

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Західноукраїнський національний університет
Соціально-гуманітарний факультет
Кафедра психології та соціальної роботи

ШАЮК Ярослав Олегович

Ідентифікаційний дискурс толерантності в громадському суспільстві та його гуманістичний потенціал / The identity discourse of tolerance in civil society and its humanistic potential

спеціальність 231 – Соціальна робота
освітньо-наукова програма – Соціальна робота та соціальна політика
Кваліфікаційна робота

Виконав студент групи
СРСПМ-21
Я.О. Шаюк

Науковий керівник:
д.психол.н., професор,
А.В. Фурман

Кваліфікаційну роботу
допущено до захисту:
«___» _____ 20__ р.

Завідувач кафедри
_____ **А. В. Фурман**

ТЕРНОПІЛЬ -2021

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. СУЧАСНІ ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ КОНТУРИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.

1.1. Ідентичність як предмет міждисциплінарного дискурсу.

1.2. Соціальний капітал як прогностичний параметр громадянського суспільства.

1.3. Особистісні ресурси громадянської ідентичності.

Висновок до розділу 1.

РОЗДІЛ 2. ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК АДАПТАЦІЙНИЙ РЕСУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.

2.1. Сучасні реалії трансформації ідентичності.

2.2. Толерантність як ідентифікаційна практика адаптації.

2.3. Ідентифікаційні виміри соціальної мобільності суспільства.

Висновок до розділу 2.

ВСТУП

ВИСНОВКИ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

ВСТУП

Актуальність дослідження. Проблема толерантності надзвичайно актуальна та популярна тема всіх рівнів сучасного дискурсу. Сучасний соціокультурний контекст її осмислення та використання складається із двох різноспрямованих тенденцій: по-перше, зростаючі глобалізаційні та інтеграційні процеси, що зумовлюють необхідність для різних країн та культур жити в спільному та тісному світі, по-друге, зустрічні процеси активізації настроїв антиглобалізму, загострення питань національного самовизначення, ідентифікації, а також посилення настроїв індивідуалізму, підвищення готовності до конфліктів людей, які перебувають у процесі складних пошуків самоідентифікації на різних рівнях її становлення. Відтак, в умовах наявної необхідності об'єднати надзвичайно багатогранний світ у здатне до співіснування єдине ціле, проблема толерантності є однією із найважливіших суспільних проблем сьогодення.

Вирішити це неможливо лише шляхом політичних та економічних реформ. Корені проблеми лежать глибоко в психіці людини. Вважається, що механізми толерантності об'єктивно повинні бути закладені в сам генетичний код людини. У процесі еволюції у всього живого проявляються дві полярні необхідності: намагання зберегти себе, підтримуючи стійкість і стабільність, які відповідають за виживання, і вміння змінити себе задля пристосування до конкретної ситуації, також, врешті, забезпечуючи виживання.

Ми живемо в світі не стільки стійкому, скільки мінливому, з тенденцією до різноманітних та непередбачуваних модифікацій. Здатність розпізнавати та вибирати потрібну поведінку у такому світі підкріплюється і здатністю до вибіркового змін. Навіть найстійкіша форма може виявитися неефективною в умовах непередбачуваних змін довкілля чи окремих його характеристик. А тому здатність до змін як вимога адаптації є і вимогою як виживання, так і конструктивного функціонування громадянського суспільства.

Враховуючи актуальність та соціально-практичну значущість вищезначеної проблеми, а також складність, багатовимірність і дискусійність

тлумачень феномена ідентичність та толерантність ми визначилися із темою нашого дослідження: **Ідентифікаційний дискурс толерантності в громадянському суспільстві**, депредметом є – толерантність як ідентифікаційна практика громадянського суспільства, а **об'єктом** – соціальні реалії громадянської ідентичності.

Мета дослідження – сучасними засобами соціально-психологічного дискурсу проаналізувати реалії громадянського суспільства крізь формат толерантності як ідентифікаційної практики. Для досягнення мети нами поставлені наступні завдання:

1. Засобами міждисциплінарного знання проаналізувати семантичні межі концепту ідентичність, громадянська ідентичність.
2. Осмислити важливість конструювання громадянської ідентичності.
3. Дати інтерпретацію толерантності як соціальної практики сучасної ідентифікації.

Методологічною основою дослідження стали соціально-філософські та загальнонаукові принципи пізнання, методологічні установки конструктивізму, герменевтичної парадигма. У дослідженні застосовується міждисциплінарний підхід як методологічний інструмент вивчення сучасного розвитку суспільства, який володіє пояснювальним потенціалом і застосовується при вивченні як суспільства в цілому, так і складових його груп і особистостей.

У дослідженні автор спирався в основному на публікації (монографії і статті) представників філософської, соціологічної, психологічної, політологічної, культурологічної думки, представлені працями вітчизняних та зарубіжних вчених.

Наукова новизна дослідження полягає в наступному: розглянуті дискурси, в яких реалізуються сучасні дослідження громадянської ідентичності - філософський, соціологічний, психологічний; показано, що ідентичність, як результат усвідомлення, рефлексії над уявленнями про себе, маніфестує включеність індивіда в соціальність, в співтовариство. Громадянська ідентичність - це результат ідентифікації як вищої форми

соціалізації; доведено, що конструювання нових форм ідентичності викликано глобальними соціальними трансформаціями; встановлено, що толерантність експонує ідентифікаційну адаптацію, задає позитивну психологію, формування загальних ціннісних уподобань, органічне поєднання різних соціокультурних ідентифікацій, типів поведінки і способів життя у громадянському суспільстві.

Практична значущість: результати дослідження можуть бути використані для розробки проблематики ідентичності в просторі глобальної комунікації; для філософського і міждисциплінарного дискурсів з теоретичних і прикладних питань соціальних практик адаптації. Вони дають можливість визначити соціальні проекції і практики, в яких відбуваються трансформації і становлення нових форм ідентичності. Дані представленого дослідження можуть бути використані при підготовці лекційних курсів «філософія», «психологія», «соціологія», «культурологія», а також використовуватися фахівцями з питань соціального проектування і управління.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та результати дослідження обговорено та схвалено на: Міжнародній науково-практичній студентській конференції «Соціально-гуманітарні дослідження та інноваційна освітня діяльність: пріоритетні напрями глобалізаційних змін» (м. Тернопіль), Міжнародній науковій конференції «Міжнародні наукові дослідження: особливості та тенденції» (м. Чернігів).

Впровадження результатів роботи. Магістерське дослідження виконувалося у 2020-2021 роках на базі соціально-гуманітарного факультету Західноукраїнського національного університету.

За структурою робота складається із трьох розділів, висновків до них, загальних висновків, списку використаних джерел. Загальний обсяг дослідження – 73 сторінки, в т. ч. основний текст викладено на 60 сторінках

РОЗДІЛ 1. СУЧАСНІ ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ КОНТУРИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

1.1. Ідентичність як предмет міждисциплінарного дискурсу.

Термін «дискурс» походить від латинського «discurrere» - «обговорення», «переговори». Дискурс означає мовну ситуацію обміну висловлюваннями між співрозмовниками. В даний час існує безліч «дефініцій» і цілий ряд типологій дискурсу. Загальноприйняте вживання ідентифікує дискурс з аргументованою комунікацією.

У філософії і методології гуманітарних і природничих наук термін «дискурс» використовується як позначення методично дисциплінованою мови або висловлювання за деякою темою.

Дискурс починається там, де закінчується дефініція. Дискурс - поняття не чисто епістемологічне. Його характерною рисою є суттєва політична, соціальна і моральна завантаженість. Сьогодні існує необхідність прагматичної «обґрунтування універсальних норм».

Термін «дискурс» сьогодні вийшов за межі лінгвістичної визначеності, широко поширюється в гуманітарних науках, тому він вимагає свого філософського осмислення, уточнення поняття. У зв'язку з цим, згідно з І.Т. Касавіна:

1. Потрібно зіставити поняття дискурсу з аналогічними епістемологічними поняттями. Такими є поняття творчого акту і методу пізнання. В обох випадках мова йде про процес розвитку знання, в якому діяльність до певної міри регламентована і, одночасно, змушена виходити за нормативні і емпіричні межі. Даний процес з'єднує між собою стає знання і когнітивні ресурси, або джерела пізнання.

2. З усіх соціально-політичних відтінків сенсу терміна «дискурс» нам представляється теоретично значущим тільки той, який має на увазі живий соціальний акт дискусії, або комунікації. Він опосередковує собою взаємодію індивідуальних соціальних суб'єктів і соціальних структур.

3. З лінгвістичних смислів цього терміна варто повернутися до теорії дискурсу як прагматично орієнтованого тексту, яка перегукується з роботам Е. Бенвеніста [50].

Таким чином, І.Т. Касавін розуміє дискурс як незакінчений живий текст, взятий в момент його безпосередньої включеності в акт комунікації, в ході його взаємодії з контекстом. Він зупиняється на дефініції «дискурсу», перефразовуючи текст німецького лінгвіста М. Дімлера: «дискурс є незавершена послідовність мовних знаків, яка характеризується частковою синтаксичною, семантичною і прагматичною когерентністю»[50, с. 365]. Дискурс в такому випадку відрізняється від тексту. Узгоджуючи з типологією дискурсів, прийнятої в літературі, ми розрізняємо дискурс по предмету і щодо ситуації. Предметом нашого дослідження стала ідентичність. Місце - сфера соціальної практики.

Проблема самоідентичності має особливу інтерпретацію в парадигмі «інтераакціонізму». З позицій інтераакціонізму розвиток особистості відбувається на основі міжлюдського спілкування. Соціальні психологи досліджують можливості, які використовуються суб'єктами для того, щоб на основі самовизначення самих себе в якості Я успішно комутуватися з іншими. При цьому важливо розрізнення Я і Іншого.

Інтераакціоністи (Г.Мід, Ч. Кулі і ін.) Вважають, що Я- це те, що про мене думають, як мене представляють, інтерпретують мої слова і вчинки, як мене відчують інші. Я це моє відображення в «дзеркалі Іншого» [155]. Якщо таких «дзеркал» може бути скільки завгодно, то і множинність різних відображень Я в цих дзеркалах не повинно викликати подиву. Проблема самоідентичності Я знімається з обговорення. За Г. Миду Я - це все, що не піддалося рефлексії і залежить від біологічної (а не соціально-комунікативної) природи людини. Навіть чуттєве сприйняття наповнене соціальним досвідом. Самосвідомість і рефлексія (відношення Я до самого себе) пояснюються в термінах реагування на власну діяльність і невербальні форми комунікації [54, с.8].

Сучасна соціальна ситуація людини (онтологічної, гносеологічної аксіологічної невизначеності, сходження до нових ризиків, глобалізації і т.д.),

ще більше виявила значимість констатації М.Шелера про те, що «ніколи ще в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе самої, як в даний час». З світоустановки «пізнай самого себе» або «пізнай себе», адресованій персоні, з прагнення дати автохарактеристику «запускається» механізм ідентифікація (або ідентифікації) (П. Гуревич).

У психологічних науках в першу чергу говорять про ідентифікацію як про захисний механізм психіки (З.Фрейд). Захисний механізм - це психологічні стратегії, за допомогою яких люди уникають або знижують інтенсивність таких негативних станів, як конфлікт, фрустрація, тривога і стрес. Відповідно до психоаналітичної теорії, ідентифікація є тим механізмом, за допомогою якого Супер-его, або автономний моральний кодекс, спочатку встановлюється в дитині, хоча в будь-який час в житті індивідуума можуть відбутися нові ідентифікації. Механізм ідентифікації декодується наступним чином: «Використовуючи ідентифікацію, людина приймає характеристики (особливості поведінки, аттїтуди і т.д.) ін. особи.

Захисна ідентифікація може служити двом цілям. З одного боку, якщо задоволення будь-якої потреби представляється людиною занадто небезпечним, вона може ототожнювати себе з ким-небудь, кому це вдається, і таким чином отримувати замісне задоволення. З іншого боку, ідентифікація з небезпечним або загрозливим індивідуумом створює видимість власної сили, знижуючи почуття вразливості. Нарешті, слід зазначити, що імітація, яку можна розглядати як поверхневу версію ідентифікації, дає можливість використовувати будь-яку успішну людини як модель для наслідування і таким чином уникнути багатьох проблем, знижуючи стрес»[93, с.217].

Шефер вважає ідентифікацію різновидом інтерналізації, що представляє собою внесення деяких аспектів зовнішнього світу в особисте психічне життя людини, що приводить до того, що внутрішня репрезентація зовнішнього світу впливає на його мислення і поведінку. «Ідентифікація відноситься до видозміни різних аспектів суб'єктивного Я так, щоб збільшити схожість з іншим індивідуумом, взятим за зразок. Можна ідентифікуватися і з тваринами або машинами, проте зазвичай цей термін відноситься до ситуацій, в яких

переконання, цінності і стиль поведінки одного індивідуума переймаються іншим. Ідентифікації можуть бути як частковими, так і повними. Навіть якщо вона є лише частковою, ідентифікація створює істотну зміну в Я-концепції людини ... » [83, с.259]

В онтогенезі особистості особливу роль відіграє ідентифікація дитини з батьками. В.В. Столін пише: «Так чи інакше ідентифікація виявляється найважливішим процесом, що лежить в основі всієї групи феноменів суб'єктивного уподібнення і зв'язування, точніше найважливішою психічною діяльністю, що йде назустріч соціальним впливам, що формує його самосвідомість. Ідентифікація робить дитину здатною перейти точку зору батьків, і інших людей, робить її піддатливою до впливів, здатною внутрішньо підкоритися контролю і переносити його всередину, здатною оцінювати себе за мірками дорослих, застосовувати їх стандарти до своєї діяльності, розвивати самоідентичність і відчуття «Ми», диференціювати себе від інших. Ідентифікація служить одним з внутрішніх стимулів включення дитини у взаємини з дорослими і однолітками. У свою чергу, названі процеси зміцнюють і розвивають ідентифікаційні механізми дитини »[76, с.436].

Про амбівалентності ідентифікації писав З. Фрейд, який вважав її основним механізмом виникнення Едіпового комплексу. На суперечливість психічної ідентифікації вказує А. Налчаджян. З його точки зору ідентифікація як психічний процес має дві протилежні тенденції і вона «... внутрішньо суперечлива:

а) суб'єкт А, ідентифікуючи з особистістю В, тим самим схвалює її існування, нерідко переживає почуття любові до неї, наслідує їй;

б) разом з цією тенденцією ідентифікація нерідко містить в собі дуже сильно виражену тенденцію заміни власної особистістю людини, яка стало об'єктом співчутливої ідентифікації, захоплення і наслідування. Але тенденція замінити іншого в тій головній ролі, в аспекті якої мала місце ідентифікація, в глибокому психологічному сенсі є негативною, вона містить в собі явну або приховану агресивність»[76, с.436].

У психології особистості та соціальній психології ідентифікація є одним з головних механізмів соціалізації індивіда, психічної його адаптації та перетворення в особистість. У. Джемс в роботі «Принципи психології» теоретичним аналізом показав значення модальності «Я» як інтегратора досвіду і локусу особистої ідентичності.

Відповідно до поглядів Еріка Еріксона на его-ідентичність підлітки свідомо намагаються синтезувати попередній досвід і пов'язують себе зобов'язаннями для того, щоб знайти рішення корінних питань про сенс власного життя [147]. Головна дилема отрочтва-юності - це інтерактивний конфлікт «ідентичність проти дифузії ідентичності» «Під особистою ідентичністю розуміється відчуття тотожності або наступності Я, яка зберігається не дивлячись на середовищні зміни та індивідуальний розвиток. Особисті спогади про минуле, так само як і пов'язані з майбутнім надії і прагнення, свідчать про існування такого почуття ідентичності в теперішньому»[93, с.967].

Проходячи Еріксоніанські психосексуальні стадії розвитку молоді люди вибирають як позитивну, так і негативну ідентичність (відмова від колишньої ідентифікації). Для вирішення дилеми «ідентичність / дифузія ідентичності» потрібно, згідно Еріксону, дві умови: наявність кризи і зв'язування себе зобов'язанням. Під «кризою» розуміється ситуація множинного вибору і напружені пошуки єдино прийнятної для себе рішення. Зобов'язання має на увазі тверду прихильність особистим виборам в умовах альтернатив. Статус «дифузія ідентичності» передбачає відсутність взятих на себе зобов'язань (щодо професії, переконань і т.д.) безвідносно до того, чи мала місце криза в житті даної людини чи ні.

Філософська рефлексія звернена до питання адекватності моделі власне людського в людині. В рамках специфіки філософського знання «декодується» ідентичність людини. «Людина як людина-індивід, персонально атомарна, неподільна психофізіологічна, соціально-культурна, екзистенційна організація.

У онтологічній площині - людина ідентифікується як самість.

У гносеологічній площині людина (колектив, етнос) - це суб'єкт як джерело пізнавальної активності з когнітивними інстанціями і потенціалами, які адекватно забезпечують її.

У прагматичній площині людина - актант як згусток конструктивно перетворювальних ініціатив, спрямованих на трансформацію реального буття як такого.

У екзистенціальній площині людина - особа, що володіє ідентичністю, яка дозволяє виробляти віднесення до себе дій, прав, зобов'язань, стежити функції, відповідальність, здійснювати вибір»[47, С.62-63].

Особистісна ідентичність багаторівнева.

Перший рівень: ідентифікація «Я» з індивідуальною тілесно-психічною організацією; гомологічність духовно-соматичної конституції - базис родової тотожності, принципів само- і взаєморозуміння.

Другий рівень: самозабезпечення «Я» - саморозуміння себе як єдиносущного володаря психофізичної визначеності.

Третій рівень: «Я» як егоцентрична конкретність, що має окказиональне значення; его - фокус персональної перспективи з особливим баченням світу і затвердженням в ньому.

Четвертий рівень: рефлексивна здатність «Я» як деіксиса співвідносити, пов'язувати власну картину світу, екзистенціальний досвід з собою; розвинені механізми локалізації, хронологізації, ідентифікації самоозначення з егореіфікацією »[47, с.63].

Критичний аналіз поняття «ідентичність» в сучасній науковій літературі показує її іманентну багатозначність і залежність від теоретичного контексту.

Сучасні міждисциплінарні дослідження дозволяють розширити уявлення про цей механізм. Так, сьогодні в межах біоетичного дискурсу часто висловлюють твердження, що моральні (етичні) відносини між людиною (матір'ю) і плодом не мають місце бути, оскільки плід не є мислячою і, отже, не може бути суб'єктом моральних (етичних) відносин. Виникає питання про індикатори людської ідентичності.

Ф. Фреухок вважає за необхідне введення ефективного визначення про те, кого можна вважати людиною, а кого - ні. «Життя розуму було центральною для західного розуміння людяності протягом століть закону і моралі ... Людина, яка втратила руки, ноги, будь-яку частину тіла, згідно із законом не розглядається менш особистістю (людиною) внаслідок їх втрати. Але неврологічні недоліки можуть привести до зниження її юридичного (узаконеного) статусу, завдяки чому її здатність препоручать опікунам, які будуть приймати рішення за неї» [97, с.97]. Фреухок запитує: чи є раціональне мислення індикатором «людського»? Чи правомірно сьогодні, слідом за Р. Декарт і раціофундаменталізмом стверджувати «... бути людиною, значить бути мислячим, рефлексивним створінням»? Біотична ситуації демонструє, що силогізм Декарта набуває іншу форму:

Одухотворено мислити, значить існувати.

Я -одушевлено мислю.

Я існую. [82].

Ідентичність - багатогранний феномен. Він наповнюється різними смислами проективно соціальній ситуації. Під ідентичністю розуміється самототожність людини або групи за певним визнанням зразком. «Ідентичність» відображає не тільки усвідомлювані, а й нереклексивні, позараціональні механізми самовизначення. Ідентифікаційний дискурс сьогодні сполучає ідентичність з такими термінами як криза ідентичності, розмита, сплутана, деформована, зруйнована, нестабільна ідентичність, дефіцитарність ідентичності тощо.

Міждисциплінарний дискурс до дослідження механізмів ідентичності орієнтує на виявлення «індивідуальності» і особливих способів репрезентації ідентичності. Психологічне знання еволюціонувало від розгляду ідентифікації як спроби дитини перейняти силу батька (матері) і тим самим зменшити почуття страху перед реальністю (З. Фрейд) до визнання глибинної потреби людини постійно бачити перед собою персоніфіковані зразки. В основі персоніфікації лежить тілесність, зовнішність, психологічний тип особистості.

У психологічних теоріях ідентичність пов'язується зі здатністю особистості залишатися тією ж самою, зазнаючи постійних змін.

Е. Еріксон розглядав набуття ідентичності як щабель розвитку індивіда, пов'язану з його соціальною адаптацією. «Ідентичність проти дифузії ідентичності» - це той інтерактивний конфлікт, який психолог постулює в якості головної дилеми отроцтва-юності. В основі становлення особистісної ідентичності, самоконтролю, самосвідомості, управління собою та іншими лежать почуття довіри / недовіри. Порушення довірчих відносин свідчать про втрату особистісної безперервності. Криза ідентичності, по Еріксону, - це час пошуків нового почуття Я, яке охоплювало б усі минулі, справжні і передбачувані в найближчому майбутньому межі себе. Криза ідентичності може бути легкою або гострою.

Сьогодні багато дослідників (в тому числі, які працюють в області практичної психології) проблеми «кризи ідентичності» вказують на конструктивну роль кризи ідентичності як можливості і механізму розвитку і набуття нової ідентичності в ситуації невизначеності, який видається все соціальна життя. Людина знаходиться в безперервному пошуку своєї ідентичності (особистісної, соціальної, етнічної, гендерної, національної, культурної (соціокультурної), громадянської, цивілізаційної, наративної, європейської, професійної тощо), яка відображає внутрішній світ людини, індивідуальний аспект; вона «є ключовим елементом суб'єктивної реальності» [18, с.279]. Місія сучасного ідентифікаційного дискурсу спрямована на інтерпретацію нових форм ідентичності.

1.2. Соціальний капітал як прогностичний параметр громадянського суспільства.

В широкому, філософському сенсі капітал – це загальна форма відтворення людського досвіду. У словнику «Соціальна філософія» зустрічається наступна інтерпретація капіталу «Капітал – форма закріплення, збереження (відтворення), накопичення, розвитку людського досвіду. Основою капіталу є опредметнення людських якостей і сил у вигляді коштів діяльності і

кооперації людей, у вигляді системи речей, що обумовлює відтворення суспільного життя, капітал як опредмечення і відчужена від індивідів форма досвіду, створює передумови для квазіавтономного існування досвіду людей в людській історії, для його пересування в соціальному просторі і соціальному часі, для його стандартизації, поділу та синтезування ... » [45, с. 78].

Концепція соціального капіталу стверджує, що « капітал » не тільки є певним товаром, але є також « актив », або « ресурс ».

Ідея соціального капіталу відноситься до організації людей, що переслідують колективні цілі і сходиться до ідеї соціального порядку. Існує дискусія з питання про те, чи стосується соціальний капітал до ресурсів, до мереж або до поєднання соціальної структури, мереж і пов'язаних з ними ідей і цінностей, до асоціативного життя.

Соціолог П'єр Будє в своїй концепції бачить соціальну реальність як ансамбль відносин, простір соціальних позицій, визначених один одним і історією їх формування. Соціальний простір багатовимірний, структурується на основі розподілу різних видів капіталів (економічного, культурного, символічного), які виступають як інструменти і цілі боротьби всередині простору. Основу соціального капіталу становить приналежність до групи. Чим сильніше розвинена соціальна мережа особистих відносин, тим вище шанси відтворення його економічного і соціального капіталів. Соціальний капітал має ефект мультиплікатора, так як здатний впливати на інші форми капіталу [46].

Джеймс Коулмен, в призмі теорії прийняття рішень, теорії раціонального вибору дає соціальному капіталу наступну характеристику: «Соціальний капітал визначається його функцією. Це не окрема сутність, але різноманітність різних сутностей, що володіють двома загальними елементами: всі вони включають деякий аспект соціальних структур і полегшують певні дії одиничним або колективним акторам всередині структури. Як і інші форми капіталу, соціальний капітал продуктивний, так як сприяє досягненню певних цілей, що при його відсутності було б неможливо. Відмінність соціального капіталу від інших форм капіталу полягає в тому, що він включений в

структуру відносин між акторами і серед акторів, а не зосереджений в самих акторах або в засобах виробництва» [19].

На думку Колпмена існує проблема дефіциту «соціального (громадського) капіталу» – здібностей людей задля реалізації спільної мети працювати разом в одному колективі. Ця проблема вкорінена в відсутність розвиненого громадського інстинкту використовувати доступні їм економічні можливості. У свою чергу соціальний капітал презентує частину людського капіталу, такого як людські знання і навички.

Ф. Фукуяма додає: «У свою чергу така здатність до асоціації залежить від існування всередині спільноти норм і цінностей, поділюваних усіма його членами, а також від готовності останніх підпорядковувати свої інтереси інтересам групи. Результатом спільних норм і цінностей стає взаємна довіра» [78].

Як інтерпретує Патнем, довіра, взаємодія як норма спілкування, структури, що забезпечують залучення в цивільні справи, в різні громадські асоціації – представляють ключові моменти такого поняття як соціальний капітал. Довіра – символічний засіб здійснення обміну, реальна практична цінність, якого полягає в забезпеченні ефективного функціонування політичних і економічних систем [65].

Близькими до такого розуміння довіри є дослідження Ф. Фукуями. Він мислить довіру як «мистецтво асоціації і розкриває роль довіри в досягненні економічного процвітання. Довіра – це «очікування, що виникає в рамках спільноти, яке полягає у тому, що інші члени співтовариства будуть демонструвати правильне, чесне поводження, витримане в дусі співробітництва, засноване на загальноприйнятих нормах цього суспільства [78].

В інтерпретації Фукуями «Соціальний капітал – це певний потенціал суспільства або його частини, що виникає як результат наявності довіри між його членами. Він може бути втілений і в найменшому базовому колективі – сім'ї, і в найбільшому колективі з можливих – нації, і у всіх колективах, які існують в проміжку між ними. Соціальний капітал відрізняється від інших

форм людського капіталу тим, що зазвичай він створюється і передається за допомогою культурних механізмів – таких, як релігія, традиція, звичай». Соціальний капітал є результат колективного спільноти, об'єднаної спільними етичними цінностями [78].

Придбання суспільного капіталу вимагає адаптації до моральних норм певної спільноти і засвоєння в його рамках таких чеснот, як відданість, чесність і надійність. «Більш того, перш ніж довіра зможе стати знеособленою характеристикою групи в цілому, вона повинна мати деякі норми, загальні для всіх її членів. Іншими словами, соціальний капітал не може стати результатом дій окремої людини, він виростає з пріоритету суспільних чеснот над індивідуальними. Схильність до соціалізування засвоюється куди важче, ніж інші форми людського капіталу, але, оскільки в її основі лежить етичний навик, вона важче піддається зміні або знищенню» [78, с.45]

У розумінні Фукуями, довіра є такий різновид соціального капіталу, який використовується групою в цілому, що створює можливість існування в середовищі її членів генералізованої довіри.

Ф. Фукуяма проголошує довіру формою соціальної солідарності і ототожнює довіру з соціальною солідарністю, і, як пише А. Селигмен, ще з тим, що супроводжує очікуванням правильної поведінки.

Як показали дослідження, наділення символічним кредитом – є головна умова можливості соціально-економічного життя як такого. Цей же символічний кредит, який базується на системі очікувань, становить основу кооперації.

Дж. Коулман, Ж. Ланда і А. Гриф своїми дослідженнями показали, що необхідною умовою встановлення довірчих відносин в торгівлі є акумульована «репутація» кількох поколінь. Ця репутація підживлюється постійно повторюваної торговельною діяльністю, є основою ролевих очікувань і, як наполягає А. Селигмен, впевненості в системі взаємодії [64].

У своїй фундаментальній політико-економічній праці «Довіра. Соціальні чесноти і шлях до процвітання» Ф. Фукуяма вважає довіру ключовою характеристикою розвинутого людського суспільства, що виявляється як на

індивідуальному, так і на соціальному рівнях. Довіра визначає прогрес. Успіх самореалізації конкретного суспільства залежить від такого елемента культури як рівня довіри, що існує в суспільстві. За поширеністю довіри в сучасних ієрархічних структурах Фукуяма вибудовує класифікацію людських суспільств.

Соціально-економічний прогрес – це свого роду «нагорода» суспільству за внутрішню гармонію, відсутність якої перешкоджає господарському процвітання. Такий висновок Фукуяма. Про соціально-економічну функції довіри можна говорити в тому відношенні, що «... наявність високого ступеня довіри як додаткова умова налагодження господарських відносин може підвищити ефективність економіки шляхом скорочення витрат на такі дії, як пошук відповідного покупця або продавця, обговорення контракту, здійснення урядових норм і примус до виконання контракту в разі конфлікту або обману, потреби передбачати всі непередбачені ризики, менше суперечок, менше потреби в судових позовах, якщо суперечки виникають. Насправді, коли відносини пронизані довірою, сторони іноді навіть не турбуються про збільшення короткострокового прибутку, оскільки знають, що дефіцит за один період буде пізніше компенсований іншим боком».

Фукуяма називає серед форм соціального капіталу, що створюють можливості для взаємної довіри між людьми і об'єднання їх в економічні союзи – сім'ю, родинні зв'язки, а також соціальні групи, не зав'язані на спорідненості, фундаментом яких стала сімейна структура, що дозволяє легко інкорпорувати в неї сторонніх (гільдії - в Німеччині, протестантські секти - в США).

Наслідком впливу культури є здатність до формування великих сучасних корпорацій з професійним управлінням. Так, Японія, Німеччина, Сполучені Штати, які характеризуються високим ступенем довіри, стали першопрохідцями в справі розвитку системи великомасштабних підприємств з професійним управлінням [64].

Таким чином, Фукуяма своїм дослідженням теми довіри експлікує вплив культурних відмінностей на схильність до соціалізованості, асоціювання, яке в майбутньому буде все більшою мірою впливати на економічне життя.

Інтерпретацію довіри як символічного кредиту, в утилітаристському «дусі», як прагматичної цінності, дає нобелівський лауреат з економіки Кеннет Аррова: «Взагалі-то, довіра має як мінімум дуже важливу цінність з прагматичної точки зору. Довіра – це своєрідне мастило громадського механізму. Воно вкрай ефективне; маючи можливість покласти на слово іншої людини, ти економиш собі масу зусиль [2].

До теперішнього часу крос-культурна психологія накопичила емпіричні дані, які підтверджують, що основу соціального капіталу складає довіра. У дослідженнях вимірюються такі показники соціального капіталу як приналежність до групи і внутрішньогрупова довіра. Внутрішньогрупова довіра вимірюється показником:

а) загальний рівень довіри, який розраховується як середнє арифметичне відповідей за семибальною шкалою на два питання, що дозволяють оцінити, наскільки індивід схильний довіряти іншим людям. «Чи вважаєте Ви, що більшості людей можна довіряти чи, що потрібно бути обережними з людьми?», «Чи вважаєте Ви, що більшість людей при найменшій можливості будуть використовувати Вас у своїх цілях або, що вони будуть ставитися до Вас по-чесному?»;

б) радіус довіри, де дається оцінка респондента про довіру або недовіру основних соціальних інститутів, що грають важливу роль в суспільстві (президент, уряд, церква, ЗМІ, армія і т.д.).

Дослідження показали, що радіус довіри як показник соціального капіталу відображає широту та інтенсивність соціальних зв'язків в суспільстві.

1.3. Особистісні ресурси громадянської ідентичності.

Людина з своєї ідентичністю не є абстрактною істотою, а завжди виступає в поєднанні конкретних соціальних і психологічних характеристик. Відтак слід говорити не про соціальну, групову, індивідуальну ідентичності особистості, а ідентичність особи, якій притаманні різні її прояви. Тут ми погоджуємося з В.О. Васютинським, який прокламує відмінності у значенні термінів “особа” та “особистість” [6]. Такий підхід є продуктивним,

оскількимовиться про дійсну людину з її власною історією становлення особистості та соціальною історією, яку вона отримала у спадок від батьків, родичів, багатьох попередніх поколінь [7]. Ідентичність особи є широким поняттям, яке обіймає всерозмаїття ототожнень людини із соціальними зразками, ідеалами, кумирами, великими чи малими групами, нормами, психологічними типами людей, іншими людьми, їхніми ролями, статусами тощо.

Соціальна ідентичність позиціонується як ототожнення людиною себе з певною суспільною групою, з її соціальними вартостями, очікуваннями, вимогами тощо. Вона вказує на типові для соціальної категорії норми, ролі, статуси [8]. Її можна вважати різновидом групової. Якщо групову ідентичність поєднувати лише з належністю людини до малої групи, то таке її розуміння буде неточним. У соціумі існують середні і великі групи. У сучасній психології вже склалися усталені терміни, однак їх все ж можна доповнювати і розвивати. Відтак пропонуємо групову ідентичність умовно розглядати як таку, яка існує на рівні великих умовних соціальних груп, тобто соціальну, і на власне групову – яка виникає у малих груп. Деякі види ідентичності можна одночасно відносити до ідентичності людини на рівні обох груп. Прикладом тому – сімейна та учнівська ідентичності.

Г. Теджфел і Ж. Тернер у своїх дослідженнях, ставлять знак рівності між груповою і соціальною ідентичністю. Логічно вивірене положення про соціальну ідентичність ці вчені на основі подальших розвідок відносять лише до реальних груп (див. [10]). Член групи вступає в тісну взаємодію з іншими членами групи, отримує певний статус у ній, відчуває певне ставлення до себе з боку інших, займає певну позицію щодо групи, її членів і відповідно до цього виконує певну роль у групі. Міжособистісні і міжгрупові форми взаємодії людей утворюють континуум, на одному полюсі якого процеси індивідуальної ідентифікації, а на другому – групової. Соціальна самокатегоризація індивіда, на думку Теджфелера і Тернера, деперсоналізує сприйняття в термінах групових прототипів і трансформує засади процесу надання міжособових переваг з індивідуальних у типові, стереотипні, групові. Отже, ці дослідники

протиставляють індивідуальну ідентифікацію груповій. Соціальна самокатегоризація індивіда продукує такі психологічні феномени, як групова стереотипність сприйняття, нормативна поведінка, етноцентризм, пошук групових відмінностей.

Експериментальні дослідження підтверджують цей розподіл індивідуальної і соціальної ідентичностей особистості: так, людина з переважно індивідуальною ідентичністю розрізняє передусім індивідуальні властивості членів групи; вона меншою мірою переймається пошуком розбіжностей між власною і чужою групами; натомість людина, у структурі особистості якої переважає соціальна ідентичність, меншою мірою звертає увагу на індивідуальні властивості членів групи (скажімо точніше – надає значення індивідуальним властивостям), більшою – шукає розбіжності між групами, намагаючись знайти переваги власної [там само].

Разом із тим у психології останнім часом поширюються погляди, які заперечують таку поляризацію соціальної та індивідуальної ідентичностей, але, на наш погляд, досить переконливо обґрунтовують їх єдність (С. Московічі, У. Дойс та ін.). Соціальні репрезентації – це загальні уявлення членів групи. Вони повинні аналізуватися на соціальному – на противагу індивідуальному – рівні. Особистісну ідентичність можна розглядати як соціальну репрезентацію і як організаційний принцип індивідуальної позиції в системі стосунків індивідів у групі [10; 11].

На нашу думку, позиції вищезгаданих авторів описують різні рівні вияву групової ідентичності – реальні малі (або середні) і великі умовні групи. Виділення специфічних змістів соціальної і групової ідентичностей дало б змогу уникнути суперечностей в їх розумінні та дослідженні.

Якщо у формуванні соціальної ідентичності основним фактором є соціальні цінності, очікування, які пред'являються особі щодо виконання нею ролі хорошого лікаря, батька, вчителя, чоловіка, жінки, українця, англійця, демократа, патріота, європейця тощо, то в груповій – міжгрупові порівняння. Соціальні очікування можуть бути пред'явлені особі тими людьми, які не є членами її малої групи, а також опосередковано – через ЗМК, літературу тощо.

Наприклад, у колонці редактора газети можна натрапити на адресоване читачам тлумачення, що означає бути справжнім українцем, хто такий європеець. Підлітки, що виявляють групову ідентичність (або ідентичність членства), кажуть самі собі або іншим: “Ми є учнями саме 10-Б класу, і аж ніяк – не іншого”. Групова ідентичність для особи є способом упорядкування її статусу, засобом формування самооцінки, захисним механізмом, якщо їй бракує особистісної ідентичності. У виявах групової ідентичності зростає роль ціннісно-психологічних феноменів: довіри, лояльності, солідарності [12].

Якщо у формуванні групової ідентичності провідним фактором її становлення є міжгрупові порівняння (ми – вони, свої – чужі), то в індивідуальній – внутрішньогруповій, міжособистісній (я – не я, моє – не моє). Отже, можна назвати соціальну та групову ідентичність “Миідентичністю”, а індивідуальну – “Я-ідентичністю”. У цьому контексті В. О. Васютинський говорить про Ми- і Я-концепцію [там само].

Нагадаємо, що ідентичність, за Дж. Мідом, буває неусвідомлюваною і усвідомлюваною: перша базується на несвідомо прийнятих нормах, звичках, складається з комплексу очікувань, який диктує соціальна група, до якої належить людина; друга виникає тоді, коли людина починає думати про власне Я і власну поведінку [13]. Я- і Ми-концепції базуються на вербалізованих, переважно усвідомлених уявленнях про себе.

З-поміж традиційних видів соціальної ідентичності зазвичай найчастіше називають етнічну, гендерну, політичну, професійну, регіональну, сімейну, вікову. Досвід наших емпіричних досліджень ідентичності свідчить про те, що варто було б виокремити також соціальні ідентифікації людини в матеріальній сфері. Хоча соціальна ідентичність такого типу трапляється нечасто, але вона є досить психологічно насиченою і показовою для індивідуальних випадків ідентифікацій.

Уведення в термінологічне поле поняття ідентичності особи дає можливість виділити як окреме інше поняття – “ідентичність особистості”. Воно становить один із видів ідентичності особи та означає ототожнення себе з

певними соціально-психологічними типами людей, які мають такі ж властивості особистості, як і “в мене самого”, тобто в самої особи.

Ідентичність особистості може виявлятися в різних сферах життєдіяльності людини, а також у різних сферах її психічної самоорганізації: когнітивній, емоційній, вольовій сфері, інтегральних властивостях особистості (здібності та обдарованість, характер, інтереси, спрямованість). “Я – інтелектуал, веселун, діяльна людина, меломан і романтик. Я не песиміст, не ледар, не прагматик. Я не прагну рівнятися на нерозумних, поганих і нецікавих людей”, – цих висновків людина дійшла, порівнюючи себе з іншими, знаходячи тотожності і нетотожності між собою та іншими. Особливою підструктурою індивідуальної ідентичності є ідентичність індивіда (ідентичність фізичного Я людини, її індивідуально-типологічної сфери).

Інтегральним виміром ідентичності особистості є, на наш погляд, “его-ідентичність” Е. Еріксона, який підкреслює тотожність людини самій собі в часі і неперервність власного Я людини в процесі її розвитку. Особиста ідентичність, самоідентичність є синонімами “его-ідентичності” [4; 5]

Вершиною розвитку індивідуальної ідентичності особи є досягнення нею особистісної ідентичності: розуміння індивідуальної неповторності власної особистості, власної ідентичності та не-ідентичності з іншими. Особистісна ідентичність є усвідомлюваним психічним утворенням людини, коли людина знає про власну психологічну сутність і вміє відстоювати власні границі особистості. Звісно, особистісна ідентичність свідчить про особистісну зрілість людини та досягається протягом усього її життя.

У контексті обговорюваної проблеми варто зауважити, що Н. В. Чепелєва розрізняє особисту та особистісну ідентичність [14]. Індивідуальна ідентичність також містить ідентичність у сфері міжособистісних і внутрішньогрупових стосунків: “Я – помічник, одинак, лідер, оратор”. Необхідно зазначити, що ідентифікації з внутрішньогруповими ролями (ізгой, призвідник, аутсайдер) є водночас проявами групової ідентичності особи. Таким чином, ці рольові ідентифікації можна вважати своєрідним містком між груповою та індивідуальною ідентичностями.

Отже, з позицій психології варто розрізняти ідентичність особи, ідентичність особистості, особисту ідентичність (або его-ідентичність, самоідентичність) і особистісну ідентичність. Ці поняття відображають різний ступінь суб'єктності особи. А проте в психології існує думка, що групова ідентичність та ідентичність групи – терміни, що мають різні психологічні змісти (П. П. Горностай [15]). Якщо в першому випадку йдеться про відбиття в головах людей суми загальноприйнятих норм, які існують на рівні великих і малих груп, і тут ми можемо говорити про взаємодію Я людини зі свідомими та несвідомими компонентами Ми-ідентичності, то в другому – насамперед про Ми-концепцію, усвідомлену та відрефлексовану позицію групи як суб'єкта активності. Можна вважати ідентичність групи вищим рівнем її розвитку, аналогічним особистісній ідентичності окремої особи.

В. О. Васютинський виокремлює окремий варіант соціальної ідентичності – спільнотну, коли люди формують колективну свідомість спільноти. Якщо існує спільнотна ідентичність, то чи можна аналогічно до ідентичності групи говорити про ідентичність спільноти? Майже неможливо, бо “важко робити висновки про самопізнавання та самооцінювання соціальної групи взагалі, а тим паче такої “не цілком реальної” соціальної групи, як спільнота” [12, с. 72].

У контексті обговорюваної проблематики постає питання, чи є особистісна ідентичність антиномією соціальної. Соціум – велика група людей, спільність, а особистість поєднує в собі соціальну та індивідуальну сутність людини, тобто не є абсолютною протилежністю соціуму. Поняття індивіда як представника роду людського з його біологічними, соціокультурними та іншими характеристиками посилює б ефект антиномічності, але його досить поширене завузьке трактування тільки як вроджених властивостей людини зводить нанівець нашу спробу відновити логіку понять. Індивідуальність, унікальність, неповторність людини конкурують з колективним, груповим, масовим, а не соціальним.

Отже, не існує жодного, на наш погляд, поняття, яке могло б бути повністю протилежним соціальній ідентичності. За таке можна було б вважати поняття біологічної ідентичності людини, однак, якщо йдеться про людину, а

не тварину, таке поняття втрачає сенс, а гендерна, статево-рольова, расова ідентичності заповнюють прогалини в розкритті біологічних детермінант формування ідентичності особи.

Отже, єдине поняття, яке ми можемо (з певними поясненнями та застереженнями) поставити в дихотомії до соціальної ідентичності, є ідентичність особистості. Розвиток особистості відбувається в неподільній єдності з іншою людиною, її найближчим соціальним оточенням. Спочатку в психіці існує недиференційоване “Ми”, а вже потім з’являється “Я”. Людське “Ми”, подобається це комусь чи ні, давніше, ніж “Я” [16, с. 113]. Тому генетично соціальна, а більш правильно – групова ідентичність особи формується раніше, ніж індивідуальна: “...індивідуальна ідентичність є ідентичність вторинна, похідна, що народжується і знаходить опору в соціальному силовому полі” [10, с. 177–178]. Суттєве уточнення: “...потенційна наявність спільноти лише опосередковано дається взнаки у впливах, які справляють дорослі на дитину...” [12, с. 25–26].

Виходячи з наведеного вище, можна говорити про різні критерії класифікації ідентичностей людини. Залежно від того, як ми розглядаємо соціального індивіда, у статиці або динаміці його онтогенетичного розвитку, узагальнювальними поняттями для інших видів ідентичностей можуть виступати або “ідентичність особи”, або “групова ідентичність”.

Ми розглядаємо той варіант, коли йдеться про вже сформовану ідентичність людини, тому класифікацію подаємо, виходячи з поняття “ідентичність особи”. Розрізнення виявів ідентичності особи в різних сферах її діяльності можна вважати своєрідним відображенням моделі колективного самовизначення спільноти [12], але з іншої позиції, коли предмет аналізу становить не спільнота, а окрема особа. Так, у цій моделі виокремлюється особова, міжособово-групова, внутрішньоспільнотна, зовнішньоспільнотна сфери самовизначення. Якщо застосувати цю ж модель щодо ідентичності особи, то деякі поняття просто змінять свою локалізацію в їхній класифікації. Широкий погляд на різні види процесів ідентифікації особи наводить О. В. Швачко [17].

Дискусійним є питання про правомірність терміна “психологічна ідентичність”. Якщо існує соціальна ідентичність особи, то чому б ототожнення себе з певним психологічним типом особистості не легалізувати цим терміном? Однак нами вже заявлено існування індивідуальної ідентичності, яка, на наш погляд, є тотожною психологічній.

Зазначимо також, що всі види ідентичності особи за своїми механізмами вияву є психологічними, тому не варто окремо говорити про психологічні, соціологічні ідентифікації тощо – доцільніше уточнювати, що йдеться про процеси ідентифікації в соціальній, психологічній сферах людини. Рольова ідентифікація є одним з універсальних механізмів засвоєння людиною соціального досвіду, усвідомлення нею власного “Я”, формування структур особистості, вибору нею позиції в соціальному просторі, формування власного мікросоціуму спілкування та взаємодії, визначення змісту соціально-психологічних проєкцій на інших. Тому рольові ідентифікації мають місце в усіх соціальних, внутрішньогрупових, міжособистісних і власне особистісних ототожненнях з іншими та відмежуваннях від них.

Отже, рольова ідентичність – це той вид ідентичності, який є складовою будь-якого іншого виду ідентичності особи, бо ролі становлять один із механізмів соціалізації особи, формування особистості [9; 18]. Соціальні очікування конкретизуються в рольових очікуваннях великих і малих груп щодо індивіда, який займає певну позицію в них. Без засвоєння ролей, їх інтеріоризації, індивідуального стилю виконання не може існувати й ідентичності особи. І навіть у такому насиченому суб’єктними смислами понятті “особистісної ідентичності” містяться ролі, які людина визнає своїми, тими, що відповідають її індивідуальності, складу характеру, здібностям, і ролі, які є для неї чужими, які вона свідомо відкидає, знецінює і від яких дистанціюється.

Оскільки всі види ідентичності особи генетично беруть початок від соціальної ідентичності, пропонуємо розрізняти первинну і вторинну рольові ідентичності. Від народження людина перебуває в стані “виконання” певних ролей, які не залежать від її волі, бажань тощо; їй приписуються певні ролі з

боку дорослого (соматичні ролі за Я. Морено, типові сценарні ролі за Е. Берном). Надалі людина починає усвідомлювати власні рольові ідентифікації, рольові ідентифікації інших людей і сама намагається проєкувати ці ідентитети на інших. Вона здатна передбачити рольові приписування їй з боку інших людей, і це теж становить складову рольової ідентичності.

У цьому контексті згадаймо, що Дж. Мід не випадково розрізняє “І” та “Ме” (англ.) як окремі компоненти в структурі “Self” особистості [13]. Ме є результатом інтерналізації соціальних ролей та очікувань; І – активна, спонтанна, творча інстанція, завдяки якій індивід може не тільки ідентифікуватись із засвоєними ролями, а й дистанціюватися від них.

Відома російська дослідниця етнічної ідентичності Т. Г. Стефаненко розмежовує в процесі ідентифікації критерій приписування (те, як інші сприймають людину) і критерій внутрішнього вибору (те, як вона сама себе усвідомлює) (див. [10]).

На нашу думку, найбільш яскраво виявляються первинна і вторинна рольові ідентичності особи в її життєвих ролях, які виділяє П. П. Горностай [18]. Переможець, невдаха, грішник, святий, творець, виконавець – рольові сценарії, що беруть початок у дитинстві, визначаються найближчим соціальним оточенням і неусвідомлювано засвоюються людиною. Набуття індивідом вторинної свідомої рольової ідентичності, “скидання влади” чужих рольових сценаріїв – процес, що може тривати впродовж усього життя людини.

Отже, в основу класифікації ідентичностей людини можуть бути покладені різні критерії. До них зазвичай відносять генезу формування соціального індивіда, структуру психологічних властивостей особи, сфери її життєдіяльності. Якщо розглядати людину як окрему особу зі сформованим комплексом особистісних властивостей, активна діяльність якої відбувається насамперед у найближчому соціальному оточенні, малій групі, безпосередній вплив котрої людина відчуває, то розрізнення видів ідентичності набуває вигляду досить складного психологічного конструкта.

Соціальна ідентичність опосередковується спільними уявленнями членів малої групи, які є водночас представниками номінальних великих груп:

“...індивідуальна ідентичність ... становить вид суспільної ідентичності, що розміщена в голові індивіда. А групова ідентичність – це сума загальноприйнятих норм, що беруть початок у поведінці окремих осіб” [10, с. 178].

Висновок до розділу 1.

Ідентичність особи є тим узагальнювальним поняттям, що охоплює всі види ідентичності людини: соціальну, групову, індивідуальну, особистісну тощо. Незважаючи на те, що несвідома ідентичність у формі засвоєних групових рольових ідентитетів є генетично первинною в житті людини, ідентичність особи, яка становить єдність свідомих і несвідомих складових, виступає найбільш широкою категорією в термінологічному полі самовизначень людини і свідчить про певний рівень сформованості структури її особистості як соціальної властивості.

Між індивідуальною і соціальною ідентичностями не існує полюсних відносин. Відносно протилежними видами ідентичності особи можна вважати групову та індивідуальну. Ідентичність особистості, особиста та особистісна ідентичності – поняття, що відображають різні аспекти вияву ідентичності особи. Рольові ідентифікації – це універсальні складові формування будь-якого виду ідентичності особи.

РОЗДІЛ 2

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК АДАПТАЦІЙНИЙ РЕСУРС ТРАНСФОРМАЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

2.1. Сучасні реалії трансформації ідентичності

Існують різні тлумачення терміна «віртуальність». У книзі А. Менегетті «Психосоматика. Новітні досягнення» знаходимо таке тлумачення віртуальності: «Віртуальність - можливість розширення деякого проєкту, спочатку що є тільки концентрованої сутністю і реалізується при збігу ряду причин. Відрізняється від потенціалу тим, що має на увазі потенціал, специфічно витончений» [73, с.339].

Неконтрольоване розростання віртуальної реальності становить загрозу існуванню земної цивілізації. Так вважає відомий філософ Д.І. Дубровський, наводячи такі аргументи, «... це пов'язано з негативним впливом безпосередньо не на соматичні процеси, а на керуючі реєстри соціальної саморегуляції, на закріплені антропогенезом механізми діагностики справжньої реальності, регулятиви міжособистісних і соціальних взаємодій, тобто як раз на фундаментальні коди культури, які захищені набагато слабше в порівнянні з генетичними кодами живих систем. Впливи віртуальної реальності стають надсильними, темп змін, викликаними ними перевищує адаптивні і еволюційні можливості керуючих систем на різних рівнях соціальної самоорганізації, виникають збої і «поломки» в функціонуванні фундаментальних кодових зв'язків» [42, с.54].

Рефлексія філософа вбачає в умовах домінанти масових комунікацій, наростаючих темпів множення інформації та подання її через посередників різке ослаблення контакту зі справжньою реальністю, втрату критеріїв розрізнення реального від нереального, цінності від її сурогату, правди від обману. «В результаті стан невизначеності неухильно зростає, тому що інформація залишається несанкціонованою в плані її відповідності справжньої

реальності, більш того, все частіше розмиваються підстави для її адекватної ймовірнісної оцінки.

Переживання віртуальної реальності і дійсної реальності в ситуації невизначеності втрачають чіткий кордон, а це може призвести до непередбачуваних негативних наслідків, пов'язаних з невірними оцінками готівкового стану речей і наявних можливостей. Адже віртуальна реальність це форма або вид інформаційної реальності, а інформація здатна служити причинним фактором (це - інформаційна причинність, діюча в системі кодових залежностей, тобто, зокрема, в системах внутрішньоособистісних, міжособистісних і соціокультурних зв'язків) [42, с.51].

Як пише філософ Д .І. Дубровський, культура все далі відходить від природи, нагромаджуючи все нові поверхи опосередкованих, рольових, ігрових, компенсаторних фантомів, витончена здатність самообману як засобу підтримки ідентичності і діяльної здатності. І тому освоєння віртуального світу є найважливішим завданням культуротворчої діяльності, «яке включає розумну редукцію надлишкової інформації шляхом її дезактуалізації в комунікативних контурах, оптимізацію в них з цією метою інформаційних фільтрів (як би не кричали про свободу, такі фільтри завжди були, є і будуть, питання в тому, для чого вони і хто їх влаштовує; зрозуміло це мислиться не в якості акцій держави, а як необхідний результат культуротворчої діяльності); сюди відноситься редукція інформації, яка має екстремістські цілі (протидія руйнівним тенденціям в культурі, хаотизація соціального життя). Центральна частина зазначеного завдання полягає в упорядкуванні, класифікації, ціннісному ранжируванні феноменів віртуальної реальності, в оптимізації способів контролю над нею і взаємодії між нею і справжньою реальністю »[42, с.54].

Як вважає дослідник віртуальності С.С. Хоружий, ми вже наближаємося до появи «віртуалістського світосприйняття» і людини, орієнтованої на віртуальність на всіх рівнях своєї організації. Процес цей амбівалентний. З одного боку, глобально розширюються можливості людини в освоєнні світу, в спілкуванні, в творчості. З іншого боку, гіпертрофія «віртуалістського світосприйняття» впливає на процес самоідентифікації особистості в тому, що

людина виробляє «віртуалістські» стереотипи поведінки і діяльності, відчужується від «звичайної» реальності і замикається в горизонті віртуальної реальності.

Сьогодні з'явилися результати міждисциплінарних і психологічних досліджень про особливості і трансформації ідентичності в віртуальному бутті [8; 11; 54; 65].

У книзі «Кібердемократія: Інтернет і публічна сфера» М. Постер вводить поняття «мобільна ідентичність», під якою розуміється ідентичність, яка постійно змінюється [66]. Згідно М. Постер, відхід з фізичного простору повністю змінює правила політичної гри, бо поняття суверенітету належить виключно світу стабільному і тілесному.

Віртуальній реальності було присвоєно ім'я нетократія. А. Бард і Я. Зодерквіст в книзі «Нетократія: Нова правляча еліта і життя після капіталізму» описали віртуальну реальність, де капітал - це інформація, а її власники, ті, хто зайняв перехрестя інформаційних потоків - «інформаційні олігархи». Нетократія - це суспільство, в якому статус визначається статусом в мережі [10].

О.Г. Асмолов і Г.О. Асмолов пишуть про невизнання мобільних ідентичностей в світі мереж. «Достовірність і цінність інформації багато в чому залежать від здатності ідентифікувати джерело. Іншими словами, значимість вузла в мережі багато в чому визначається саме стабільністю віртуальної особистості і її статусом, репутацією. Таким чином, світ мереж суперечить логіці Бахтінського карнавалу. Адже карнавал це форма зневаги до цінності інформації. Як ми знаємо, інформація завжди проблематична, коли її джерело знаходиться під маскою, а якщо джерело починає міняти маски, то її цінність стрімко наближається до нуля» [8, с.7].

Разом з розвитком нетократії, інтернет став платформою для відновлення стабільності ідентичності, заявляють автори. «З огляду на хаос ідентичностей і культуру мобільності, які передували цьому періоду, знайти і визначити своє стабільне Я було не так просто. Стабільна ідентичність в віртуальному світі виникла поступово, як би намагаючи себе в хиткому просторі, яким будь-яка

конкретність була чужа. Відбувся перехід від чатів, де ідентичність мінялася з кожним входом, до програм-месенджерів (наприклад ICQ), де спочатку було прийнято використовувати вигадані імена - «ніки», але при цьому «нік» залишався стабільним від входу до входу у віртуальний простір.

Поява блогів також починалося з того, що їх господарі були анонімні, незважаючи на постійну прив'язку контенту блогу до конкретного «ніку». Паралельно з'явилася практика подвійного життя так званих блогерів-віртуалів, коли людина жила на два блоги -один, де його особа була відома, і інший - під маскою. Однак з часом загравання з власною анонімністю ставало все менш модним і цікавим. Читачі шукали нехай у віртуальному просторі, але реальних героїв. Становлення ідентичності можна було спостерігати і в адресатів електронної пошти. Якщо в перші роки інтернету реальні імена в адресатів зустрічалися дуже рідко, то сьогодні формула «ім'я-крапка прізвище» стала однією з найбільш популярних і поширених »[8, с.7].

На думку О.Г. Асмолова і Г.О. Асмолова в становленні ідентичності в інтернеті важливу роль зіграла поява платформ («Facebook») для соціальних мереж, які «за визначенням» побудовані спочатку на необхідність подання там реальної ідентичності або особистісної ідентичності. Однак такі соціальні мережі як мали лише «оболонки» ідентичності, в той час як зміст цієї ідентичності знаходився за межами Інтернету.

«Використання Інтернету як простору зростаючих соціальних мереж вимагає виходу за межі логіки, що орієнтується тільки на ідентичності, зміст яких знаходиться в реальному світі. Таким чином, в той час як соціальні мережі - це простір зв'язків між «вузлами особистостей», інтернету також став потребувати простір для «контенту» ідентичностей, свого роду «посудини для особистості». Іншими словами, це має бути простір, де особистість може повноцінно розкрити свій «контент» - свій внутрішній світ, так щоб це могло послужити мотивом для створення соціальних зв'язків без знайомств в реальному світі »[8, с.].

У віртуальному світі через віртуальний щоденник (Інтернет-щоденник) відбувається формування онлайн-ідентичності, що дозволяє розкрити себе,

використовуючи весь спектр «інтимності» інформації про себе: від суспільного телебачення і відомого всім до самого потаємного і таємного. Як образно пишуть психолог і журналіст, з розвитком соціальних мереж відбувається зміна станів ідентичності від «газоподібного» (чати) через щось «рідке» (стабільні «ніки») до «твердого» (реальні імена)»[8, с.9].

У феноменологічній філософії, герменевтиці, культурно історичній психології вектор породження особистості: від Іншого -до Я, від інтерсуб'єктивності - до інтрасуб'єктивності, від соціальної ідентичності -до особистісної ідентичності. Як вважають О.Г. Асмолов і Г.О. Асмолов, конструювання ідентичності в соціальних мережах будується за тією ж психологічною логікою «вирощування соціальності» від Ми доЯ [5-6; 81; 95].

Конструювання віртуального Я вимагає активного пошуку інформації для її ретрансляції в публічну онлайн сферу. «Інформація в зовнішньому світі - це свого роду Я-ресурс. Адже якщо «матерія» особистості в соціальному просторі - це в якійсь мірі загадка Я, то у віртуальному просторі особистість - це банк даних, інформація, сума букв, картинок і звуків, представлених цифровим кодом. Саме тому в світі онлайн ми активно формуємо себе через наше сприйняття зовнішнього світу. Інформація про зовнішній світ може нести відбиток Я, бо будь-яка ретрансляція інформаційної картини містить в собі вибір та інтерпретацію. Сам факт вибору тієї чи іншої події для опису вже несе в собі істотний інформативний заряд. Опис якогось потоку фізичних подій в віртуальному просторі - це конструкція оточуючого нас світу, яка містить не тільки цей світ, але і нас самих»[8, с.11].

Згідно з А. Вісо, однією з перших дослідниць трансформації особистості в світі соціальних мереж, що було названо терміном «електронна ідентичність», у віртуальному світі відбувається трансформація нашої особистості в цілому, «... в кіберпросторі виникає унікальна ситуація.Кордон між особистістю і соціальним середовищем стирається, і стає незрозуміло, де людина, а де оточуючі його культурні артефакти (термін М. Коула). Тому віртуальний світ виводить процес інтеріоризації - вrostання соціального простору в

особистісний простір (Л.С.Виготський), прояви культури в рисах людської особистості -на інший рівень.

Зміна нашої поведінки в соціальному світі і еволюція методів споживання інформації - це результат не тільки процесу формування нашої віртуальної особистості, а й трансформації нашої особистості в цілому. Це означає, що не тільки ми вриваємося в віртуальний світ своєю ідентичністю, але і віртуальний світ вривається в нас, добудовуючи і розширюючи простір нашого Я»[8, с. 13].

Таким чином, відбувається становлення віртуальної ідентичності. Віртуальна реальність впливає на проблему самоідентичності особистості. Криза самоідентичності полягає в руйнуванні умов можливості цілісного сприйняття суб'єктом себе як самототожності особистості.

Цей процес супроводжується кризою психологічного переживання «долі» як образу єдності життєвого шляху, біопсихосоціальною дезорієнтацією. Підсилює цей «екзистенціальний стан» глобалізація, яка, розширюючи соціокультурний простір, багаторазово прискорює час становлення особистості. У потоці становлення особистість часто не може диференціювати суттєві і другорядні за своєю значимістю для неї події.

Серед причин, що впливають і розмивають кордони ідентичності, називають здатність сучасних інформаційних технологій маніпулювати свідомістю, притупляти критичну рефлексію людини, придушувати людську свободу.

Кіберпростір створює особливе «віртуальне Я», яке відрізняється від реального Я. В кіберпросторі розмивається межа між реальним і нереальним, уявним. Втрачається чітке уявлення про кордон можливого і неможливого, яке завжди лежало в основі раціонального планування дій. Творець віртуального «Я» може цінувати його більше, ніж реальне «Я».

Сучасний спосіб життя, який породжується революцією в інформаційних технологіях, інтенсифікував динаміку переміщень в межах землі і ближнього космосу, настільки, що здатність до миттєвої орієнтації і перемикання кодів сприйняття і поведінки стала умовою життєвої компетентності. Адресат в Інтернеті позбавлений вікових, статевих, етнічних ознак. За інтернетською

«одиницею» можуть ховатися кілька осіб, а за декількома - одна і та сама. Особистість постає як мандрівник, подорожній, навігатор. А головна людина - «людина без властивостей», ще не реалізована, що не ідентифікована, що не явлена.

Як пише Д.А. Прігов самозванство майбутнього -це «де проблема ідентифікації багатоголових, уніфікованих клоном, позбавлених основних старо-антропологічних екзистенцій - травми народження, травми дорослішання і травми смерті - може викликати захоплення, жах, або відчай носіїв нинішньої антропології »[90, с.27].

Психологи виявили новий вид залежності - Інтернет-залежність, Інтернет-адикції, яка тягне як негативну трансформацію особистості, так сприяє і позитивному розвитку окремих здібностей, Я- концепції і мотиваційної сфери в цілому.

Серед проведених психологічних досліджень - отримані результати, що виявляють проблеми в образі «Я» тих, хто залучається до Інтернет-комунікацію [89]. Проблеми породжуються, як показано в дослідженні Н.В.Чудовой [40], такими психологічними особливостями Інтернет-культури як:

- «Інтернет ділить світ на «своє»і «чуже»простір, причому існують об'єктивні передумови для сприйняття світу інтернету, які характеризуються як відкритістю , незалежністю суб'єкта і простором для особистісного зростання, так і нав'язують свої правила, що затягує, «висмоктує життєві соки»;

- Простір Інтернету дає можливість для реалізації міфологічної складової образу «Я»: ідентифікації з культурним героєм Інтернету -хакером;

- «Подолання кордонів»;

- партиципації як результату тотожності ролей в рамках однієї діяльності і співучасті в режимі «реального часу» »[139, с. 113-114].

Основні проблеми «жителя Інтернету» концентруються в області самоприняття. Така людина найчастіше зазнає труднощів у близькому спілкуванні і саморозкритті, в прийнятті свого фізичного «Я» і своїх тілесних потреб.Причини цього - нерозвинені, інфантильні механізми самооцінки, які породжують ідеалістичні вимоги і перешкоджають формуванню

диференційованих і адекватних уявлень про себе. Називається і така причина як «негативізм і відкидання соціальних норм. При низькій агресивності і ускладненні групової ідентифікації цей шлях пов'язаний не з асоціальною поведінкою, а з індивідуальним поглядом зі сфери нормативного регулювання» [39, с.115].

Характерна особливість інтернет-комунікації, як відзначають багато дослідників [35; 65], - це анонімність. Кордон особистості тут не включає ні тілесне «Я» людини, ні його властивості як суб'єкта соціальних відносин (властивості традиційної соціальної ідентичності).

Результати проведених психологічних досліджень показують, що в групі «жителів Інтернету» «переважають люди з нереалістичними і недиференційованими вимогами до себе, що дискримінують власну тілесність, відчують деяку дистанцію між собою і іншими і намагаються компенсувати відсутність близькості і взаєморозуміння перебільшеними уявленнями про власну незалежність, а також відмовою від проходження загальноприйнятих норм»[139, с. 116].

2.2. Толерантність як ідентифікаційна практика адаптації.

Проблема співвідношення толерантності та ідентичності залишається сьогодні актуальною. Це викликано прискоренням темпів сучасного життя, трансформацією соціального буття, наявністю криз різних видів ідентичностей (в першу чергу групової ідентичності - етнічної, конфесійної, національної, «європейської»), зростаючою соціальною потребою у формуванні та розвитку толерантної свідомості і цивільних установок.

Значимість цього конструкту зростає як в методологічному контексті, так і в контексті розробки уявлень про ідентичність. Так, в психології важливим уточненням виступило розведення уявлень про толерантність як терпимість особистості, яка передбачає розумне і вимушене прийняття різноманітності умов людського співжиття (і тим самим різноманіття Інших), так і як особистісного принципу (відносини). «Навідміну від терпимості, толерантність передбачає право особи на збереження її автономії.

Як якість особистості толерантність передбачає налаштованість на паритетний діалог, на пізнання нового «чужого», а також не виключає можливості зміни системи поглядів і уявлень індивіда» [94, с.591].

В останні роки в психології виділено конструкт «толерантність до невизначеності», який тісно пов'язаний з аналізом особистісних властивостей [57, с.74-86]. У філософських текстах з проблеми толерантності вказується на труднощі дефініціювання поняття «толерантність», на його складність і внутрішню суперечливість [14].

У словниках термін «толерантність» має два значення: терпимість, поблажливість до кого-небудь і втрату імунітету. В основі цього явище лежить класичне протиріччя: толерантність, як терпимість до чужого, має сенс тільки при збереженні імунітету, тобто при відсутності толерантності [101, с.183]. У комунікативній етиці толерантність - це концепція співіснування, яка побудована на взаєморозумінні.

Історико-філософська ретроспектива показала наступні значення толерантності [81, с.183-184]. У стоїчній традиції філософії толерантність - це стійкість, терпіння, здатність тримати удар долі, прагнення зберегти себе в нестерпних умовах за рахунок самоізоляції, відсутність реакції на агресію з боку чужого. Для софіста толерантність - гра. Для прагматизму толерантність - це способи поєднання особистої практичної користі за допомогою механізмів конвергенції (зближення позицій) і когерентності (попадання в резонанс). Позитивістська традиція вирішує проблему толерантності, оголошуючи помилковими формулювання, що провокують конфлікти, ментально знижуючи цінність об'єктів жадання. Екзистенціальна філософія в питанні про толерантність спирається на біблійну істину - час обіймати і час ухилятися від обіймів - толерантність необхідна, але вона повинна бути з перервами.

Історично першесоціокультурне розуміння аспектів толерантності пов'язано з класичною ліберальною традицією, проблемою віротерпимості і як результат осмислення підсумків Тридцятилітньої війни (1618-1648), в ході якої представники ворогуючих релігійних конфесій майже всі загинули. Розуміння істини, основні моральні норми, основні правила політичного співжиття

можуть бути переконливі для всіх, встановлені і обґрунтовані. Однак люди поділяють не тільки істинні твердження, але і дотримуються різних думок. Ці думки (релігійні погляди, специфічні цінності різних культур, етнічні вірування і т.д.) «приймаються людьми на позараціональних підставах і пов'язані перш за все з самоідентифікацією: культурною, етнічною, особистою. Без самоідентифікації немає особистості, тобто людини, самостійної в своїх рішеннях і відповідальної за свої вчинки. Однак способи самоідентифікації в багатьох випадках є нерациональними і пов'язані з певною прийнятою людиною традицією, з тим місцем, де вона народилося і живе, з культурою, до якої він належить, з історією його країни, з його власною біографією і т.д. » [62, с. 15]. Як пише В.А. Лекторский: «Толерантність при такому її розумінні виступає як по суті байдужість до існування різних етнічно-культурних поглядів і практик, так як останні розглядаються в якості неважливих перед обличчям основних проблем, з якими має справу суспільство» [62, с. 16].

Друге розуміння толерантності виходить з визнання плюралізму поглядів, цінностей і способів поведінки, з рівноправності всіх культур. «Самоідентичність різних культурних і етнічних спільнот заснована на тому, що вони як би не стосуються один одного, існуючи по суті справи в різних світах. Можна переходити з одного культурного світу в інший. Але не можна одночасно жити в двох різних світах. Толерантність в даному випадку виступає як повага до іншого: людини або культури, які я не можу розуміти і з якими я не можу взаємодіяти »[62, с.17].

Третє розуміння толерантності, як вважає академік В.А. Лекторский спирається на факти історії цивілізації, які доводять реальну взаємодію між різного роду культурами, постійне змагання між різними системами цінностей, різними культурними традиціями. У результаті змагання відбувається відбір тих норм, систем цінностей, інтелектуальних традицій, які відповідають постійно мінливій ситуації. «В даному випадку толерантність виступає як поблажливість до іншої культури» [61].

Таким чином, відповідно до заданих кодами розуміння толерантності, соціально практикується толерантність як індиферентність, як повага, як

поблажливість до іншого. Поняття толерантності містить в собі кілька можливих інтерпретацій. Семантика толерантності вказує на такі значення як допустимий варіант реагування, готовність до прийняття іншого, (трансцендентного), стійкість (до невизначеності, конфлікту, соціальних і психологічних відхилень), терпимість як смисловий еквівалент поміркованості, смирення, згоди, соціально схвалення, компроміс, ненасильство, «прийняття» єдності людства, тотальної взаємозалежності за принципом «не нашкодь».

Принцип толерантності ґрунтується на позитивному конструюванні світу, включаючи формування загальних ціннісних орієнтацій і установок, а також на поєднанні ціннісних установок з урахуванням різних культурно-історичних ідентифікацій, традицій, типів поведінки і способів життя. Ці позиції визначають відмову від насильства, інтенції до попередження конфліктів, визнання прав кожного на свободу переконань, прихильність принципам демократії, справедливості, толерантності, співпраці, плюралізму, культурного розмаїття, до вирішення проблем на основі діалогу, взаємної довіри, взаєморозуміння між народами, етнічними, релігійними, культурними групами, між інституціями.

Ідеї толерантності адекватні соціокультурним змінам, співвідносяться з реальними психосоціальними очікуваннями, цінностями людей. Поняття толерантності об'ємно, багатопланово, містить в собі кілька можливих інтерпретацій. Зазвичай толерантність означає терпимість до інших, не схожих індивідів, груп, точок зору, культур. Інтолерантність зазвичай означає врахування інтересів тільки своєї групи, нетерпимість до інших точок зору, нелегітимне, несправедливе, яке може не підтримуватися, насильство. Семантика толерантності вказує на такі значення як 1) стійкість, витривалист, 2) терпимість, 3) допустиме відхилення. У вузькому сенсі толерантність інтерпретується як терпимість.

Фіксація різноманіття на рівні культури і рівні індивідуальностей дозволяє вважати толерантність формою «ставлення до іншого, до різноманітного, до того, що не збігається як з моїми індивідуальними особливостями, так і зі звичними мені формами культури» [63, с.4]

Проблематика толерантності виникає стосовно будь-яких розбіжностей, які можуть служити підставою для особистісної ідентичності. У побудованій функціональній моделі взаємодії соціальних і індивідуальних чинників толерантності / інтолерантності Д.А. Леонтьєва описана така індивідуальна змінна як диспозиційна толерантність. «Під диспозиційною толерантністю ми розуміємо ... загальну особистісну диспозицію, яка має міру стійкості особистості до порушень стабільності і гармонії в навколишню дійсність» [63, с.11]. Це складова особистісна характеристика, яка визначає міру індивідуальної чутливості до соціальної напруженості і нестабільності. Серед особистісних змінних, які входять в індивідуальну психологічну діагностику, ті особливості, які в мало піддаються довільному контролю і корекції:

1. відкритість досвіду (передбачає готовність до змін, чутливість до реальності, здатність бачити речі і людей такими, якими вони є, а не такими, якими людина звикла їх вважати;

2. емоційна стійкість (здатність витримувати у всіх випадках певний рівень зовнішніх напружень, не реагуючи на нього неконтрольованим наростанням напруг внутрішніх;

3. когнітивна складність (відображає ставлення особистості до неоднозначності, відмінностей і протиріч. Низька когнітивна складність робить людину нетерпимою до неоднозначності і невідповідностей в картині світу, а люди з високою когнітивною складністю сприймають їх спокійно і з цікавістю.

4. ригідність (високий рівень ригідності передбачає прихильність особистості раніше засвоєним пізнавальним і поведінковим стереотипам і неготовність відхилятися від них, або міняти їх, якщо реальність чомусь перестає їм відповідати.) Д.А Леонтьєв виділяє і групу індикаторів, які в більший мірі пов'язані з ціннісно-смысловий регуляцією і самодетермінації особистості. До них відносяться:

1. Транскультурні цінності (транскультурна цінність це визнання цінності і бажаність культурного різноманіття в собі);

2. Позитивна ідентичність (розглядається широко - як позитивна самооцінка, і вузько-як позитивна етнічна ідентичність. Йдеться про образ себе,

що не породжується необхідністю самовиправдання або самоствердження за рахунок інших;

3. Доброзичливість, емпатія (має на увазі відношення до іншої людини як до особистості і унікальної індивідуальності);

4. Автономія, саморегуляція (внутрішня опора людини при прийнятті рішень, прийняття на себе відповідальності за свої дії) [63, с.13-14].

Серед факторів, що впливають на прояви толерантності / інтолерантності, Д.А. Леонтьєв також виділяє зміст текстів, що циркулюють в суспільстві і масовій свідомості. Інтерес представляють текстові узагальнення, які проводять межу між групами «ми» і «вони». У високотолерантних людей ця межа не грає принципової ролі в стуктурованні картини світу і протиставленні «Я -не-Я». У інтолерантних людей межа між «ми» і «вони» досить жорстка.

О.Г. Асмолов вважає: «Толерантність - це норма цінності відмінностей іншої людини і підтримка цих відмінностей» [7, с.7]. Він розширює обсяг поняття «толерантність» до особливої цивілізаційної норми. Він пише: «Толерантність - це перш за все особлива цивілізаційна норма. Як цивілізаційна норма толерантність виконує наступні функції:

1) забезпечення сталого розвитку людини і соціальних груп в світі різноманітності;

2) право кожної людини бути іншою ...;

3) толерантність як баланс протиборчих сторін в економіці і політиці;

4) толерантність як можливість діалогу і накопичення згоди різних світоглядів, релігій, культур, різного роду образів світорозуміння.

Ось ті межі толерантності, які виступають, коли ми звертаємося до парадигми толерантності, в гегелівському діалектичному сенсі слова знімає парадигму конфлікту»[9, с.5-6].

У широкому історико-еволюційному сенсі толерантність - соціальна норма, яка визначає стійкість до конфліктів в поліетнічному міжкультурному суспільстві .В еволюційно-біологічному аспекті - толерантність - «норма реакції», допустимий діапазон варіантів реагування, притаманних тому чи іншому виду. У медицині термін «толерантність» означає відсутність або

ослаблення реагування на будь-які несприятливі фактор в результаті зниження чутливості до його впливу. У психологічному плані - це набута стійкість, стійкість до невизначеності, до стресу, до конфлікту, до поведінкових відхилень. В аксіологічному плані толерантність - соціальна установка і цінність. Вона розуміється як смисловий еквівалент поміркованості та смирення, любові та злагоди, розумності і прощення. Розвиток людської культури переконує, що толерантність як моральна підстава для побудови людських відносин зберігає свою значимість постійно. Актуальність терпіння відображає закономірність пріоритету загальнолюдських цінностей. Толерантність постає як норма цивілізаційного компромісу між конкуруючими культурами і готовність до прийняття інших логік і поглядів і як умова збереження різноманітності, права на несхожість, інакшість. У політичному ракурсі толерантність - готовність влади допускати інакомислення, приймати політичний плюралізм. Саме демократична держава виявляється необхідною умовою для стимулювання толерантності в соціальних відносинах. У концепції і культурі світу слово «толерантність» відображає інтуїтивне сприйняття єдності людства, взаємозалежності всіх від кожного і кожного від всіх і складається в повазі прав іншого, утримання від заподіяння шкоди, оскільки шкода, заподіяна іншому, означає шкоду для всіх і для самого себе [75].

Закони людського світу вимагають виконання правил коректної поведінки в контексті міжособистісних, міжгрупових, міжінституційних, міжнародних відносин. І. Кант дійшов висновку про терпимість як "загальний людський обов'язок". Б. Спіноза у праці "Етика" сформулював закон збереження "позитивної енергії" - "ненависть збільшується внаслідок взаємної ненависті і, навпаки, може бути знищена любов'ю". Звичайно, толерантність це функція ідеальної моделі формування взаємовідносин у суспільстві. Однак, значимість толерантності, забезпечується сьогодні соціальним замовленням, пошуком універсальних механізмів побудови людських відносин, необхідністю запобігання насильству, агресії, терору в будь-якій області життєдіяльності, включаючи економічну. На жаль, нетерпимість до чужої культури, до способу життя, поведінки інших соціальних груп або окремої особистості продовжує

існувати в рамках "життєвої моралі", і загострюється в періоди економічної і політичної нестабільності.

Толерантна культура передбачає формування установок на рівні особистості. Серед них виділяються такі як відповідальність, почуття власної гідності і вміння поважати інших, здатність до самоаналізу, довіру, емпатія, здатність конструктивно виходити з конфліктних ситуацій і. ін.

Реалії соціального життя часто вирощують інтолерантні установки. Атрибутами особистості з інтолерантною свідомістю стають лінійність мислення, ціннісно-сміслових структур свідомості, одномірність (однозначність) в сприйнятті світу («свій», «чужий», «друг», «ворог»). Коріння інтолерантності - в нестачі доброї волі. Або причина інтолерантності - в редукції ціннісних установок, в жорсткій локалізації смислів в просторі і часі, в власній обмеженості, «невротичності», ригідності, конфліктності, неготовності до прийняття інших поглядів. Психологи вважають, що інтолерантна особистість характеризується уявленнями про власну винятковість, прагненням переносити відповідальність на оточення, високою тривожністю, потребою в порядку, бажанням сильної влади [111, с.181].

На думку В.В. Глебкіна інтолерантність - це тип свідомості, «що спирається на уявлення про себе як самодостатню, завершену особистість, монаду Лейбніца, яка проектує на зовнішній світ свої норми і цінності і оцінює іншого, виходячи з його близькості до заданого ідеалу. У ньому можна виділити позиції агресивної і співпереживав інтолерантності. Перша розглядає людину, що не вписується в звичний еталон, як ворога, якого треба знищити, друга - як нещасного, якого потрібно ошчасливити. Прикладами першої є переслідування єретиків та іновірців, будь-які форми геноциду, прикладами другої - місіонерська діяльність, різні види соціальних утопій. Класичний зразок інтолерантності - позиція батьків, які добре знають, як повинна діяти їхня дитина, щоб бути щасливою, і активно нав'язують їй свої уявлення про щастя» [33, с.9].

Історичний досвід інтолерантності в світлі парадигми толерантності розкриває таке історичне явище як «полювання на відьом». Біля витоків

«полювання на відьом» завжди стоїть нетерпимість суспільства в цілому по відношенню до будь-якої соціальної групи, інтолерантності ставлення до тих, кого визнали «відьмами». М. Тендрякова описує соціально психологічний синдром інтолерантності: «Полювання на відьом» не зводиться до одних лише репресивних дій, це перш за все якийсь соціально- психологічний комплекс, в який входять і громадські ідеали, і глобальні уявлення про добро і зло, і образ ворога, і численні захисні механізми, і механізми соціальної казуальної атрибуції, а також особливості виживання особистості в екстремальних стресових умовах (те, що прийнято відносити до сфери психології особистості) ... Супутниками «полювання на відьом» стають нав'язливі страхи, глухота до здорового глузду, несприйнятливність до раціональних аргументів, доноси, обмови, самообмови, масові психози ... «Полювання» накладає відбиток на всі сторони життя суспільства »[66, с. 19].

М. Тендрякова описує механізми переходу суспільної свідомості від міфу до соціальної фобії, від толерантності до терору. Все починається з глобальної ідеї порятунку всього людства, з боротьби за єдину правду, з затвердження єдино вірних цінностей. Потім конструюється образ ворога як антиідеал. Чи включається і спрацьовує механізм делегітимізації, який не тільки приписує обвинуваченому всі можливі гріхи, але відразу виводить за межі соціальної реальності, в зону, де не діють норми людських відносин. Далі виникає механізм «парадоксальної комунікації». Парадокс полягає в тому, що будь-яка дія жертви звинувачення, яким би воно не було, тільки підтверджує її вину. «Парадоксальна комунікація» не залишає обвинуваченому шансу довести свою непричетність до злочинів. «Парадоксальна комунікація» стверджує апріорну винність обвинуваченого і виправдовує правомірність будь-якої дії по відношенню до нього.

До соціальної практики інтолерантності і дезадаптації можна за наступними індикаторами віднести ті соціально-психологічні наслідки, які проявляються за фактом терору. Основною метою сучасного тероризму є демобілізація суспільства, його розкол, формування атмосфери страху, невпевненості та вразливості. Соціальні та психологічні наслідки тероризму -

найбільш ефективний інструмент, за допомогою якого терористам вдається максимально привернути увагу суспільства в себе та свою діяльність. Дослідники феномена тероризму доводять, що ці наслідки є підстава для формування в суспільстві не тільки негативного, а й позитивного ставлення до терористів, що може проявлятися як в пасивному схваленні або співчутті, так і в усвідомленому бажанні індивіда, групи приєднатися до вже існуючої терористичної організації або перейняти її досвід для досягнення своїх власних цілей їй [44].

Психологічні наслідки терористичного акту - це поява інформаційної бази для людей, що володіють диспозицією для вчинення насильницьких дій, але не виявляли свою активність через дефіцит інформації про себе подібних [63; 64].

Ілюстрацією наслідків терористичного акту негативного характеру служить групова згуртованість як поява таких негативних явищ, як націоналізм, ксенофобія і нетерпимість. Психологи описують це так: «Після чергового раптового злочину у обивателя руйнується уявлення про безпеку і різко посилюється думка про власну вразливість і беззахисності перед терористами, він відчуває загрозу своїм світоглядам і власним Я. Щоб захистити свій світогляд і впевненість у власній безпеці, людина прагне ідентифікувати себе з якоюсь групою, в рядах якої він буде відчувати себе захищеним, а значить і більш спокійним. Заради цього обиватель сліпо приймає правила і принципи даної групи і дотримується їх. Подібна згуртованість, заснована на деяких громадських, групових принципах, схожому світогляду її членів. Звісно ж людині властиво редукувати свій страх і ефективно реагувати на загрозу. Таким чином, будь-який напад або загроза ззовні згуртовують групу, роблять її більш однорідною. Згуртованість і однорідність заспокоюють людей, сприяють впевненості. Однак неодмінною умовою однорідності і фундаментальності світогляду, норм і правил групи є відсутність протиріч і розбіжностей, в тому числі і заперечень з боку. У кризові моменти, такі як вчинення терористичних актів, будь-які альтернативні думки і погляди починають трактуватися носіями світогляду групи як загроза не тільки своїм принципам, а й своєму існуванню. Наслідком цього є вкрай негативні і агресивні реакції на все, що не вкладається

в власні поняття про мораль, норми і т.д. Таким чином, зворотною стороною групової згуртованості є експансія ворожості і агресивності по відношенню до тих, хто не є членом даної групи, а значить, автоматично сприймається як носій загрози для її існування і нормального функціонування. В результаті подібних процесів в суспільстві можливий розвиток таких руйнівних і небезпечних явищ, як ксенофобія, екстремізм і націоналізм, які будуть ґрунтуватися на нетерпимості та агресії в відношенні не тільки терористів, а й усієї тієї частини суспільства, яка є носієм інших цінностей та іншого світогляду » [44, с.72-73].

Небезпечним для суспільства соціально-психологічним наслідком терористичного акту є процес легітимізації насильства серед населення. Часта демонстрація і спостереження сцен насильства через ЗМІ призводить до того, що насильство починає сприйматися як виправданий, справедливий і корисний засіб. До способів самовиправдання насильства, до яких вдаються терористи, співробітники силових відомств і обивателі, (як показали дослідження американських психологів, проведених серед військових і співробітників виправних установ (в тому числі групи, яка виконує смертні вироки) відносяться: 1) моральне самовиправдання; 2) утилітарне (економічне та юридичне) самовиправдання; 3) порівняння своїх дій з іншими, більш жорсткими - «вигідне порівняння»); 4) зміщення відповідальності; 5) дифузія відповідальності; 6) дегуманізація жертви і атрибуція провини; 7) спотворення і зневага наслідків [151-152]. До психологічних наслідків, які виникають безпосередньо після терористичного акту відносяться - шок, заперечення, почуття провини і страх [44, с.78].

Зазвичай прийняте розуміння реакції паніки як помітного типу поведінки натовпу після терористичного акту не завжди виправдано. Це пояснюється тим, що паніка купірується запереченням. «З одного боку, це позитивно позначається на ефективності усунення наслідків терористичного акту, а з іншого - небезпека подібної реакції полягає в тому, що внаслідок заперечення самого злочину чоловік по інерції починає заперечувати і ігнорувати і всі поради, заходи, спрямовані на захист громадян. Також зводиться до нуля і

ступінь обережності. Часто поведінковим актом в результаті подібної реакції буває необдумане і невиправдане геройство, ризик »[44, с.78].

Під сучасними формами толерантності розуміється як традиційна, інституціоналізована толерантність, так і маргінальна толерантність, породжена постмодерністської епохою [144] .

Традиційна нормативна толерантність інституційна, вона репрезентує світ відчуження, до якого вироблені форми адаптації, в тому числі конформізм. Е. Фромм писав про суспільство споживання з імперативом «мати»: «Йому потрібні люди, які легко взаємодіють у великих групах, хочуть все більше споживати, чий смаки підкоряються єдиним стандартом, схильні до чужого впливу і передбачувані. Йому потрібні люди, які відчують себе вільними і незалежними від влади, принципів або віросповідання, однак хочуть, щоб ними керували, робити те, що від них очікують, функціонувати всередині соціального механізму без тертя »[128, с. 193].

Традиційна толерантність орієнтована на універсальність, масового суб'єкта, де суб'єкти ієрархічно впорядковані, «підігнані» один до одного. для такого суб'єкта характерна загальноприйнята ідентичність, побудована на бінарної опозиції «Я-Інший», антипод «своє-чуже». Образ Іншого формується в просторі культур [70].

Середньовічна західноєвропейська культура оцінювала "Інших" за релігійними критеріями, на протиставленні профанного і сакрального, реалії зв'язувалися з "Провидінням". Це іновірці, нехристи-язичники, іудеї. Інші - втілення Сатани і гріха, ідолопоклонники, многобожці. Арабська культура антитезу "Ми" - "Вони" осмислювали виходячи з природних критеріїв в категоріях "природа-антиприрода", "природне- неприродне".

Для Європи починаючи з античної епохи характерна стійка опозиція "варварство-цивілізація". У грецькій самосвідомості "варвар" придбав негативний сенс. Це той, хто не бажає перейняти зразки грецької культури, його мову, літературу, художні ідеали. Опозиція "варварство-цивілізація" була фундаментом для утвердження переваги своєї культури над чужою. В епоху еллінської Греції, коли кілька цивілізацій приходять у взаємодію і грекам

відкриваються нові культури, проте переконання в перевазі грецького способу життя не змінилося. Головним критерієм "інакшість" в античну епоху були спосіб життя, мораль, мова.

В середні віки невикорінна дихотомія "варварство-цивілізація" доповнюється опозицією "язичництво-християнство". Негативний образ "Іншого" трактувався в релігійному і есхатологічному ключі, характерними ознаками "іншого" були також чудеса і екзотика як поняття середньовічної людини про фантастичний світі достатку, "чудеса Сходу". Для середньовічної ментальності з її орієнтацією на авторитет, на перед-знання, образ Іншого найчастіше вписувався в концепцію порятунку, прийнятого порядку.

Нове сприйняття "Чужого" як частина Універсуму, єдиного і потенційно нескінченного світу пов'язано з великими географічними відкриттями, відкриття Америки Колумбом. Гуманістами висловлюється ідея про єдність людської природи. М. Монтень в "Досвід" запропонував розуміння "Іншого" як незвичного. В епоху Просвітництва, що супроводжується радикальною трансформацією західної самосвідомості, концепція "Іншого" будується за критерієм розуму, цивілізований протиставляється неосвіченому, примітивному, забобонному.

У ХІХ столітті, коли домінував принцип еволюціонізму "Інший", "інша" культура розглядалася як "примітивна" з точки зору еволюції і прогресу. Ідентифікація західноєвропейської культури будувалася на вірі в те, що цивілізація прогресує, а Інші народи розглядалися як застигли в своєму розвитку предки культурних народів. У культурі ХХ століття "Інший" розглядається як повноправний суб'єкт. ХХ століття стає провідником ідеї про культурну відмінність, культурне різноманіття між "Я" і "Інший". Культура відносна, немає універсальної культури, але є різноманітність єдності. Формується погляд, згідно з яким люди по суті скрізь одні й ті ж, а культурні відмінності є лише образами світу.

Сучасна культура «постмодерну» приходять до розуміння "проблеми Іншого" в сполученні з несформованою раціональністю проективно-конструктивної свідомості. Така раціональність сприймає проблемну ситуацію,

в якій ми існуємо, ситуацію, в якій немає диспозиції суб'єкт-об'єкт, суб'єкт як би включений в об'єкт і, впливаючи на об'єкт, впливає і на себе. Проблемна ситуація формує такий тип активної раціональності, коли проблемна ситуація змушує поважати реальність, формує толерантність, діалогізм. Звідси, зростаюча значущість розробки проблеми діалогу з Іншим, розуміння, довіри.

Традиційна толерантність покликана відображати реальність і ментальність, пронизані конфліктами, причини яких - в зірваних діалогах. Основою такої толерантності виступає діалог, діалогічного спілкування.

М.М. Бахтін писав: «Бути, значить спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, все закінчується. Тому діалог, по суті, не може і не повинен скінчитися ... Все-засіб, діалог -мета. Один голос нічого не закінчує і нічого не вирішує. Два голоси -мінімум життя, мінімум буття »[14, с.294].

Згідно М. Бахтіну, діалогічна сама природа свідомості. «я» не замкнене на себе, а відкрито іншому свідомості, людині. Самоотношение є акт саморефлексії, і можливий цей акт на основі того, що я ставлюся до іншої людини, що я можу поставитися до самого собі як до іншого .. Кожна людина має самоідентичність. Розвиток ідентичності можливий тільки на основі постійної комунікації з іншим, діалогу з іншими точками зору.

Найважливіша потреба людини - не необхідність передати, отримати якісь відомості, а потреба людини поставитися до інакшого, "довіритися" іншому з очікуванням на "активну увагу у відповідь", тобто зворотня довірливість. Інша особа доступна розумінню лише через діалог. "Чужі свідомості не можна споглядати, аналізувати, визначати як об'єкти, як речі, з ними можна тільки діалогічно спілкуватися. Думати про них - значить говорити з ними, інакше вони негайно ж повертаються своєю об'єктивною стороною: вони замовкають, закриваються і застигають "[8 8].

М. Бубер вважав, що діалог більше, ніж комунікація: «Діалог не обмежується спілкуванням людей один з одним, він ... є ставлення людей один до одного, що виражається в їх спілкуванні ...». Нові форми комунікації сприяють подальшій диференціації суспільства в глобальному світі. Тому

філософія і етика діалогу займаються пошуками гармонійного сполучення універсальності і інакшості.

Діалог здатний породжувати і нові смисли. Як показали сучасні психосемантичні дослідження в області спілкування, в ситуаціях співпраці з високим ступенем довіри до партнера, смислове зближення партнерів відбувається сильніше, особливо на початкових етапах спілкування. У конкурентних ситуаціях на початкових етапах майже не відбувається зближення семантик, часто відбувається відчутне розходження, а на наступних етапах смислове зближення партнерів забезпечується в основному за рахунок інструментальної координації. Діалогічність є умовою співіснування в світі, умовою становлення нової картини світу. Це співвідноситься з процесом переорієнтації в сфері політики міжнаціональних, міжетнічних, міжлюдських відносин, відмовою від ідеї універсальності одного шляху розвитку, визнанням реальності різноманіття культурно-історичних систем.

«Діалог (культур, соціальних груп, індивідів), - як вважає В.А. Лекторский, - це взагалі щось більше, ніж толерантність. Бо передбачає не тільки терпиме допущення іншої позиції, іншої системи цінностей і установок, а й бажання чогось навчитися в іншого» [62, с. 18]. Факти історії показують, що найцікавіші ідеї в філософії і науці виникали в умовах критики різних концепцій, парадигм. Західноєвропейська цивілізація виникла з синтезу різних несумірних культур: іудео-християнської та античної. Сучасна фізика підживлюється, вивчаючи індійську і китайську міфологію. Як пише академік: «Діалог-це взагалі вища форма розвитку як індивідуальної ідентичності, так і ідентичності тієї чи іншої етнічної культури. Це щось більше, ніж проста толерантність. І це більш висока форма поваги до чужого, ніж та, яка передбачається простою толерантністю. Сьогодні цей діалог не може зачіпати глибинного ядра культури (так само, як і глибинного ядра особистої індивідуальної ідентичності). Відносно цього ядра тому можна і потрібно практикувати толерантність. Але майбутнє людини і культури, на моє глибоке переконання пов'язано саме з діалогом, при цьому таким, який буде торкатися також і ядра ідентичності. Бо тільки діалог дає можливість не тільки зберегти, а

й розвинути, тобто в чомусь змінити ідентичність. А сучасний етап розвитку людства як раз і передбачає динамізацію всіх соціальних процесів, в тому числі динамізації ідентичності: як індивідуальної, так і колективних (зокрема етнічних культур) [62, с. 19-20].

Традиційна толерантність ґрунтована в принципі класичної раціональності. Розуміння раціональності пов'язано з фіксацією людиною речей як вони є самі по собі. Установка класичної раціональності - це установка на фіксацію реально існуючого стану речей [19]. Раціональний той, хто адекватно і усвідомлено сприймає деякий стан справ. Раціональність виступає як якась цінність світовідношення, як цінність практичного розуму, яка полягає в тому, що людина в своєму світосприйнятті повинна з повагою ставитися до реально існуючого стану. У картині світу наші уявлення з позиції раціональної свідомості дистанціюються по відношенню до реальності. Раціональність передбачає рефлексію, раціонально-рефлексивну свідомість.

У класичній раціональності констатуюча функція свідомості вказує на наявне буття, на диспозицію суб'єкта-об'єкта. Для толерантності епохи класичної раціональності характерні чіткі параметри взаємодії і співпраці, «прагматизм» буття, висока ступінь формалізації і певні рамки в спілкуванні. Інституційна толерантність, що транслюється різними механізмами, як реакція на соціальну інтенцію до влади, домінування, тиску, задає межі допустимості такої інтенції, функціонально забезпечує стійкість і стабільність соціального життя. «При інституціалізованій толерантності, що утворює собою вимір, створюються полегшені варіанти толерантного співіснування, цілком орієнтованого на те, щоб стати основою ефективної взаємодії» [144, с. 143].

Культура постмодерну конструює маргінальну толерантність. Як феномен і квінтесенція людського співіснування маргінальна толерантність виникає з невизначеності постмодерністської свідомості, його розпливчастості, незв'язності, відкритості.

Соціальна практика діалогу вимагає наявності загальних універсальних цінностей або етичних стандартів. На думку авторів серед пакету цінностей - віра в силу людського розуму, відданість свободі, терпимість, прагнення до

справедливості, повага людської гідності. У майбутньому ці загальні етичні цінності повинні стати основою глобальної етики, яка визначає стратегію діяльності та поведінки людства, а також принципи ведення діалогу між складовими його народами і цивілізаціями.

У розвиненому макроетичному дискурсі осмислюється динаміка сучасної моральності за допомогою поняття «моральний універсалізм». Ідея існування «інваріанту» моралі є обов'язковим елементом етичної теорії. Інваріантне, універсальне, загальне - це те, що робить мораль мораллю і розпізнається у всіх історичних умовах. Можлива версія сучасного універсалізму - визнання загальнозначущого «мінімуму моралі», який є ядром моральних відносин. В епоху глобалізму можлива версія універсалізму, що припускає, що при взаємодії різноманітних культур загальним виявляється лише сам простір діалогу, а не змістовні моменти. Ще один підхід - «якщо глобалізація стане джерелом ще більшої індивідуалізації особистості і формування гіперавтономних суб'єктів моралі, то джерелом універсалізму повинна стати практика такого суб'єкта, здатного самотійно тут-і-зараз здійснювати трансцензус в загальнолюдське»[17, с.408].

Зауважимо, що глобальна етика має на увазі мирний і конструктивний діалог культур, цивілізацій, конфесій. Світовий етос передбачає базовий консенсус щодо існуючих спільних цінностей, незмінних стандартів, особистих поведінкових позицій. У світі об'єднаних економічних і політичних процесів, утворення світової системи комунікацій, спільних зусиль в пошуку загальної відповідальності актуальний діалог про моральні принципи, про Універсал, світоглядних абсолюту, моделях людини як суб'єкта моралі.

Глобальній етики співзвучні постулати філософів-постмодерністів, які розглядаються в контексті не тільки спільності, а й унікальності індивідів, їх культурного середовища, створеного спільними зусиллями [130]. Фуко проти відходу в світ морального універсалізму, зневаги конкретної мотивації і морального самоформування. М. Фуко називає «тяжкою етичною працею» практику конструювання себе, засновану на свободі вибору і самоформування особистої ідентичності. Він вважає, що не може бути моральних універсалій,

що відповідають духу часу, поза постійним творення нас самих і нашої автономності. Для М. Фуко мораль не задана ззовні, а, народжуючись в світі культури, будучи її реальністю, не втрачає свого загальнолюдського змісту. Моральна концепція М. Фуко пов'язана з розумінням «правління» як техніки управління людиною своєї поведінки в спілкуванні з іншими в історично певному просторі. Етичні коди засновані не тільки на приписах, а й на ставленні участі і довіри.

Як соціальну практику, реалію «глобальної етики», діалог по лінії «Захід-Схід» між представниками різних релігійних навчань і філософських систем з питань про цінності і норми, демонструє міжнародний макроетичний теологічний проект «Світовий етос» (Weltethos) Г. Кюнга, в тому числі і «Декларація світового етосу», прийнята II парламентом релігій світу 1993р. (Чикаго). Головна ідея «Декларації»: не може бути встановлений новий світовий порядок без світового етосу. Під світовим етосом розуміється «базовий консенсус щодо існуючих спільних цінностей, незмінних стандартів і особистих поведінкових позицій». На думку Кюнга «світової етос» - це відкрита система, постійно готова до коректування і доповнення, бо ще далеко не всі культури і традиції сказали своє слово..

Автори книги «Долаючи бар'єри: Діалог між цивілізаціями» вважають, що провідне місце в міжцивілізаційному діалозі повинні зайняти ідея справедливості і «золоте правило» моральної поведінки, яке розділяється всіма великими етичними і релігійними традиціями: «Чиніть з іншими так, як вам хотілося б, щоб вони чинили з вами »[89, с.64].

Від оборонного до конструктивного діалогу, що дозволяє вести спільний пошук спільної вигоди і користі - такий шлях, який пропонують автори людям планети. Кращий шлях для досягнення цієї мети - спільні проекти, здійснюючи які можна подолати виникаючі бар'єри і створити нову цивілізаційну парадигму, елементами якої є: рівноправність, переосмислення поняття «ворог», децентралізація влади, зацікавленість, індивідуальна відповідальність, створення спілок для вирішення конкретних проблем [89, с.90].

На думку авторів книги, нова парадигма міжнародних відносин вимагає єднання людства в силу глобального масштабу і складності поставлених перед ним проблем, всезростаючої взаємозалежності людей. ООН здатна надати унікальний шанс укласти глобальний суспільний договір, що дозволяє народам планети долати існуючі між ними розбіжності, будуючи спільний дім, в якому буде збережено все різноманіття цивілізацій, народів і культур.

Отже, толерантність є однією з оптимальних і конструктивних форм і соціальних практик адаптації. Поняття толерантності містить в собі кілька можливих інтерпретацій. Семантика толерантності вказує на такі значення як допустимий варіант реагування, готовність до прийняття іншого, (трансцендентного), стійкість (до невизначеності, конфлікту, соціальним і психологічним відхиленням), терпимість як смисловий еквівалент поміркованості, смирення, згоди, соціального схвалення, компромісу, ненасильства, «прийняття» єдності людства. Соціальний проект і практика толерантності ґрунтується на позитивному конструюванні світу, включаючи формування загальних ціннісних орієнтацій і установок, а також на поєднанні ціннісних установок з урахуванням різних соціокультурних ідентифікацій, типів поведінки і способів життя. Ці позиції визначають відмову від насильства, інтенції до попередження конфліктів, до вирішення проблем на основі діалогу і взаєморозуміння. Соціальна практика толерантності адекватна соціальним трансформаціям початку ХХІ, реаліям глобалізму і планетарної свідомості, новим формам асоціювання, співвідноситься з реальними психосоціальними очікуваннями і ціннісно-смысловими проекціями людей

2.3. Ідентифікаційні виміри соціальної мобільності суспільства.

Трансформаційні процеси в суспільстві зумовлюють посилення соціальної мобільності — як добровільної, так і вимушеної. Підвищення добровільної соціальної мобільності, на нашу думку, обумовлюється розвитком різних форм власності, підприємницької діяльності, а також чинному законодавству, що полегшує зміну місця праці і проживання людей. Поступово складаються і розвиваються форми мобільності, традиційні для ринкової

економіки: територіальна, галузева, професійно-кваліфікаційна, внутрішня і міжфірмова.

Важливе місце у вивченні соціальної структури суспільства, динаміки соціально-політичних процесів займають питання соціальної мобільності, тобто переходу людини з одного класу до іншого, з однієї внутрішньокласової групи до іншої, соціальні переміщення між поколіннями. Соціальні переміщення носять масовий характер і по мірі розвитку суспільства стають все більш інтенсивними. У соціологічній та політологічній науках зазвичай вивчається характер соціальних переміщень, їх спрямованість, інтенсивність переміщення між стратами, поколіннями, містами й регіонами. Вони можуть бути позитивними і негативними, заохочуватись, і навпаки.

Помітного розвитку набули міграційні процеси як особлива форма мобільності, що поєднується з неодмінним територіальним переміщенням індивідів, хоча вона й досі обмежується ринком житла та деякими іншими факторами. Міжпрофесійна мобільність дещо стримувалася надмірною спеціалізацією, чіткою професійною орієнтацією працівників, обмеженими можливостями для перенавчання фахівців. Проте є й інші обмежувачі, наприклад, недостатня інформація, брак коштів для переїзду та купівлі житла, труднощі з підвищенням кваліфікації і перекваліфікацією, стереотипи мислення, звички тощо [1; с.162].

Аналіз джерельної бази з вказаної проблематики демонструє той факт, що мобільність молоді, передусім, соціальну, досліджують економісти, соціологи, соціальні психологи тощо. Однак, суттєвим недоліком усіх досліджень є те, що досі, нажаль, не вироблено єдиного комплексного підходу до вивчення й розуміння даного феномену.

Економісти розглядають мобільність з точки зору відтворення трудового потенціалу, зміни професійного і кваліфікаційного статусу працівників. Тим часом, соціологи і психологи зауважують обмеженість висновків економічних досліджень для забезпечення можливості соціального управління мобільністю. До вивчення соціальної та інших форм мобільності на підприємстві соціологи підходять, насамперед, з позицій соціальної структури, її складових. Водночас

вони розглядають індивідів у межах кількох груп, становище в кожній з яких впливає на зміну їх соціального статусу в інших [2; с.8-11].

Соціальних психологів цікавить переважно мобільність з позицій зв'язків, відносин і взаємодій, що складаються між соціальними та іншими групами, з позицій приналежності індивідів до різних сфер спілкування. Їхня увага концентрується на механізмах дій між групами і всередині груп. Адже типи особистостей, що формуються під впливом інтересів, потреб, ціннісних орієнтацій, мотивації поведінки, суттєво впливають на індивідуальну мобільність. Дослідження, що дають змогу вивчити механізм формування, зміни соціального статусу і приналежності до певної соціальної групи (в тому числі й неформальної), обов'язкові в системному розгляді соціальної мобільності [

Сучасна соціальна ситуація переводить соціальну мобільність в реальність «повинності» і розглядає її як готовність до адаптації на новому місці. Мобільність - соціальна практика адаптації і важливий показник здоров'я «соціального організму». У кризових ситуаціях механізми і практика соціальної мобільності забезпечують стабільність, міцність, і визначають можливості і орієнтири інституційної та структурної модернізації суспільства. П. Сорокін порівнював канали соціальної мобільності з системою кровообігу, закупорка судін якої має серйозні наслідки.

Висока соціальна мобільність робить будь-яку ідентичність (індивідуальну, особистісну, інтимну, сексуальну, професійну, етнічну, конфесійну и т.д.) більш мінливою. З одного боку, це створює ситуацію ненадійності и невизначеності, але з іншого збільшує степінь індивідуальної свободи і пов'язаної з нею відповідальності. З одного боку - це затребуваність людини як унікальної особистості, її обґрунтування в соціальній мережі, прийнятність її для членів спільноти, розуміння нею зовнішнього оточення на особистісному рівні, свого роду передбачуваність, надійність, степінь інтеграції в місцеве співтовариство. З Іншого боку, це здатність «наздоганяти» наявний час, здатність до навчання, відкритості досвіду, вміння перенести на Іншого турбота про сім'ю та побут, підтримання здоров'я як Чинник

конкурентоспроможності, готовність вбудовуватися в нові професійні та культурні спільноти, гнучкість в дотриманні норм, незанижений рівень домагань [83, с. 119]. На думку Н.С. Петренко, є «три позиції спостереження, сприйняття соціальної мобільності: 1) формує середовище, що складається з людей, які не вважають за необхідне змінювати щось, і надає іншим право на пасіонарність, на ініціювання змін, що за краще швидше адаптуватися самим, ніж міняти щось зовні; 2) сам соціально мобільний індивід; 3) приймаюча сторона, тобто те співтовариство, яке спостерігає спроби адаптуватися і оцінює їх з точки зору своїх норм і уявлень про належну поведінку і «братів по духу» [83, с.119].

Виділяють дві інтерпретації соціальної мобільності людини в проекції формування його культурним середовищем. З одного боку, мігрант розглядається як активна, сильна, психологічно пластична, працездатна людина. Інший підхід - вбачає в ньому маргінальність, недореалізованість в запропонованих обставинах. Приймаюча сторона кваліфікує акт переїзду і зміни умов - подвійно. З одного боку, підтримуючи ідею про підвищення якості життя і прагнення до особистого процвітання як показник «загальнолюдського» здорового глузду. В іншому аспекті мігрант ні за яких умов не зможе стати або ідентифікуватися як «свій», оскільки не зможе подолати до кінця культурних відмінностей.

Таким чином, феномен соціальної мобільності амбівалентний, міграційній практиці іманентна внутрішня суперечливість.

Будь-яке соціальне переміщення відбувається по факту виникнення бажання і шляхом подолання базових бар'єрів. Один з таких бар'єрів - процес адаптації [105]. Так, переїзд людини з одного місця проживання на інше припускає певний період адаптації до нових умов.

Найчастіше виникає проблема входження в нову субкультуру групи з більш високим статусом, а також пов'язана з цим проблема взаємодій з представниками нового соціального середовища. Для подолання культурного бар'єра і бар'єра спілкування існує кілька способів, до яких так чи інакше вдаються соціально мобільні індивіди.

По-перше, для засвоєння нового статусного рівня йому необхідно прийняти новий матеріал стандарт, що відповідає цьому рівню. Облаштування квартири, покупка машини і т.д. - все повинно відповідати новому, більш високому статусу. Матеріальна побутова культура - це значний спосіб залучення до більш високого статусного рівню. Матеріальний образ життя – це тільки один з моментів адаптації до нового статусу і сам по собі, без зміни інших компонентів культури мало значить.

Іншою складовою процесу адаптації в ході соціальної мобільності є розвиток типової статусної поведінки. Орієнтована на вертикальну мобільність особистість не буде прийнята в більш високий соціально-класовий шар до тих пір, поки не засвоїть зразки поведінки цього шару настільки, щоб дотримуватися їх без будь-яких зусиль. Зразки одягу, словесні звороти, проведення дозвілля, манера спілкуватися - все піддається перегляду і повинно стати звичним і єдино можливим типом поведінки.

Наступним компонентом адаптації є зміна соціального оточення. Цей спосіб заснований на налагодженні контактів з індивідами, соціальними групами, соціальними колами того статусного шару, в який становище, коли індивід повністю оточений представниками того кола, куди він прагне потрапити. В цьому випадку субкультура освоюється швидше.

Стрімкість зміни суспільства, як показують соціологічні дослідження, вимагає від сучасної людини значного адаптаційного ресурсу, наявність якого обумовлює швидкість соціальної мобільності. У суспільстві з відносно відкритими кордонами між соціальними верствами люди диференціюються на тих, хто має високу швидкість соціальної мобільності і може зробити кар'єру, і тих, хто дезорієнтується, і навіть деморалізується (алкоголізується, наркотизується, криміналізується і т.д.)

Рівень соціальної мобільності часто використовується як показник ступеня відкритості та рухливості будь-якого суспільства.

Соціальна мобільність є серйозним позитивним чинником суспільного розвитку, стабілізуючи конкретно-історичне суспільство, пристосовуючи його до змін у ситуації економічних, політичних та інших типів відносин. Але самі

по собі соціальні переміщення не змінюють характеру соціальної структури суспільства.

Поняття соціальної мобільності не є тотожним поняттю соціальні переміщення. Соціальні переміщення характеризують соціальні зміни у зв'язку з міграцією, плинністю кадрів, а соціальна мобільність враховує їх лише в разі зміни статусу, позиції, яку займає індивід чи група у соціальній структурі суспільства. Основна увага при цьому акцентується на характеристиці частоти та швидкості перебігу всіх змін, тобто розглядається мобільна можливість соціальних переміщень та ступінь готовності до таких змін.

Значна кількість вчених, які вивчають процеси мобільності, сходяться на тому, що в основі системи соціальної мобільності лежать три фактори такі, як влада, дохід та освіта.

Як домінуючий у соціальній мобільності не тільки українського суспільства, а і в сучасних суспільствах загалом, можна виділити економічний фактор, який став загальновизнаним критерієм соціального успіху, соціальної захищеності й можливості просування до вищих верств. В уявленнях населення багатство також є основним чинником, що визначає відносини нерівності. Соціальне розшарування та формування різних за рівнем добробуту та соціальними ознаками груп є невід'ємною рисою перетворень, які відбуваються в сучасному українському суспільстві.

За життя одного покоління українське суспільство з переважно аграрного перетворилося на індустріальне. Якщо у 1940 р. 47% працездатного населення становили селяни, то на початку 90-х років зайнятих у сільському господарстві було тільки 14%.

До того ж статус селянина практично не успадковується. Для молодого покоління переїзд з села в місто є нормою. Свої життєві плани молодь пов'язує із зміною статусу, передбаченого народженням у певному населеному пункті. У рідній місцевості їх нічого не приваблює не тримає. Не приваблює повсякденне життя в обмеженому колі трудових занять з труднощами задоволення елементарних життєвих потреб, відсутністю сучасних засобів комунікації та навчальних закладів, низькою якістю освіти в середній школі.

Затаких умов мобільність сприймається і батьками, і дітьми як життєва необхідність. Батьки, зі свого боку, не бажають дітям долі, яка навіть віддалено нагадує їх власну. З існуючими соціальними та економічними умовами життя батьки звикли, але не вважають її прийнятними для своїх дітей. Неприйняття наявних реалій, їх невідповідність домаганням і очікуванням спонукає, а частіше навіть змушує, здійснювати мобільність.

За даними дослідження Голенкової З.Т., основними факторами, що визначають соціальне розшарування суспільства, більшість респондентів (91,3% і 91,2% відповідно) назвали владу й дохід, освіта та професія посідають лише п'яте (35, 6%) і, відповідно, сьоме (30,1%) місця [2, с.80].

Професія виступає наступним фактором соціальної мобільності. У сучасному українському суспільстві відбуваються такі трансформаційні процеси, які посилюють соціальну мобільність. Розвиток різних форм власності та підприємницької діяльності підвищують рівень мобільності як добровільної, орієнтованої на досягнення, так і вмотивованої, що базується на необхідності підвищення кваліфікаційного рівня. Поступово складаються і розвиваються форми мобільності, традиційні для ринкової економіки: територіальна, галузева, внутрішня і міжфірмова та професійно-кваліфікаційна.

Для сучасної молоді країни віком 13-18 років матеріальний фактор є яскраво вираженим і домінантним у структурі складових престижності професій.

При виборі майбутньої професії учні випускних класів насамперед орієнтуються на:

- можливість реалізувати свої здібності та задовільнити власний інтерес;
- потенційну престижність і високооплачуваність професії;
- подальше працевлаштування та кар'єрний ріст.

В умовах постійних трансформацій освіта позиціонується молоддю як ресурс для соціальної мобільності і засвоєння нових соціальних ролей, капітал для інвестування при досягненні бажаного соціального статусу. Вищий навчальний заклад перетворюється в структуру, яка дає індивіду навички безперервної адаптації.

Сучасну соціальну структуру українського суспільства не можна розглядати як стабільне та стійке явище. З'явилися різні форми власності, які привели до появи нової соціальної структури з новими формами соціальної диференціації. Основною характеристикою сучасного українського суспільства є його соціальна поляризація, розшарування на більшість бідних і меншість багатих. Таким чином, виникає конфлікт між сутністю проведених економічних реформ та очікуваннями і прагненням більшості населення.

Гострою соціальною проблемою залишається значне падіння статусу інтелектуальних професій (вчителі, лікарі, інженери), інтелектуальної праці в цілому, включаючи наукову діяльність. В європейських країнах ці професійні групи відносяться до середнього класу, а професура відноситься до категорії соціальної еліти.

Виходячи з вище сказаного, можна зробити висновок, що в українському суспільстві увесь простір соціальної стратифікації визначається все ж таки переважно одним показником, а саме матеріальним при різкому зменшенні значущості інших критеріїв диференціації, які перестають відігравати вирішальну роль.

В основі багатьох процесів, що зумовлюють функціонування та розвиток системи соціальної мобільності у суспільстві, лежить соціальна нерівність між індивідами. Соціальна нерівність — об'єктивна реальність соціального буття, джерело його розвитку, функціонування соціальної мобільності, соціальної структурованості суспільства, умова відтворення й самодостатності розвитку багатогранних соціальних зв'язків — пов'язана з нерівністю соціальних статусів індивіда. Соціальна нерівність — складне й суперечливе суспільне явище, що має багатовимірний (як конструктивний, так і деструктивний) характер (поглиблена соціальна нерівність).

Підвищення людьми свого статусу у суспільстві або висхідна соціальна мобільність - дуже важливий процес, ускладнення якого підвищує ризик конфліктів і соціальних вибухів в українському соціумі.

Підсумовуючи можна зауважити, що соціологія соціальної мобільності становить одну з найбільш розвинених галузей сучасної соціологічної науки.

Дослідження соціальної мобільності утвердилися як спосіб бачення внутрішньої будови стратифікованих суспільств, а також як процес соціального розподілу індивідів, який генерується, а також контролюється соціальними інституціями. Соціальна мобільність як міжгенераційний процес ототожнюється із змістом соціальної стратифікації, як синонім соціальної нерівності, насамперед нерівності можливостей.

Висновок до розділу 2.

ВИСНОВКИ

Аналіз поняття «громадянське суспільство» в сучасному дискурсі показує його багатозначність та контекстуальність. Як багатогранний феномен «громадянське суспільство» наповнюється різними смислами залежно від контексту розгляду. Ідентифікаційний дискурс розширює уявлення про феномен «громадянське суспільство», про механізм ідентифікації та індикатори громадянської ідентичності. Громадянське суспільство - це самоорганізована і самокерована спільнота, яка ідентифікує себе з громадянами.

Соціальний капітал це ресурс, в який конвертуються соціальні і психологічні відносини, побудовані на взаємній відповідальності, надійності, а його структурними компонентами є довіра, соціальна згуртованість, громадянська ідентичність. Громадянська ідентичність покладається як позитивна і «сильна» групова ідентичність. У полікультурному суспільстві громадянська ідентичність відіграє роль «соціального клею», що скріплює компоненти соціального капіталу.

Громадянська форма ідентичності - це результат усвідомлення і рефлексії уявлень про себе як громадянина, усвідомлення свого «громадянського Я» в соціально-історичному процесі. Уявлення про себе (про «Я») складається з досвіду подолання кордонів різної модальності. Громадянській ідентичності імпліцитна позитивна ідентичність. Позитивна ідентичність - це позитивне групове самосприйняття, проект себе, який породжується необхідністю самовиправдання, самоствердження, самореалізації. Позитивна ідентичність орієнтована на автономність, довіру, діалог, відповідальність, толерантність.

Сучасний дискурс поняття «ідентичність» показує її іманентну багатозначність і залежність від теоретичного контексту. Міждисциплінарні дослідження дозволяють розширити уявлення про механізм ідентифікації та індикатори людської ідентичності. Як багатогранний феномен ідентичність наповнюється різними смислами проективно адаптаційній практиці. Під ідентичністю розуміється послідовність психічного життя людини,

їїсамототожність з певним визнаним зразком, різна проявленість особистості, яка виникає в соціальних інтеракціях.

Здатність до зміни ідентичності пов'язана з адаптаційною практикою, з використанням захисних стратегій. Ідентичність - динамічна структура, вона розвивається через подолання криз ідентичності. У «кризі ідентичності» вбачається конструктивна роль можливості і механізму розвитку і набуття нової ідентичності в ситуації соціальної невизначеності. Людина знаходиться в лабіринті ідентичностей, безперервному пошуку своєї ідентичності (особистісної, соціальної, етнічної, гендерної, національної, культурної, громадянської, цивілізаційної, наративної, європейської, професійної, віртуальної і т.д.).

У швидкозмінливому світі принципово неможлива стабільна соціальна ідентичність. «Криза ідентичності», відмирання старих і становлення нових ідентичностей супроводжують соціум і постають як нормальний стан індивідів, примушують змінювати свої орієнтації в просторі «Я-Ми-Вони». У сучасному суспільстві формування множинної ідентичності зумовлено диференціацією особистісних пріоритетів та примноженням соціальних рольових очікувань. Ідентифікаційний дискурс розрізняє віртуальну, етноконфесійну, макрополітичному, європейську, космополітичну ідентичності

Толерантність є однією з оптимальних і конструктивних форм і соціальних практик адаптації. Поняття толерантності містить в собі кілька можливих інтерпретацій. Семантика толерантності вказує на такі значення як допустимий варіант реагування, готовність до прийняття іншого, (трансцендентного), стійкість (до невизначеності, конфлікту, соціальних і психологічних відхилень), терпимість як смисловий еквівалент поміркованості, смирення, згоди, соціального схвалення, компромісу, ненасильства, «прийняття» єдності людства. Багатовимірність конструкту «толерантність» перевіряється його зв'язком з поняттям «ідентичність». Ідентичність є основою толерантності. Практика і проблематика толерантності виникає стосовно до будь-яких відмінностей, які можуть служити підставою для особистісної, соціальної, етнічної та інших ідентичностей.

Соціальний проект і практика толерантності ґрунтується на позитивній ідентичності і конструюванні світу, включаючи формування загальних ціннісних орієнтацій і установок, а також на поєднанні ціннісних установок з урахуванням різних соціокультурних ідентифікацій, типів поведінки і способів життя. Соціальна практика толерантності адекватна соціальним трансформаціям початку ХХІ століття, реаліям глобалізму, новим формам асоціювання, співвідноситься з реальними психосоціальними очікуваннями і ціннісно-смісловими проекціями людей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрющенко А.І. Концепція соціальної роботи: проблеми формування та розвитку / А.І. Андрющенко // Методологія, теорія та практикум соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. праць. – Харків, 1999. – С. 123–135.
2. Аристотель. Собрание сочинений. В 4 т. Т.4. / Аристотель. — М; Мысль, 1984. – 830 с.
3. Бахтин М.М. К философии поступка [Электронный ресурс] – режим доступа: http://www.sfi.ru.asp?rubr_id=814.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин // сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; прим. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
5. Бердяев Н.А. Смысл истории. / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – Харьков: АСТ, 2002. – 678с.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского космизма / Н.А. Бердяев. – М.: Сварог и К, 1997. – 413 с.
8. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 384 с.
9. Бочарова В.В. О некоторых методологических подходах к пониманию целостного процесса социализации, воспитания и развития личности. Теория и практика социальной работы: отечественный и зарубежный опыт. – Москва – Тула, 1993. – 276 с.
10. Бубер М. Два образа Веры / М. Бубер; пер. с нем.; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
11. Васильев В.А. Г. Гегель о благе и воспитании добродетели: человек и общество / В.А. Васильев // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – №1. – С.181-196.

13. Васильев В.А. Сократ о благе и добродетели / В.А. Васильев // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – №1. – С. 276-290.
14. Всемирная программа действий в отношении инвалидов [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.nashepravo.org/index.php?name=Pages&op=:page&pid=74>
15. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры / Г.П. Выжлецов. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1996. – 152 с.
16. Гуревич П.С., Философия культуры / П.С. Гуревич. – М.: Аспект пресс, 1994. – 315 с.
17. Данакин Н.С. Потребности, интересы и ценности как детерминанты человеческого поведения: сравнительная характеристика / Н.С. Данакин // Актуальные проблемы социологии и права: Материалы всероссийской научнопрактической (заочной) конференции. – Белгород: Изд-во БГТУ, 2007. – С. 90-135.
18. Декларація принципів толерантності // Шлях освіти. – 1999. – №2. – С. 2–4.
19. Декларация социального прогресса и развития. [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.un.org/russian/document/declarat/socdev.htm>
20. Енциклопедія для фахівців соціальної сфери / За заг. ред. І. Д. Зверєвої. – К., Сімферополь: Універсум, 2012. – 536 с.
21. Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс] – режим доступу: <http://kr-admin.gov.ua/mol/molod/2.pdf>
22. Іщук С.В. Етика соціальної роботи: курс лекцій / С.В. Іщук – Тернопіль, ТДПУ, 2008. – 59 с.
23. Камаєва В.В. До питання про діалектичний взаємовплив соціальної політики та соціальної роботи // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2006. – № 58. – С. 34-50
24. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т.4. 4.2. / И. Кант; под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана; [Академия наук СССР. Институт философии]. – М.: Мысль, 1965. – 477 с.

25. Капто А.С Профессиональная этика / А.С Капто; ин-т соц-полит. исследований РАН; каф. ЮНЕСКО по соц. и гуманит. наукам СевероКавказской акад. гос. службы. – М. ; Ростов н/Д.: изд-во СКАГС, 2006. – 798 с.

26. Кодекс этики социальных педагогов и социальных работников. [Электронный ресурс] – режим доступа: [http:// www/ socialpeldagog/edii/rnhost/ru/Docum/Kodex/kod/htm](http://www/socialpeldagog/edii/rnhost/ru/Docum/Kodex/kod/htm)

27. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник / Н.И. Кондаков // М.: Наука, 1975. – 720 с.

28. Курбатов В.И. Социальная работа: уч. пособие / В.И. Курбатов – 2-е изд. - Рн/Д.: Феникс, 2003. – 568 с.

29. Лекторский В.А. Идеалы и рациональность гуманизма. / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1994. - № 6. – С. 32-38.

30. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46-54.

31. Локк Дж. Послание о веротерпимости Джона Локка: точки зрения / Дж. Локк; общ. ред., вступ. ст., коммент. М.Б. Хомякова. – Екатеринбург: Урал. ун-т., 2002. – 277 с.

32. Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т.3. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1985. – 561 с.

33. Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 гг.. / М. Лютер; пер. с нем., историко-биографический очерк и комментарии Ю.А. Голубкина. – Харьков: ОКО, 1992. – 352 с.

34. Манхейм К. Диагноз нашего времени: сборник / К. Манхейм; пер. с нем. и англ. А.Н. Манакин, П.С Гуревич, К. Манхейм. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

35. Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.un.org/russian/document/convents/pactecon.htm>

36. Мигович І. Соціальна робота – навчальна дисципліна та сфера діяльності // [http:// www.viche.info](http://www.viche.info)

37. Мигович І. І. Управління соціальною роботою та її кадрові забезпечення // <http://mailto:tempus-lab@socwd.uzhgorod.ua>
38. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье; пер. с франц. И.С. Вдовиной. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
39. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье; пер. с франц. И.С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.
40. Никитин В.А. Проблемы теории и образования в области социальной работы / В.А. Никитин. – М. : МГСУ, 1999. – 100 с.
41. Николсон П. Толерантность как моральный идеал / П. Николсон // Вестн. Уральского МИОН, 2001. – Вып. 1. – С.129-146.
42. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс // пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева; под ред. М.С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 270 с.
43. Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс // пер. с англ. Е. Молодцовой, В. Степанова и др. – М.: Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, 2002. – 832с.
44. Принципы организации объединенных наций в отношении пожилых людей [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.un.org/russian/topics/socdev/elderly/oldprinc.htm>
45. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс; пер. с англ., общ. ред. и предисл. Исениной. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 480 с.
46. Розанов В.Н. Сочинения. В 2 т. [Текст] / В.Н. Розанов. – М.: Правда, 1990. – 636 с.
47. Розин Я. А. К вопросу о природе ценностных явлений / Я.А. Розин // Философские науки. – 1989. – № 6. – С. 89-93.
48. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Н.С. Розов. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. – 292 с.
49. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз; пер. и ред. В.В. Целищева. –Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – 535 с.

50. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание / С.Л. Рубинштейн. – СПб: Питер, 2003. – 512 с.
51. Савка В.Є. До питання про систему інструментів соціальної політики в демократичному суспільстві // <http://www.viche.info>
52. Садохин А.П. Межкультурная компетентность: механизмы формирования: дис. ... доктора культуролог. ... наук: 24.00.01 / Садохин Александр Петрович. – М., 2009. – 342 с.
53. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / Л.А. Сенека; пер. с латин. и вступ. ст. С. Ошерова; сост. и научн. подготовка текста М. Гаспарова; коммент. С. Ошерова и Е. Рабинович. – М.: Художественная литература, Книжное издательство, 1986. – 543 с.
54. Соколов В.М. Толерантность: состояние и тенденции / В.М. Соколов // Социс, 2003. – № 8. – С. 54-64.
55. Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т.1. / В.С. Соловьев; сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. – 892 с.
56. Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т.2. / В.С. Соловьев; сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
57. Сорокин, П.А., Человек. Цивилизация. Общество / Питирим Сорокин. - М. : Политиздат, 1992. — 543 с.
58. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики: Словник. / М.Г. Тофтул – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – 416 с.
59. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; голов. ред. В. І. Шинкарук. – Київ: Абрис, 2002. – 742 с.
60. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 367 с.
61. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет / И.Т. Фролов. – М.: Политиздат, 1989. – 560 с.
62. Фурман А.В. Генеза толерантності та перспективи українотворення (комплексний проект) / А.В. Фурман // Психологія і суспільство. – 2013. – № 1. – С. 6 –20.

63. Фурман А.В., Шаюк О.Я. Толерантність як предмет онтофеноменологічного дискурсу / А.В. Фурман, О.Я. Шаюк // Психологія і суспільство. – 2015. – № 3. – С. 31-61.

64. Фурман А.В., Шаюк О.Я. Соціальна справедливість як предмет психологічної рефлексії / А.В. Фурман, О.Я. Шаюк // Вітакультурний млин. – 2015. – Модуль 18. – С. 28-30.

65. Фурман А.В. Ідея і зміст професійного методологування: [монографія] / Анатолій Васильович Фурман. – Тернопіль: ТНЕУ, 2016. – 378 с.

66. Фурман А.В. Свідомість як рамкова умова пізнання і методологування / Анатолій В. Фурман // Психологія і суспільство. – 2017. – № 4(70). – С.16–38.

67. Фурман А.В. Генеза толерантності та перспективи українотворення (комплексний проект) *Психологія і суспільство*. 2013. № 1. С. 6–20

68. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Моск. лекции и интервью. М.: Ками: Изд. центр «Academia», 1995. 244 с.

69. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г.Чернякова – С.-Пб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 442 с.

70. Ховард М. Слабость гражданского общества в посткоммунистической Европе. М.: Изд-во Аспект Пресс, 2009. 192 с.

71. Холостова Е.И. Профессионализм в социальной работе: учебное пособие / Е.И. Холостова. – 2-е изд. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2007. – 236 с.

72. Чесноков Г.Д. Философия в поиске: проблемы социальной философии. М.: Изд-во РАГС, 2007, 406 с.

73. Шевченко В.Н. Україна: суспільство, держава. історія: статті 1991-2004 рр. К.: 2005, 366 с.

74. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость) / В.В. Шалин. – Краснодар : Периодика Кубани, 2000. – 256 с.

75. Шаюк О.Я. Конативний компонент толерантності / Шаюк О. Я. // Вісник Національного університету України. Зб-к наук. праць. – К.: НУОУ, 2011. – Вип. 6 (25). – С. 258–263

76. Шаюк О.Я. Особливості психологічної структури толерантності майбутніх економістів / О. Я. Шаюк // Психологія і суспільство / гол. ред. А. Фурман. – 2011. – № 3. – С. 28–65.44.

77. Шаюк О.Я. Психологічні особливості формування професійної толерантності у майбутніх економістів: автореферат дис... канд. психол. наук : 19.00.07 / Наук. кер. д. психол. н., проф. Фурман А.В. ; Нац. акад. Держ. прикорд. служби України імені Богдана Хмельницького. – Хмельницький, 2012. – 16 с.

78. Шаюк О. Я. Самотолерантність як предмет теоретико-методологічного аналізу / Ольга Шаюк // Вітакультурний млин / наук. консультант-редактор А. Фурман.. – 2010. – Модуль 12. – С 24–28.

79. Шаюк О.Я. Толерантність як професійна компетентність спеціалістів економічної сфери діяльності. Економічні, правові, інформаційні та гуманітарні проблеми розвитку України в постстабілізаційний період : збірник тез доповідей наукової конференції професорсько-викладацького складу [секція №11 «Комунікативні методи викладання іноземної мови у вищих навчальних закладах економічного профілю»] (м. Тернопіль, 16 квітня 2008 р.) / Тернопільський національний економічний університет. – Тернопіль : ТНЕУ, 2008. – С. 65–67.

80. Шаюк О. Я. Толерантність як сутнісна характеристика професійного спілкування / О. Я. Шаюк // Психологія і суспільство / гол.ред. А. Фурман. – 2010. – №2. – С. 169–178.

81. Шаюк О.Я. Особливості формування рефлексивного компонента толерантності у майбутніх економістів / О. Я. Шаюк // Societas Familia-Parantela // redaktcja: ks.prof. dr. hab. Jan Zimny. – Stalowa Wola, 2017. – С. 186-202

82. Шаюк О., Тимошук Н. Толерантність і справедливість як морально-психологічні регулятиви суспільного життя / О. Шаюк, Н. Тимошук // Вітакультурний млин. – 2018. – Модуль 21. – С. 28-30.

83. Штефан Л. Зміст сучасної професійно-педагогічної підготовки соціальних педагогів в Україні // Педагогіка та психологія: Зб. наук. праць / За

ред. акад. І.Ф. Прокопенка, члена-кор. В.І. Лозової. – Харків: ОВС, 2002. – Вип. 23. – 168 с.

84. Щедровицкий Г.П. Избранные труды / Георгий Петрович Щедровицкий ; [ред.-сост А. А. Пископфель, Г.П. Щедровицкий]. – М. : Шк. культ. полит., 1995. – 760 с.

85. Эриксон Э.Г. Детство и общество / Эрик Г. Эриксон : [пер. с англ., науч. ред., примеч. А. А. Алексеева. – [изд. 2-е перераб. и дополн.] – СПб. : ООО “Речь”, 2002. – 416 с.

86. Эриксон Э. Идентичность : Юность и кризис / Эрик Эриксон ; пер. с англ. А.Д. Андреевой, А.М. Прихожана и др. – М. : Прогресс, 2006. – 352 с.

87. Ядов В.А. Стратегии социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности [Текст] / В.Л. Ядов. - 3-е изд., испр. М. : Омега-Л, 2007. - 567 с.

88. Якимова Е.В. Теория социальных представлений в социальной психологии : дискуссии 80-х – 90-х годов : Научно-аналитический обзор / Е. В. Якимова. – М. : ИНИОН, 1996. – 115 с.

89. Якимович А.К. Свой – чужой в системах культуры / А. К. Якимович // Вопросы философии / глав редактор В. А. Лекторский. – 2003. – № 4. – С. 48–60.

90. Янчук В.А. Введение в современную социальную психологию : [учеб.пособие для вузов] / В. А. Янчук. – Минск : АСАР, 2005. – 768 с.

91. Ярская В.Н. Социальная работа: опыт философской рефлексии / В.Н. Ярская // Социальная работа. - 1992. - Вып. 5. - с. 31-36.

92. Ярская-Смирнова Е. Профессиональная этика социальной работы / Е. Ярская-Смирнова. - М. : Издат. Дом Ключ-С, 1999. - 96 с.

93. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс // Смысл и назначение истоки. - М. : Республика, 1994. - 527 с.

94. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. М. Левиной–М. : Академия, 1991. – 527 с.

95. Allport G. On the Nature of Prejudice / Gordon W. Allport. –Publisher : Basic Books, 1979. – 576 p

96. Beaugrande R. Text, Discourse, and Process, Toward a Multidisciplinary Science of Texts (Advances in Discourse Processes) / Robert de Beaugrande. – Publisher: Ablex Pub, 1994. – 351 p.

97. Bugental J. F. T. The Art of the Psychotherapist / James F. T. Bugental. – New York : Norton and Co, 1992. – 336 p.

98. Cherrington K.M. Changes in attitude as a result of lecture and reading similar / K. M. Cherrington, L. W. Miller // J. soc. Psychol. – 1933. – №4 – P. 479–487.

99. Dalcourt G.J. Tolerance / G. J. Dalcourt. – New Catholic University of America Press, 1967. – 137 p.

100. Dijk T. Text and Context : Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse / Teun Adrianus van Dijk. – London and N. Y.: Longman Group United Kingdom, 1980. – 292 p.

101. Droit R.P. Les deux visages de la tolérance / R. P. Droit // La tolérance aujourd'hui (Analyses philosophiques): Document de travail pour le XIX Congrès mondial de philosophie (Moscow, 22 – 28 août 1993). – Paris : UNESCO, 1993. – P. 11–18.

102. Folkman S. Manual for the Ways of Coping Questionnaire / S. Folkman, R. S. Lazarus. – Palo Alto, CA : Consulting Psychologist Press, 1988. – 32 p.

103. Garnsey P. Religious toleration in classical antiquity / P. Garnsey // Persecution and toleration. – Padstow : T. J. Press and, 1984. – P. 1-12

104. Gudykunst W. B., Ting-Toomey S. Chua E. Culture and interpersonal communication / Gudykunst W. B., Ting-Toomey S. Chua E. – Newbury Park, 1988. – 480 p.

105. Heider F. Experimental Study of Apparent Behavior / F. Heider, M. Simmel // Amer. Journ. of Psychol. – 1944. – V. 57. – P. 243–259.