

Європу, – пише Дені де Ружмон, – означає її творити! Вона існує у власному пошукові....” [9, 83]. Визнання маргінального стану української культури означає її самовизначення стосовно сутності європейської культури, що вимагає осмислення всього спектру відношень між маргінальним і центральним (магістральним) на категоріальному рівні; воно має врахувати модальні, темпоральні, буттєві виміри історії. В такому випадку українська історія постає не лише в плані її емпіричної даності в минулому, чи нині, але й в плані тих можливостей, які вона мала в своїх киеворуських витоках, але, які, в силу різних причин, були не реалізовані. На наш погляд, таке розуміння проблеми розкриває перспективи для створення української версії філософії історії, воно ж створює можливості для подолання натуралізму і подальшої гуманізації історичного дискурсу.

Проведене дослідження дозволяє зробити низку висновків:

По-перше, звернення до поняття дискурсу дозволяє з’ясувати істинну природу історичного знання, його відносність і часовість, і, тим самим, розчистити шлях для нових дискурсів. Поняття „дискурс” підкреслює пріоритет людського, суб’єктивного начала в дослідженні історії.

По-друге, існує досить виразний зв’язок між межовим станом української культури і станом українського історичного дискурсу. На рівні історичного дискурсу межовість проявляється в розумінні проблеми чинників історичного процесу, в її натуралістичному тлумаченні. Сутність маргінальності проявляється в „натуралізації” світогляду, що, відповідає крайнім уявленням про історичний процес, від яких західна думка відмовляється в епоху Просвіти. Таке розуміння, знаходячи вираз в історіософії і історіографії, впливає на загальний стан історичної науки. Зовнішніми проявами маргінальності є постійна залежність українського історичного дискурсу від західної думки, її однобічне і поверхове сприйняття.

По-третє, подолання маргінального стану передбачає перехід до нового, категоріального, філософсько-історичного рівня осмислення вітчизняної історії, в тому числі, категоріального дослідження її маргінального стану в межах опозиції „Україна – Європа”. Таке дослідження є умовою оновлення проблематики, категоріально-методологічного апарату і самого історичного дискурсу. Воно ж відкриває перспективи для парадигмальних змін в історичному пізнанні, для подолання натуралістичного і формування гуманістичного підходу до історії.

Література

1. Калакура Я.С. Українська історіографія. Курс лекцій. – К., 2004.
2. Потульницький В.А. Україна і всесвітня історія. Історіософія світової та української історії XVII-XX століть. – К., 2002.

3. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
4. Степико М.Т Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи. – К., 1998.
5. Кульчицький О. Світовідчужання українця // Українська душа. – К., 1992.
6. Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998.
7. Яковенко Н. Одна Клію, дві історії // Критика. – 2002. – № 12.
8. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
9. Дені де Ружмон. Європа у грі. Шанс Європи. – Львів, 1998.

Н. С. Абаніна

АНАЛІЗ ГЕНЕЗИ ПОНЯТТЯ „СОЦІАЛЬНИЙ ОПІР” У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Стаття присвячена аналізу процесу становлення явища соціального опору у світовій соціально-філософській думці. У дослідженні відображені основні напрями та аспекти його вивчення на кожному із етапів розвитку суспільства.

Актуальність запропонованої статті полягає у необхідності соціально-філософського осмислення суспільних процесів, які визначають формування інформаційної цивілізації та глобалізаційних процесів сучасності. Ці процеси супроводжуються негативними наслідками, а саме тероризмом, рухами антиглобалістів, антидемократичними організаціями, деструктивними процесами у культурі та у структурі особистості. Все це обумовлює необхідність розгляду проблеми соціального опору. В силу наявності численних проявів опору у світі постає необхідність з’ясування сутності цих процесів, механізмів впливу соціального опору на розвиток країни та суспільства, дослідження міри, яка визначає спрямованість опору на збереження та розвиток суспільного життя або його руйнацію.

Об’єктом цієї тематичної розвідки є соціальний опір у теоретичному спадку філософії. Предметом є генеза поняття соціального опору. Метою є аналіз генези соціального опору у соціально-філософській думці.

У сучасній науковій літературі широко використовується поняття соціального опору, як невід’ємної частини функціонування суспільства. Дослідження соціального опору є собою однією із важливих задач суспільних наук. Саме ж визначення поняття „соціальний опір” відсутнє у словниках філософського та соціально-філософського спрямування. Новітній соціологічний словник визначає соціальний опір як протидію чи опозицію [25, 327]. Словник синонімів ототожнює поняття опір із протидією, відпором, опозицією, обструкцією. У цьому світлі логічним видається визначення опору

наведене у праці Баранова „Опір – це негативна реакція на зовнішній вплив”, „Опирається – прагнути придушити зовнішню дію; не піддатися зовнішній дії”.

Наведене визначення дозволяє в цілому зрозуміти сутність соціального опору, проте для більш глибокого аналізу доцільно прослідити як розглядалося дане поняття у соціально-філософській думці.

Аналіз творів мислителів античності демонструє позитивне ставлення до соціального опору. Його розглядали як невід’ємну частину гармонійного функціонування всесвіту. Усі природні закони переносилися на світ соціальних явищ і визнавалися необхідними для розвитку суспільства та особистості. Осмислення соціального опору прослідковується у онтологічних судженнях давньогрецького філософа Геракліта про справедливість та війну. Він стверджував, що „слід знати, що боротьба є загальною, що справедливість у боротьбі, що все народжується через боротьбу та з необхідності” [5, 287]. Наводячи метафоричний образ лука та ліри, струни яких, натягуючись, породжують опір, що є необхідним для використання цих інструментів, він надавав опору образу природної необхідності, звідки випливало, що саме він обумовлює зміни і розвиток світу. Відзначимо, що соціальний опір розглядався як наслідок онтологічної боротьби, в якій опір метафорично зображувався як важлива частина буття.

Аналіз проблеми соціального опору з подібних позицій має місце і у творчості низки філософських шкіл античності. Видатний представник Піфагорійської школи Акмеон, акцентуючи увагу на гармонії, стверджував, що „здоров’я зберігає рівновага” [20, 288]. Цим він демонстрував, що жодна із сил не повинна переважати іншу, „бо панування однієї протилежності діє згубно” [20, 288]. Опір у цій школі поставав як невід’ємна складова стабільності.

Представники Елейської школи, а також Емпедокл, вважали, що „один і той же світ почергово виникає та руйнується, і знову виникнувши, знову руйнується, і така зміна вічна. У світі почергово отримує верх то любов, то ворожнеча” [29, 300-301]. Цим визначається неминучість боротьби та об’єктивний характер опору пануючій системі, який з часом посилюється і, врешті-решт, перемагає.

В класичній античній філософії важливу роль в аналізі змісту поняття „соціальний опір” відіграли вчення Платона та Арістотеля. Дотримуючись лінії Геракліта, Платон систематично розвивав ідею метафізичної справедливості, як реалізації блага у суспільному житті. Стверджуючи, що „роздвоєне та неузгоджене не можна привести до гармонії” [22, 114]. У діалозі „Парменід” [2] аналізуючи реальний світ, Платон підкреслює існування у ньому виникнення та загибелі, єдиного і різноманітного. Відзначаючи, що діалектика цього світу визначена вічним протистоянням буття та небуття, підкреслював постійність протистояння, яке розвиває світ і неможливість його повного

подолання. Сам по собі соціальний опір в цій концепції не визначався, але досліджувався механізм опору руйнуванню справедливості та гармонії буття.

Відповідно до суспільно-політичних поглядів Арістотеля, розвиток відбувається у результаті переважання однієї сили над іншою (наприклад, процес зміни форми правління) і порядок встановлюється лише після врівноваження взаємовпливаючих сил, коли опір однієї сторони не більший, ніж тиск іншої. Такі умови створює демократія, оскільки „сам проти себе народ – і це варто підкреслити – бунтувати не стане” [1, 474].

Особливе значення у політико-правовому вченні Арістотеля має принцип відповідальності правлячої еліти і держави в цілому. Критерієм та мірою відповідальності є міра відповідності політичної та правової діяльності принципам законної справедливості загальному благу. При цьому, „усякий закон покладає у своїй основі своєрідне право”. Право на „опір” гарантує правильність розподілення справедливості у різних сферах життєдіяльності соціального організму. Отже, Арістотель є послідовним провідником натуралістичного розуміння процесів соціального опору. Аналізуючи онтологічний аспект даного поняття, він стверджує заданість законів світоустрою та важливість дотримання космічної справедливості і рівноваги у суспільстві, проект якої він подає як взірцевий.

Таким чином, у часи Давньої Греції виникає натуралістичний підхід у трактуванні соціального опору. Соціальний опір пояснюється виходячи із домінуючого значення несоціальних факторів, які мають не набутий, а вроджений характер, не змінний для людини та суспільства. У рамках даного напрямку світ розглядається шляхом перенесення законів макрокосму на буття суспільства та на світ людини – мікрокосм.

Становлення християнства, як основної європейської релігії, наділяло явище опору новими якостями. У даний період встановлюється домінування релігійної парадигми, яка „знімає” проблему соціального опору, відсилаючи її до мудрості Провидіння. Августин Блаженний описує постійну боротьбу двох ворожих царств – царства божого та царства прибічників усього земного, ворогів божих. Ця боротьба становить закон земного існування. Людина вільна обирати, опиратися їй злу чи ні. „Уже у самому задоволенні тіла ми знаходимо щось таке, що спонукає нас нехтувати ним” [3, 394]. Соціальний опір переноситься у сферу особистісного і постає як духовна цінність окремої людини. Наявність опору (внутрішньої боротьби з метою приборкання грішного духу) звеличує людину перед Богом і збільшує можливість спасіння у Царстві Божому.

Фома Аквінський стверджував, що право на опір виступає реальною основою державної та політичної діяльності, так як збігається з принципом розуму. Він вважав, що кожна людина наділена інтелектом, який обумовлює

право людини самостійно вирішувати, що правильно, а що ні. Соціальний опір постає як прагнення до самозбереження і блага, прагнення продовжувати свій рід, поважати достоїнство інших та шукати істину. Опір є виправданим, якщо відповідає справедливості та не суперечить природним правам людини. „Повстання проти тирана так само виправдане, бо для підданих гірше і більше зла, ніж тиранія, вже не може бути” [27, 146], хоча кінцеве рішення цього питання залежить від церкви. Релігійний підхід до соціального опору продовжує онтологічну традицію античності, розглядаючи опір як невід’ємну частину світоустрою.

Становлення новоєвропейської філософії відбувається під впливом радикальних змін у розумінні світу та значенні людини у ньому. Оцінки соціального опору у цей період даються з двох позицій. Перша виникла із розвитком антропології та гуманізму, як напрямів, які відстоюють самоцінність людини у світі. Ця парадигма тлумачить соціальний опір як реакцію на відповідні зовнішні стимули (економіки, суспільства, культури тощо). Вона виходить із того, що людина є істота раціональна, а сплески опору виникають як вимушена реакція на життєві обставини. Саме тому у роботах того часу так багато уваги приділялося пошуку раціональних форм організації суспільного життя, усуненню причин соціального опору тощо.

Гуманістичний напрям у розумінні соціального опору цього періоду особливо яскраво виражений у роботах таких відомих гуманістів як Т.Мор, Т.Кампанелла, Е.Роттердамський та ін. Так Е.Роттердамський не лише зазначав, що „війна солодка для тих, хто її не знає” [23, 235]. Він акцентував увагу на складності подолання соціального опору, навіть у тих випадках коли протиборчі сторони стоять на подібних позиціях. Н.Макіавеллі у праці „Князь” вводить формулу залежності політичної діяльності від ситуативної вигоди. Він стверджує необхідність опору, яким наділений народ: „Народ та знать є у кожному місті: народ не хоче, щоб знатні розпоряджалися та пригнічували його, а знатні хочуть розпоряджатися та пригнічувати народ” [19, 74]. Якби не опір народу, пише Н.Макіавеллі, то аристократи античного Риму згубили б вільну державу років на триста раніше. Причину соціального опору він вбачає у честолюбних прагненнях знаті, сила опору обмежує їх. Таким чином, опір у цих концепціях наділявся функцією збереження життя.

У рамках розвитку гуманістичної концепції соціального опору працював Дж.Локк. У роботі „Два трактати про правління” соціальний опір постає як фактор забезпечення якості життя громадян. Він стверджував, що головною метою держави є захист природного права громадян на життя, свободу та власність, вважав, що держава має підкорюватися законам, нею ж створеним. Щодо народу, то він залишається сувереном і має право не підтримувати і навіть скидати безвідповідальні уряди. „Абсолютно очевидно, що скинути

владу, яка встановлена над будь-ким, було не правом, а силою, хоча б це і називалося заколотом, не є все ж злочином перед Господом...” [18, 377]. Дж.Локк визначав головною функцією соціального опору забезпечення якості життя у суспільстві.

Аналіз поглядів на соціальний опір у державі Дж.Локка, доповнюється концепцією „права народів” або „народного суверенітету”. Найрадикальніше вираження цієї концепції ми знаходимо у Ж.-Ж.Руссо, який стверджує повну підпорядкованість політичної системи колективній волі народу, яка виражає природні і розумні потреби громадянського суспільства. „Якщо хто-небудь відмовиться підкоритися колективній волі, то він буде примушений до покори усім політичним організмом; а це означає лише те, що його силою примусять бути вільним” [24, 211]. Сам народний суверенітет передбачає правочинність активного соціального опору і зміни влади, яка порушує права та свободи громадян. У цих працях простежується позитивне ставлення до соціального опору. Соціальний опір постає як явище, що покликане забезпечувати безпеку та гарантувати непорушність природних прав людини у державі. У даній концепції соціальний опір наділяється функцією відображення народного суверенітету та народної волі.

Другий підхід відображає механістичне розуміння соціального опору. Представники даного напрямку визнавали його природну даність, але заперечували можливість застосування в умовах держави. У них соціальний опір постає як явище, що негативно впливає на розвиток життя і загрожує його знищенню. Опір властивий людині не як патологія, а як природний стан, який диктується природою. Проте ця природна недосконалість може і повинна бути подолана державою.

Засновник міжнародного права Г.Гроцій у праці „Про право війни і миру” висловлює думку про існування верховної влади, яка приводить у дію весь державний організм. Ця влада спрямована на задоволення загальнодержавного інтересу, тобто народне благо, проте не завжди у прийнятний для народу спосіб. „Влада громадян панує у державі. Держава є священним союзом вільних людей, що укладений заради права та загальної користі. Право людини підкорене їй” [7, 74]. Таким чином, застосування будь-якого різновиду соціального опору визнається безглуздом, оскільки держава діє виключно в інтересах своїх громадян.

Відомий матеріаліст, англійський філософ Ф.Бекон у праці „Експерименти та настанови моральні та політичні” ставить питання про соціальний опір як невід’ємну частину суспільно-політичного життя. Ним було визначено, що будь-які види прояву соціального опору мають бути придушені, але державі вигідніше його не допустити. Попередити соціальний опір можна за допомогою мистецтва політичного маневрування. „Насправді, мистецьки

та спритно тішити народ надіями, вести його від однієї надії до іншої є однією з найкращих протидій невдоволенню” [2, 385]. Позитивним моментом даної праці виступає те, що не зважаючи на в цілому негативне ставлення до соціального опору, у роботах Ф.Бекона здійснено спроби проаналізувати сутність даного явища, наведено причини, прояви, наслідки та, що важливо, можливі методи керування ним. Соціальний опір в цій концепції є джерелом політичного мистецтва та державного управління.

На аналогічних засадах стосовно соціального опору стояв і Т. Гоббс, який розглядав світ як стан „війни усіх проти всіх”, та визнавав необхідність подолання цього стану шляхом встановлення сильної державної влади. Т. Гоббс обґрунтовує потребу людини у покорі, пояснюючи це наступним чином: „Бажання спокою і чуттєвих насолод схиляє людей до покори загальній владі, бо за такого захисту людина відхиляється від того захисту, який можна було б отримати від власної працьовитості та підприємництва” [6, 128]. Більш того, він стверджує, що там, де немає влади, яка здатна тримати усіх у покорі, люди не відчувають жодного задоволення від життя у суспільстві. На його думку, виправдати опір можна лише за декількох умов. „Передусім, людина не може відмовлятися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя.... Те ж саме можна сказати і про опір нападу, що має на меті нанести рани, накласти окови або ув’язнити...” [6, 158-159]. І другою причиною, за якою опір є виправданим заходом, є гарантія безпеки особистості, тобто „збереження життя та забезпечення засобів такого збереження життя” [6, 159]. В цілому, Т. Гоббс зберігаючи в основному негативне ставлення до соціального опору як пережитку природи людини, не заперечує, і навіть стверджує позитивність його використання у випадках фізичної загрози. Визначення необхідних умов опору було важливим кроком уперед у концептуальному розрізі цієї теми.

І.Кант розробляє концепцію оптимізованого морально-правового регулювання соціальної взаємодії, заснованого на апіорних принципах розуму та категоричному імперативі або моральному законі. Його погляди схиляються до інтегральної концепції, яка об’єднує гуманістичні та механістичні погляди на соціальний опір. Аналізуючи суспільний механізм, І. Кант знаходить в ньому джерела стабільності та нестабільності, які приводять до порядку та безпорядку. Так, джерелом порядку він вважає антагонізм, який підштовхує соціокультурні процеси до законності. „Під антагонізмом, – писав І. Кант, – я розумію недоброзичливе спілкування людей, тобто їхню схильність вступати у контакт, пов’язаний із загальним опором, який постійно загрожує суспільству роз’єднанням [13, 11]. Він вважав, що „стан миру між людьми, які живуть поруч, не є природнім станом, навпаки, ним є стан війни, тобто якщо й не безперервні ворожі дії, то постійна їх загроза. Відповідно, стан миру має бути

встановлений” [14, 266]. Отже, у І. Канта соціальний опір є продовженням категоріального ряду поняття антагонізм. Характер соціального опору залежить від конкретної ситуації його прояву. В цьому контексті основним є аксіологічний аспект дослідження соціального опору в суспільстві.

Динаміка соціально-політичних подій та глибина наявних філософських досліджень призводить до вивчення соціального опору як окремого поняття. Французький філософ, економіст Дестют Де Трасі у 1801 році видає книгу „Елементи ідеології”. У ній він розвиває теорію про природну історію духу – „ідеологізм”, в основу якого покладене переживання опору. Воля відкриває людині існування Іншого, який проявляється у відчутті опору, котре переживає людина при зустрічі її вільної дії із матерією...” [8].

Саме ж поняття переживання опору у філософію було введене засновником ірраціоналістичної філософії життя В. Дільтеєм, для якого життя є „охоплюючим людський рід зв’язком”. Переживання опору він визначав як певний різновид початкового, ще не рефлексорного зіткнення суб’єкта із зовнішнім світом. „Те, що сприймається і наділене характером даності, здійснює опір, не може бути змінене, воно здійснює тиск на суб’єкта” [9,77]. У даних концепціях закладена ідея дослідження соціального опору у гносеологічному аспекті, опір існує об’єктивно, не залежно від суб’єкта, тобто досліджуються зворотні – об’єкт-суб’єктні відносини.

Показовою для дослідження соціального опору є дискусія, у якій соціальний опір розглядався в контексті моральної проблеми протистояння добра злу, яку вперше проаналізував М.А.Лепський [17]. Початки її були закладені наприкінці 19 ст. Л.М.Толстим. У своїх працях він аналізував питання протистояння злу і випадки, у яких таке протистояння перетворює добро у свою протилежність. Дійшовши висновку щодо згубності усіх форм суспільного насильства (як державного, так і радикально-визвольного), Толстой проповідував „всезагальну любов” та відмову від опору злу насильством з акцентом на останнє – не використовувати насильства. „Опір злу ... злом може тільки збільшити його...” [26, 169]. Таким чином, зло збільшується.

У рамках цієї ж дискусії, з позиції концепції ненасильства проблему опору злу вирішував і М. Ганді. Він не лише модернізує давню традицію індуїзму, яка стверджує непричинення зла живому, але і наділяє її активно соціальними рисами. Вчення М. Ганді орієнтоване на соціально-політичну дію, воно стверджує можливість організації опору владі у масштабах національно-конфесійної спільноти, заснованого на принципах ненасильства. „Сила ненасильства безмежно більш тонка та чудова, ніж матеріальні сили природи” [4, 65]. Філософське дослідження соціального опору М. Ганді доповнюється доктриною М.Л.Кінга. „Ланцюгова реакція зла – ненависть породжує ненависть, війни породжують нові війни – повинна

бути перервана, або ми усі провалимося в похмуру безодню взаємного знищення” [15, 67]. Концепції Ганді та Кінга висувають ідею соціального опору як типу нової соціально-організованої дії, яка полягає не в груповому насильницькому протистоянні, а в установленні особливого типу єдності, усвідомлюваної та здійснюваної на рівні колективної свідомості.

У продовження цієї дискусії І.О. Ільїн, багато в чому заперечуючи концепцію Л.М. Толстого, засуджував безсиле потурання злу, допускаючи силовий опір у випадках, коли інші засоби недієві, стверджуючи, що „...лише вільна людина може любити, вірити, молитися, самостійно мислити та досліджувати” [11, 41]. Він дійшов висновку, що примус та сила в умовах опору злу припустимі у певній мірі, хоча і обмежені низкою обставин. Водночас, Ільїн запропонував цілісну і несуперечливу характеристику умов опору злу. „Чи потрібно боротися зі злом за допомогою фізичного опору, якщо настільки ж дієві або ще більш дієві ласка, вмовляння, докази та звернення до сорому та совісті?” [10, 75]. Ільїн стверджував, що боротьба зі злом – це насамперед моральне виховання та духовний вплив. Отже, у даних дослідженнях аналізується аксіологічний аспект соціального опору, який зіставляє його з найбільшою цінністю – людським життям та визнає його ключовим для забезпечення його збереження.

Соціальний опір став невід’ємною частиною марксистсько-ленінської історіографії, яка розглядала боротьбу як рушійну силу історії. У даній концепції на усіх рівнях пізнання суспільних процесів соціальний опір у таких його проявах, як конфлікти і антагонізми визнається неминучим явищем суспільного життя. Характерною для марксизму є віра в подолання опору через зміну принципів суспільно-політичного устрою шляхом соціалістичної революції, яка ліквідує приватну власність та антагоністичні відносини, „у якій щезне поневолююче людину підкорення” [16, 95]. У цій „обіцяній землі” „не буде потреби у силі для тиску на державу” [30, 292]. Таким чином, революційне насильство визначалося головною формою соціального опору та головним методом вирішення соціальних проблем. Незважаючи на те, що марксизм не розглядає соціальний опір як рушій прогресу, вбачаючи в ньому лише історично закономірний процес, він не відкидає його позитивного впливу на суспільство. У цій концепції утверджується розуміння соціального опору як невід’ємного складника рушія прогресу, утверджується його вплив на прискорення й оновлення суспільства, активізацію усіх сфер його існування.

Ще однією концепцією, якою не можна знехтувати при дослідженні генези явища соціального опору, є психоаналіз. Найяскравішим її виразником є З. Фрейд, який стверджує, що при аналізі суспільства потрібно враховувати споконвічну ворожість людей одне одному, і що агресія є незнищеною, є рисою людської природи. Так, Е. Фромм зазначає, що „...агресивність по

суті своїй не є реакцією на подразнення, а є певним постійно присутнім в організмі людини імпульсом, обумовленим самою конституцією людської істоти, самою природою людини” [28, 34]. Дані внутрішні причини проявляються не лише усередині людини, але і у впливі суспільства на суспільство. Вони складають основу соціального опору людини навколишньому середовищу. Тут соціальний опір постає як характеристика людської психіки. Вона вроджена і тому нездоланна. Акценти дослідження зміщуються на окрему людину, через яку тільки і можна вивчити дане явище.

Після подій почату ХХ століття (Перша світова війна, революційні події у Російській імперії та ряді країн світу) дискусія навколо категорії соціального опору набула характеру перетворення соціального устрою шляхом реформування. Одним з напрямків такого пошуку став рух гуманізму, де був підданий критиці капіталізм як протилежність ідеалам гуманізму, коли людина перетворена у засіб виробництва капіталу, і підкорена пануванню чужих для неї стихійних соціальних законів. Визначними представниками даного напрямку були Дж. Дьюї, К. Кейзер та ін. Дослідники міжвоєнного періоду вбачали у соціальному опорі шлях перетворення державного та суспільного устрою на гуманістичних принципах з метою „повернення обличчям до людини”.

Під час та після Другої світової війни відбулося утвердження екзистенціалізму, який стосунки людини та суспільства розглядає як взаємне відчуження. Поняття соціального опору почало розглядатися як протистояння людини жорстокому світові. Суспільство визнане чужою, роковою, уніфікуючою силою. Людина ж, змучена під його тиском, все своє життя повинна боротися за свою унікальність, свободу та щастя. Ж.-П. Сартр, А. Камю, С. де Бовуар, були яскравими ідеологами та учасниками руху Опору у своїй країні.

У драматичних та філософських творах Ж.-П. Сартра предметом аналізу виступала ситуація, що склалася у Франції та інших, окупованих нацистами, країнах Європи. Сартр закликав до активного опору фашизму. Він стверджував, що саме у боротьбі можна жити, оскільки людина й без того постійно знаходиться перед вибором між життям та смертю, волею і покірною. А. Камю аналізував бунт як те, що надає ціну життю та дозволяє людині відчути себе людиною. „...Бунтарство породжує, нехай приховане, усвідомлення того, що у людині є щось, з чим, хоча б тимчасово, вона може ідентифікуватися” [12, 94]. Дані концепції у центр досліджень ставили людину і, відповідно, дослідження соціального опору було реалізоване крізь призму звеличення людини. Соціальний опір був визначений як фактор розвитку та засіб пошуку смислу життя, який прирівнюється до самого життя.

Отже, проведений аналіз демонструє глибоку традицію дослідження соціального опору. Теоретичні концепції виявляють різні аспекти і

демонструють важливі для суспільства характеристики опору. Соціальний опір у онтологічному аспекті виступає невід'ємною частиною постійного протистояння двох протидіючих сторін, яке веде до розвитку суспільного життя. Соціальний опір досліджувався як гносеологічна проблема, яка відображає специфіку людського пізнання соціальних об'єктів у зворотньому, об'єкт-суб'єктному відношенні. Основи гносеологічної традиції закладені в концепції В. Дільтея. У аксіологічному аспекті соціальний опір поставлений як моральна проблема і розглядається як засіб подолання зла та несправедливості, що спрямовані на знищення життя чи звуження його міри. Соціальний опір, взятий у його гуманістичному аспекті, ставить у центр уваги людину, її внутрішній світ, переживання та прагнення. Оголошуючи найвищою цінністю людське життя, соціальний опір виступає засобом досягнення гармонії людини як із собою, так і з суспільством в цілому. Сьогодні соціальний опір аналізується у рамках досліджень можливостей збереження та відтворення життя, як фактор стійкого розвитку та причина суспільних катаклізмів. Виходячи із цього ми можемо привести наступне визначення соціального опору.

Соціальний опір – соціально-філософське поняття, яке відображає якісні риси соціальної системи, виражає її зв'язок із соціальним середовищем, є реакцією на зовнішні або внутрішні впливи, протистоїть знищенню системи цінностей або руйнуванню соціального життя і спрямований на збереження цілісності.

Дане визначення включає гносеологічний аспект – це соціально-філософське поняття, відображає онтологічний аспект – є сутнісною ознакою соціального буття, виражає зв'язок із соціальним середовищем та аксіологічний – оцінює вплив на життя визначеної системи цінностей соціального суб'єкта. Тісно пов'язаним з аксіологічним аспектом є гуманістичний підхід до соціального опору – позитивним визнається той соціальний опір, який виступає засобом досягнення гармонії людини та суспільства, і навпаки.

Література

1. Аристотель. Политика // Сочинения в 2х т. / Пер. с древнегреческого; общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – С.375 – 644.
2. Бэкон Ф.. Опыты и наставления нравственные и политические // Сочинения: в 2-х т. – М.: Мысль, 1972. - Т.2. – С.347 – 482.
3. Блаженный Августин. Творения в 4-х т. – Т.1. Об истинной религии. / сост. и подг. текста Еремеев С.И. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – Т.1. – 743 с.
4. Ганди М. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 65- 66.
5. Гераклит // Антология мировой философии в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1. – С. 275 – 280.
6. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 45 – 678.
7. Гроций Г. О праве войны и мира / Под общ. ред. С.Б. Крылова. – М.: Гос. изд-во Юридической литературы, 1995. – 868 с.
8. Дестют де Траси А. Л. К. Элементы идеологии, Т.1-4, 1915.// <http://www.humanities.edu.ru/db/msgf>
9. Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. – Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 413 с.
10. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. - М.: Абрис-прес, 2005. – 576 с.
11. Ильин И.О. Путь к очевидности. - М.: Республика, 1993. – 431 с.
12. Камю А. Бунтующий человек: Пер. с французского. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
13. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно гражданском плане // Сочинения в 6-ти т./ Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1966. – Т.6 – С. 5 – 23.
14. Кант И. К вечному миру // Сочинения в 6-ти т./ Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1966. – Т.6 – С. 257 – 308.
15. Кинг М. Л. Любите врагов ваших // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 66 – 71.
16. Ленин В.И. Государство и революция // Полное собрание сочинений. 5-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – Т. 33. – С. 1-120.
17. Лепский М.А. Проблемы социального сопротивления в исследовании формирования и деформации социальной перспективы // Новая парадигма. – 2001. – Выпуск 22. – С.43 – 53.
18. Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: В 3. т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – С. 137 – 405.
19. Макиавелли Н. Государь // Сочинения. – М.: ЗНО: Изд-во ЭКСМО, 1998. – С. 47 – 123
20. Пифагорейская школа. Акмеон // Антология мировой философии в 4 т. – М. Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч.1. – С. 288.
21. Платон. Парменид // Сочинения в 3х томах. / Под общ. Ред. Лосева А.Д. и Асмуса В.С. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – С.401 – 478.
22. Платон. Пир // Сочинения в 3х томах. / Под общ. Ред. Лосева А.Д. и Асмуса В.С. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – С. 95 – 156.
23. Роттердамский Эразм. Жажда мира // Эразм Роттердамский и его время. – М., 1989. – С. 244-274 // Библиотека Якова Кротова <http://www.krotov.info/library/>

24. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права // Антология мировой философии в 4 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 567-574.
25. Социологический энциклопедический словарь. Редактор-координатор академик РАН Г.В. Осипов. – М.: Изд-я группа ИНФРАМ – НОРМА, 1998. – 448 с.
26. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
27. Фома Аквинский // Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 2. Средневековье. – ТОО ТК „Петрополис”, 1994. – С. 133 – 149.
28. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
29. Элейская школа. Эмпедокл // Антология мировой философии в 4 т. / ред. сост. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 299-308.
30. Энгельс Ф., Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1979. – Т. 20. – С. 7-322.

О.С. Пономарьов, С.А. Шпаченко

ФІЛОСОФІЯ МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ В СИСТЕМІ ВІДНОСИН ТРАНЗИТИВНИХ СОЦІУМІВ

Виходячи з визнання того, що діалог є іманентною характеристикою суспільного буття людини, розглядається його роль в організації міжкультурних відносин. На прикладі співпраці України з транзитивними соціумами показано значення діалогу у забезпеченні їх сталого розвитку.

Загальна постановка проблеми полягає у визначенні особливостей застосування загальних закономірностей дискурсу і діалогу у міжкультурній комунікації та у відносинах України з транзитивними соціумами. В сукупності актуальних проблем, які привертають увагу дослідників і виступають предметом сучасного філософсько-гуманітарного дискурсу, істотне місце посідає філософія діалогу та взаєморозуміння між людьми. Її значення не може обмежуватися суто теоретичними та світоглядними аспектами, оскільки і суспільно-політична практика, і духовно-культурна сфера України свідчать, що частіше за все має місце не діалог партнерів, а сукупність слабко пов'язаних між собою паралельних, а частіше й різноспрямованих монологів співбесідників. І ця обставина негативно позначається як на внутрішньому житті країни, так і на її авторитеті за її межами. Однак це зовсім не означає, що діалог у самому широкому його розумінні втрачає інтерес для філософського,

логічного та етичного дискурсу. Навпаки, роль цього дискурсу постійно зростає, оскільки для ефективного розв'язання складних проблем і подолання непорозуміння між учасниками діалогу їм не тільки має бути притаманна висока культура спілкування, а й вкрай необхідна відповідна культура дискурсу, володіння ефективним етико-логічним інструментарієм цієї культури.

Результати аналізу досліджень і публікацій з проблеми свідчать про її актуальність, теоретичну і практичну значущість. Істотні зміни характеру самого простору соціокультурного буття сучасної людини також породжують множину різноманітних проблем і суперечностей, викликають гостру необхідність у їх філософському аналізі, виявленні шляхів і засобів їх раціонального і загальноприйнятого розв'язання. Однак це завдання істотно ускладнюється через формування і все більш відчутне функціонування нової системи життєвих цінностей та ідеалів, яких значна частина суспільства, особливо люди старшого віку не в змозі ні прийняти, ні виправдати. Подібна ж ситуація складається і в системі культури та естетичних цінностей. Саме через це посилюється й поглиблюється непорозуміння між поколіннями, традиційний “конфлікт батьків і дітей”. Він ускладнює можливість плідного діалогу, робить проблематичним досягнення взаємоприйнятого компромісу.

Оскільки буття людини і суспільства сьогодні значною мірою пов'язане з принципово новими обставинами, з якими їм ніколи раніше ще не доводилось зустрічатися, ні досвід попередників, ні класичні результати філософського дискурсу соціально-гуманітарних проблем не можуть належним чином стати в нагоді й допомогти у їх розв'язанні. Тому все більш визнаною стає необхідність формування інноваційного мислення, що вимагає як одночасної організації досліджень у сфері філософії освіти й постановки нових суспільних завдань перед національною освітньою системою, так і розробки та впровадження нової логіки людської діяльності та логіки міжособистісних відносин, рекомендацій стосовно нових інтерпретацій морально-етичної парадигми.

Ми спеціально наголошуємо на істотній ролі закладів освіти, особливо вищої школи, в успішному розв'язанні зазначених проблем, оскільки більшість з них ще значною мірою традиційно дотримуються технократичного підходу, вважаючи своїм основним завданням забезпечення професійної підготовки фахівців. При цьому нехтуються не тільки питання виховання і особистісного розвитку студентів, а й прищеплення їм загальної і професійної культури, формування належної соціальної компетенції, яка без культури діалогу просто неможлива. Тут важко не погодитись з думкою В.С. Брюховецького, що “освіта – це не тільки передача певної суми знань. Це процес інтелектуального виховання. Кожна особистість є виразником своєї внутрішньої ідеології. І це впливає набагато сильніше, ніж загальні міркування, які безособистісно постачаються мережею Інтернету” [1, 13].