актуальних веб-ресурсах, можна простежити, як це поняття наповнюється реальним емоційним змістом, набуває дискусійного характеру та, можливо, нових структуротворчих ознак, невідповідність яким усуває з числа патріотів осіб, які мають бути такими за своїм суспільним статусом та переконаннями.

1. 2012 рік. *Сергій Стефанко*, депутат Івано-Франківської міськради «Бути патріотом, – це вважати цю державу Батьківщиною, мати тут своє генеалогічне коріння, пов'язувати з нею своє майбутнє, бути частинкою суспільства, мати духовний зв'язок з народом, що тут живе. Якщо ти є складовою цього народу, то про якусь любов чи повагу до нього тут зайве говорити. Бо що, я не люблю чи не поважаю самого себе?» (<http://www.firtka.if.ua/blog/view/patriot-ne-patriot17595>)

2. 2014 рік. *Микола, Стрий, майданівець*: «Можу сказати лише одне, патріот – це людина, на очах якої вбивають друга, і вона не втікає, а йде далі, вперед, боротись за свою країну і за пам'ять тих, хто загинув» (<https://gurt.org.ua/news/recent/21238/>)

3. 2015 рік. *Potato, дописувач форуму «Української правди»*: «Щоб називатись справжнім патріотом треба відповідати цілому ряду критеріїв. 1) Любити свою країну. Завжди бути готовим захистити Батьківщину із зброєю в руках. Патріот знає її історію, шанобливо ставиться до її культури і мови. Вважає українську націю рівною серед рівних. Сприймає успіхи наших спортсменів, вчених, митців як власні. Прагне бачити

Україну повноцінною європейською державою. 2) Займає активну позицію. Приймає участь в роботі громадських організацій, своїми діями допомагає розвитку держави. Контролює владу (видатки бюджету, незаконне будівництво, тендери і т.д.), пропонує шляхи реформ і розвитку. Критикує владу в разі помилок і бездіяльності, підтримує позитивні дії влади. 3) Поважає і виконує закони. Чемно ставиться до оточуючих. В разі правопорушень не проходить мимо повідомляє поліції, пише запити в відповідні органи. Сплачує податки і не приховує доходи, не бере і не дає хабарів і откатів, своєчасно сплачує комунальні платежі не смітить, не псує зовнішній вигляд міста (наприклад скління балконів) не п'є алкогольні напої на вулиці і не палить. Не купує товари на стихійних ринках і в МАФах, не купує російські товари. Паркується виключно в дозволених місцях, не порушує правила дорожнього руху. Прибирає какашки за своїми улюбленцями. Тощо... 4) Толерантно, чемно ставиться до людей іншої раси, віросповідання (в тому числі до атеїстів), сексуальної орієнтації, людей з фізичними і психічними вадами. Толерантне ставлення до інших думок. Демократія по над усе! 5) Шанобливо ставиться до природи. Сортувати сміття (не викидати батарейки, люмінесцентні лампи), економити ресурси (електроенергія, вода, газ), переходити на альтернативні джерела енергії. 6) Має тягу до навчання і розвитку. Вчиться все життя і навчає своїх дітей» (<https://forum.pravda.com.ua/index.php?topic=872351.5>)

2. 2016 рік. *Адміністратор сайту «Етика сьогодні»*: «Питання це дискусійне і тому має багато трактувань, але патріот це людина, яка щиро переживає і діє на благо своєї батьківщини. Дійсно, всі люди рівні, і вбивство людини – це зло. Але знищення зла – це добро. Патріоти борються зі злом своєї батьківщини. Солдат, захищаючи свій народ і батьківщину, вбиває не заради вбивства людини, він знищує ворога своєї країни, незалежно від того, якою мовою спілкуються ворог – російською чи німецькою» (<http://www.etica.in.ua/patriotizm-v-ukrayini-osoblivosti-i-tendentsiyi/>).

Як бачимо з маси наведених ознак, що на думку респондентів характеризують патріотизм, це поняття сьогодні не є (і не має бути?) логічним і внутрішньо несуперечливим, зате має бути простим, всім зрозумілим і давати відповіді-рецепти на всі питання. Відповіді ці можуть виходити за межі самого поняття, але обов'язково несуть особливу енергетику, яка впливає на його ментальне сприйняття. Це, перш за все, стан духу і душі людей, їх соціальна та громадянська активність. А змістове наповнення патріотизму змінюється (навіть, як показано вище, за досить короткий час) в залежності від конкретних історичних обставин життя суспільства, політики, влади, панівних груп, політичних партій, цілей і завдань, що стоять перед ними.

Література

1. Додонов Р.О., Додонова В.І. Соціокультурний механізм заміщення ідеології змістом менталітету. *Культурологічний вісник. Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянини*. Випуск 7. Запоріжжя, 2001: 88-93.
2. Цуладзе А. Политическая мифология. Москва: ЭКСМО, 2003. 383 с.
3. Шайгородський Ю. Ідеологія і міфологія у символічному світі політики. *Електронна бібліотека НАПН України*: <http://lib.iitta.gov.ua/107183/1/%D0%86%D0%94%D0%95%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%86%D0%AF%20%D0%86%20%D0%9C%D0%86%D0%A4%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%86%D0%AF...%20.pdf>
4. Ставицкий А. В. Универсальные функции социально-политического мифа: дис... канд. филос. наук: 09.00.03 Таврический национальный ун-т им. В.И. Вернадского. Симферополь, 2003. 180 с.

Наукове видання

КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Матеріали
наукової конференції
(м. Київ, 17-18 травня 2018 р.)

[Текст]

Головний редактор:
Роман Олександрович Додонов,
д-р філос. н, проф.

Верстка підготовлена до друку в НМЦ видавничої діяльності Київського університету імені Бориса Грінченка.

Підписано до друку 07.05.2018 р. Формат 60x84/16.

Ум. друк. арк. _____. Обл.-вид. арк. _____. Наклад ____ пр. Зам. № 8-04.

Київський університет імені Бориса Грінченка, вул. Бульварно-Кудрявська, 18/2, м. Київ, 04053. Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 4013 від 17.03.2011 р.

© Київський університет імені Бориса Грінченка, 2018