

**З. М. Атаманюк**

**СВОБОДА ЯК ФАКТОР  
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ  
ТРАНСФОРМАЦІЙ  
СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО  
СУСПІЛЬСТВА**

**Монографія**



Видавничий дім  
«Гельветика»  
2020

УДК 316.344.5(477)  
А92

**Рецензенти:**

**Халапис Олексій Владиславович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

**Бойко Анжела Іванівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософських та політичних наук Черкаського державного технологічного університету;

**Стовпець Олександр Васильович** – доктор філософських наук, доцент кафедри кримінального та адміністративного права Одеського національного морського університету

**Науковий редактор:**

**Борінштейн Євген Русланович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К.Д. Ушинського» (м. Одеса, Україна)  
(протокол № 2 від 24 вересня 2020 року)*

**Атаманюк З. М.**

А92 Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія / З. М. Атаманюк – Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. – 316 с.

**ISBN 978-966-992-372-1**

В монографії розглядається свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Обґрунтовано звернення до феномену свободи як соціокультурного імперативу сучасного суспільства. З теоретико-методологічної точки зору звернення до проблеми свободи зумовлено тим, що практично всі попередні підходи до вивчення свободи імпліцитно виходили з домінування розгалуженої системи її обмежень, унормованої та пристосованої до історичних, економічних та інших реалій нашого часу.

Дослідження адресоване фахівцям у галузі соціальної філософії, філософської антропології, аксіології, студентам та аспірантам гуманітарного профілю, а також всім, хто цікавиться проблемами свободи.

УДК 316.344.5(477)

ISBN 978-966-992-372-1

© З. М. Атаманюк, 2020

# ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА</b> .....	5
<b>РОЗДІЛ I. ЛЮДИНА І СВОБОДА</b> .....	14
1.1. Людина у соціокультурній реальності: ідентичність та толерантність .....	14
1.2. Свобода як фундаментальна цінність .....	45
Висновки до I розділу .....	71
<b>РОЗДІЛ II. ОСОБЛИВОСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СВОБОДИ</b> .....	74
2.1. Свобода: наукове поняття та соціокультурний феномен .....	74
2.2. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди .....	104
2.3. Глобалізаційні складові соціокультурної трансформації у напрямі свободи особистості .....	114
Висновки до II розділу .....	136
<b>РОЗДІЛ III. ПРОЯВИ СВОБОДИ У ОСВІТЯНСЬКОМУ ПРОЦЕСІ</b> .....	139
3.1. Вплив соціокультурної трансформації на наукове пізнання у освітнянському процесі: категоричний імператив свободи .....	139
3.2. Особливості інноваційних механізмів в освіті .....	155
3.3. Продукування громадянськості особистості: роль і значення освітнянського процесу .....	169
3.4. Свобода особистості у сучасній українській освіті .....	182
Висновки до III розділу .....	199
<b>РОЗДІЛ IV. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ РЕАЛІЇ ЕКОНОМІЧНОЇ СВОБОДИ</b> .....	203
4.1. Економічна свобода особистості у соціокультурній трансформації сучасного суспільства .....	203
4.2. Культурно-економічне самовизначення людини .....	212
4.3. Глобальність соціоекономічної кризи через розуміння економічної свободи .....	228
Висновки до IV розділу .....	241

<b>РОЗДІЛ V. ДУХОВНІ ЦІННОСТІ І СВОБОДА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ</b> .....	<b>243</b>
5.1. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст) .....	<b>243</b>
5.2. Толерантність у релігійному середовищі в Україні .....	<b>258</b>
5.3. Соціокультурна трансформація духовних цінностей в сучасному українському суспільстві .....	<b>268</b>
Висновки до V розділу .....	<b>277</b>
<b>ПІСЛЯМОВА</b> .....	<b>280</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	<b>290</b>

# ПЕРЕДМОВА

Свобода – складний феномен людського буття, а також поняття, яке застосовується не тільки у філософії, а й у інших суміжних науках. Про це досить незаперечно свідчить наявність у філософських текстах різноманітних дефініцій свободи, які у свій час давали такі мислителі, як: Н. Аббаньяно, Г.В.Ф.Гегель, Т. Гобс, Ф. Енгельс, І. Кант, Ш. Монтеск'є, Б. Рассел, Ж.-П.Сартр, Б. Спіноза, Ф. Шеллінг, К. Ясперс та інші.

Дослідження даного поняття з часом сформувало позицію, що свобода – полісемантичне, багатозначне поняття. Про це досить красномовно свідчить наявність в історико-філософських текстах численних і різноманітних дефініцій свободи: «свобода є пізнаною необхідністю» (Б. Спіноза); «свобода – це відсутність зовнішніх перепон для руху» (Т. Гобс); «свобода – це право робити те, що дозволяють закони» (Ш. Монтеск'є); «здатність самочинно починати ряд подій» (І. Кант); «свобода є здатністю із самої себе давати початок будь-чому» (Ф. Шеллінг); «свобода полягає в тому, щоб у «своєму іншому» бути «у самого себе» (Г.В.Ф.Гегель); «свобода є здатністю приймати рішення із знанням справи» (Ф. Енгельс). Свобода – це «відсутність перепон для здійснення наших бажань!» (Б. Рассел); «свобода є можливістю приносити у світ «дещо» (Ж.-П.Сартр). «Свобода – це подолання того зовнішнього, яке підкорює мене собі» (К. Ясперс). Свобода – це «конкретний обов'язок, котрий необхідно виконувати» (Н. Аббаньяно). Філософи франкфуртської школи розглядали співвідношення позитивної та негативної свободи (Т. Адорно).

Актуальність нових аспектів свободи особистості розкривається через розширення категоріального апарату, зокрема наступні категоріальні пари: «гуманізм і свобода», «автономія і свобода», «свобода і лібералізм», «свобода – справедливість», «свобода і права людини», «свобода і відповідальність», «свобода і рівність», що репрезентовані філософською літературою ХХ-го – початку ХХІ-го століття. В роботах багатьох мислителів ставиться питання не тільки про межі людської

свободи, а й констатується можливість трансформації інтенцій свободи поведінки індивіда в те, що позначається поняттями всездозволеність, нігілізм і анархізм.

Поняття свободи тісно пов'язане з особистістю і суспільством в якому вона існує. Адже з становленням особистості, її певних соціальних характеристик та відмінностей, що ґрунтуються на індивідуальному досвіді постає і проблема її свободи. Людина вільна й невільна одночасно. Людина невільна, оскільки існує зовнішній світ, який наполегливо диктує людині вибір форм і способів діяльності, їх послідовність. Вона невільна, тому що завжди існують обмеження її дій – рівень фізичних чинників і розумових здібностей, технічних можливостей, характеру суспільного устрою і т.д.

Існуюча багатогранність феномена свободи, суб'єктивна вибірковість її філософського розуміння демонструє нам антиномічну природу даного феномену, й майже виключає можливість її єдино «вірного» визначення. Теоретична і практична потреба визначення сутності свободи вимагає певного узгодження уявлень про неї.

У філософській літературі міцно закріпилася думка про те, що реальна, а не ілюзорна свобода одного індивіда закінчується там, де вона наштовхується на свободу іншої людини. Наявність таких меж свободи вимагає пошуку узгодженого розуміння «точок» такого перетину, визначення не тільки меж свободи, але і її сутності. Складовими концептами теорії свободи виступають *сутність і зміст свободи, форми її буття, вільний вибір, способи реалізації*. Класики світової філософії поставили питання про ілюзорну та істинну свободу – «у людей є ілюзія, що вони вільні. Вся проблема в тому, наскільки ця ілюзія реальна», свободу внутрішню і зовнішню, духовну і соціальну, індивідуальну та суспільну, абсолютну та відносну міру свободи. У творах філософських авторитетів міститься винятково значуща думка про історичність та про процесуальність свободи, її інтерпретація як неперервний акт звільнення людини в результаті рішень, які вона приймає, здійснення свого вибору та його реалізації в мислиневій або ж практичній діяльності. Класикам теорії свободи належить заслуга обґрунтування ідеї пріоритету особистості як суб'єкта свободи поряд з іншими її носіями. Вони показали основні парадокси свободи: «свобода живе тільки тоді, коли є вільні

люди», встановили закономірність появи нових видів несвободи і відчуження в процесі зростання ступеня свободи в цілому. Видатні філософи протягом століть окреслювали основні лики свободи, віддаючи явну перевагу свободі духу, думки та вчинків.

Поняття свободи у філософії нерідко співвідносять з поняттям волі. Подекуди навіть поняття *свобода особистості* і *свобода волі* розглядають як тотожні. Свобода волі означає можливість внутрішнього самовизначення людини у виконанні тих чи інших цілей та завдань. В історії філософії свободу волі пов'язують зі здоровим глуздом людини, з її відповідальністю за свої дії, за виконання своїх обов'язків, усвідомленням свого призначення. Сама ж воля – це свідоме і добровільне прагнення людини до досягнення своєї мети, яка складає для неї певну цінність. Вольовий акт має характер духовного явища, що започатковується в структурі особистості людини. Воля протистоїть імпульсивним прагненням і бажанням, а також у ряді випадків і вітальним потребам людини. Як правило, поняття волі відносять до зрілої особистості, яка повністю контролює свої дії і вчинки.

В історії філософії воля трактувалася по-різному. По-перше, як результат природної чи надприродної детермінації (Бог, Абсолют). По-друге, як самонаправляюча сила, що визначає весь життєвий процес людини та визначається частково генетично, частково – виховується навколишнім оточенням чи життєвими обставинами, входячи до структури характеру особистості.

Аналізуючи категорію свободи з позицій суспільної думки цивілізації кінця ХХ поч. – ХХІ століть, видатні філософи сучасності творчо розвивають фундаментальні концепти свободи як феномена духовного та соціального життя. В цьому плані особливо важливу роль відіграє положення про «позитивну» та «негативну» свободу, «відновлення в своїх правах» значущості ціннісних визначників свободи – відповідальності, співучасті та інших етично забарвлених екзистенціалів.

Тільки розуміння свободи як потенційної здатності людини до вільного вибору альтернативи, як можливості мислити і діяти у відповідності зі своїми уявленнями і бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього примусу, дає особистості можливість набуття духовної свободи, набуття людиною самого себе. Вільний – вибирає, невільний

підпорядковується примусу. Свобода – це стан духу, це філософське поняття, яке відображає невід’ємне право людини реалізувати свою людську волю. Поза свободи людина не може реалізувати багатство свого внутрішнього світу і своїх можливостей. Свобода починається саме там, де людина свідомо обмежує себе. Таким чином, в нашому розумінні, свобода виступає як загальнолюдська цінність. Люди прагнуть до свободи, бо тільки в ній і через неї можна реалізувати творчий людський потенціал.

У кожен історичний період вироблялося своє характерне розуміння свободи. Як *філософська категорія*, поняття «свобода» в європейській традиції бере свій початок ще із часів Стародавньої Греції. Так, наприклад, головною проблемою античної людини було те, що вона є рабом «універсального закону», долі, полісу. Бути частиною космосу, частиною полісу було для людини метою – такий стан речей є умовою космічної гармонії. На думку давніх греків, світом людських править необхідність, доля (Демокрит). Сила її непоборна, її повелінням слухняні не тільки люди, а й самі боги. Проте, у стародавні часи також виникають уявлення й переконання, згідно з якими дія, що здійснюється людиною, здійснюється нею як вільна (Епікур).

Для доби середньовіччя свобода людини постає через відношення до світу, що розглядається через глибоку віру у Бога, як індивідуальне й свободне, і сприймається в якості життєвого регулятивну. Зіставлення визнання зумовлюваної необхідності людських дій із визнанням свободи їх здійснення рано чи пізно породжує філософське питання про суперечність між необхідністю й свободою, яка у свою чергу перетворюється на предмет тривалої й запеклої суперечки між представниками двох філософських концепцій: детермінізму (Августин, Спіноза,) та індетермінізму (Д. Скот).

Людина періоду Відродження не тільки сприймала свободу як природне право, але й обґрунтовувала її як необмежену, яку повинні виправляти сумніви, критична самооцінка, терпимість до інакомислення, здоровий глузд і розумне почуття міри. У Новий час уявлення про свободу людини зводяться до акту пізнання природи мотивів людської діяльності. Своєрідно, суперечність щодо свободи розв’язує Г.В.Ф. Гегель. Філософ розглядав категорії свободи й необхідності з історичних позицій. Для нього свобода не є щось застигле, раз і назавжди встановлене,



вона на кожному даному етапі розвитку є продуктом, або результатом історичного процесу. Тому свободу треба розглядати як дещо конкретне, яке те, що має строгу визначеність на кожному етапі історичного розвитку. Застосувавши до аналізу свободи діалектичний метод, він зумів показати деякі важливі моменти її змісту, які випадали з поля зору його попередників. Проте є чітке виявлення у філософії Гегеля домінанти загального над індивідуальним.

На українському ґрунті інтерес до проблем свободи ми спостерігаємо у філософів-гуманістів першої половини XVIII сторіччя. В Україні постає проблема духовної свободи як оволодіння людиною самою собою, своїми вчинками, емоціями, пристрастями. Як засіб, за допомогою якого можна уникнути зла і досягти щастя – найвищої мети людського існування. Філософи пропонують самовдосконалення особистості, яке здійснюється насамперед завдяки самопізнанню.

Одним з впливових напрямків сучасної західної філософії, в рамках якого розглядаються свобода, є екзистенціалізм. Його назва походить від лат. *existentia* – існування, тому цей напрямок називають «філософією існування». Екзистенціалізм почав розглядати людину як істоту, яка переживає, страждає та істоту, яке володіє свободою вибору і відповідає за свої вчинки. Екзистенціалізм зародився в 20-ті роки XX століття між двома світовими війнами, продовжував розвиватися під час і після Другої світової війни. Катастрофічні історичні потрясіння, загибель мільйонів людей на полях битв особливо гостро дали відчутти крихкість людського буття. Загострили питання про його сенс. Згідно екзистенціалізму, щоб встояти в такому світі, потрібно, перш за все, розібратися в своєму внутрішньому світі. Головну увагу цій філософією приділяється духовної стійкості людини перед обличчям ворожого світу [221, с. 183].

Дилема свободи і необхідності залишається нагальним предметом новітніх досліджень феномену свободи особистості. Ідея сумісності, змістовної єдності свободи і необхідності є характерною для концепцій, які аналізують проблему вибору, користуючись категоріями і поняттями причинності (каузальності), інтересу, потреби (Ю. Габермас, Б. Франкл, Е. Агацці, Р. Гвардіні та ін.).

*Свобода як соціальне явище.* Соціальна свобода властива тільки індивідам, які живуть у суспільстві. У тварин немає ніякої свободи. Вони –

частина природи і не потребує ніякої свободи. Свобода виникає в процесі взаємодії людей, в процесі їх спільної діяльності. Ізольований від суспільства індивід не потребує ніякої свободи, оскільки не має ніяких стосунків з іншими людьми. З одного боку, людина знаходить свободу тільки в суспільстві, а з іншого – воно заважає людині робити те, що вона бажає. Справа в тому, що в людини може мати інтереси, які не завжди будуть співпадати з інтересами всього суспільства. Це протиріччя вирішується шляхом компромісу в разі, коли суспільство надає індивіду певну свободу, а він, в свою чергу, свідомо обмежує свої вимоги до суспільства. Неможливо жити в суспільстві і бути вільним від суспільства. У працях Канта виразно простежується дуалістичне розмежування природної й свободної причинності. Однак, протиставляючи свободу природі, Кант пропонує шукати царство свободи не в природі, а у світі людини (у світі соціального). Але оскільки людину він теж розуміє дуалістично (ця істота, з одного боку, природна, почуттєво-емпірична, а з іншого – ноуменальна, свободна й розумна, до того ж непізнана у своїй сутності), остільки «царство людських цілей» Кант відсуває в невизначену історичну перспективу. Філософ вважає, що свобода й необхідність існують у різних відношеннях, вони ніде й ніколи не перетинаються. Це дві різні точки зору на людину, дві різні її іпостасі, отже, немає ніякого протиріччя між свободою й необхідністю одних і тих самих учинків людини. Поділ на «дві природи» також є характерним для вчення Маркса. Так «перша природа» охоплює гео- й біосферу, тобто ті матеріальні системи, які виникли, й існують поза й незалежно від людини, але разом із тим у свій час можуть стати об'єктами її діяльності. «Друга природа» охоплює не тільки неживі предмети, які створені людиною й не існують у природі, але й живі організми: рослини, тварини, які виведені або створені людиною завдяки штучному відбору, або генній інженерії. Проте штучне середовище існування не зводиться до даної речової основи. Людина може жити й діяти лише в системі певних суспільних відносин. Ці суспільні відносини здійснюються в певних матеріальних умовах, у тому числі штучно створеними людиною, і разом з останніми й створюють штучне середовище існування людини, тобто сферу соціального.

З нашого погляду, існує декілька моделей відносин особистості і суспільства стосовно свободи. 1. *Боротьба за свободу* – особистість вступає

у відкритий конфлікт з суспільством, домагаючись своєї мети. 2. *Втеча від світу* – особистість розуміє неможливість бути вільною у існуючому соціальному середовищі, ховається у «свій» світ, намагаючись реалізувати себе. 3. *Адаптація* – особистість пристосовується до суспільства, приносячи в жертву своє прагнення до свободи, підкоряється соціальним умовам.

Питання свободи людини у філософському предметному полі можна розглядати як: проблему самого бажання, або свободи волі, проблему свободи вибору й проблему свободи дії. Причому акцент робиться на вивченні проблеми свободи волі, тобто на вивченні останніх підстав наших учинків і мотивів.

В проблемі свободи волі розглядаються такі питання як: чи існує свобода бажання, що є вибір? Як правило відповіді філософів (незалежно від орієнтації на матеріалістичні, психічні, теологічні або якісь інші «чисті моделі» детермінізму й індетермінізму) на них ґрунтуються на метафізичних твердженнях і побудовах.

Проблема свободи вибору є складною. Центральне питання тут – питання про внутрішні границі самого бажання: чи здатна людська свобода вибирати між мотивами, або вона (свобода) є лише реєстратором, що приводить у дію найбільш сильний мотив? Детерміністи вважають, що свобода життя людини зводиться до боротьби мотивів, у якій автоматично перемагає мотив найсильніший. Індетерміністи – що свобода людини сама здатна вибирати між різними мотивами.

Проблема свободи дії полягає в тому, що людина може робити те, що хоче, якщо цьому не заважає його власний організм. Будучи зовнішньою й внутрішньою передумовою для якої б то не було серйозної життєвої діяльності, ця свобода здавна вважалася одним з основних прав людини. Однак вона далеко не вичерпує проблеми свободи людини в контексті філософії.

Свобода особистості не є абсолютною. Її відносний характер визначається відповідальністю особи перед суспільством у цілому, в її умінні так користуватися наданими державою свободами, щоб при цьому не придушувати прав і свобод інших людей, не вносячи безлад у соціальне життя суспільства.

На думку багатьох сучасних дослідників визначити свободу можна як феномен світосприйняття людини. Дане поняття є найбільш універсальне

й коректне. Це визначення дає можливість враховувати як статичні, так і процесуальні характеристики свободи. Світосприйняття є цілісним образ дійсності, воно має, насамперед, ціннісну природу. З одного боку, воно формується через такі процеси як освоєння й соціалізація, під впливом конкретної сукупності світоглядних уявлень, поглядів, переконань стереотипів свідомості, мислення, взаємин, поведінки, спілкування, діяльності тощо. З іншого ж, – вже сформувавшись, світосприйняття постає істотною передумовою й важливим чинником визрівання у суб'єкта тих чи інших складових світогляду та й значною мірою всього його світовідношення в цілому, як системного охоплення дійсності.

Таким чином, можна сказати, що в результаті світосприйняття формуються почуттєві й раціональні образи, які багато в чому визначають процес освоєння соціальним суб'єктом реальності, його перехід на усвідомлюваний рівень пізнання. Соціальне світосприйняття виступає формою освоєння соціальної реальності, що впливає на регуляцію поведінки суб'єкта.

Стосовно ж свободи, то слід зазначити, що вона щоразу постає як нова «ідея». Людина народжується в ті чи інші часи сприймає цілісним образом цю «ідею» через процеси освоєння й соціалізації, які в свою чергу є складовими світосприйняття. Засвоюючи цей образ, людина виокремлює із складного, багатоаспектного визначення свободи ті його складові, які для неї більш актуальні в силу індивідуальних та соціальних чинників. В силу цього, сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: *економічний, політичний, духовний*. Економічна свобода – право розпочинати або припиняти власну справу, купувати будь-які ресурси, використовувати будь-яку технологію, виробляти будь-яку продукцію і пропонувати її для продажу за будь-якою ціною, вкладати свої кошти на власний розсуд. Кожний споживач має право вільно купувати будь-який товар або послугу, пропонувати свої послуги для виконання будь-якої роботи; відмовлятися від будь-якої роботи; використовувати власні ресурси за умови, що не порушує прав інших людей. Ці права свободи також не дають ніяких гарантій, тобто підприємець має право запропонувати свої послуги, але нікого не можна змусити прийняти їх. Економічна свобода має свої основні принципи, а саме: економічну самостійність, економічну відповідальність,

економічну рівноправність. *Політична свобода* – в сучасному цивілізованому суспільстві виражена через гарантоване загальне і рівне виборче право, рівністю громадян перед законом, широкою участю у вирішенні важливих суспільних питань, спрямованих на забезпечення громадянських прав і свобод. *Духовна свобода* – це вільний вибір свого світогляду, ідеології, здатність людини зіставляти свої самостійні дії з дією різних культурних, технологічних форм, контролювати відчужені від неї громадські структури. Духовна свобода особистості в різній мірі завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості).

Свобода виступає однією з універсальних характеристик людського буття, проявом його цілісності і висловлює здатність людини опанувати умовами свого існування, долати залежності від зовнішніх сил соціального і природного характеру, самостійно здійснювати вибір своїх дій і відповідати за їх наслідки.

# Розділ I

## ЛЮДИНА І СВОБОДА

### 1.1. Людина у соціокультурній реальності: ідентичність та толерантність

Визначення свободи лише як пізнаної необхідності є некоректним, позаяк пізнання – лише передумова свободи. Сама ж свобода пов’язана з діяльністю людини, яка реалізує вимогу об’єктивної необхідності за власною волею, згідно з власними потребами і бажаннями. Можна мати необхідність, але не бути при цьому вільним, оскільки необхідність не лише усвідомлюється, але й витворюється людиною. Межі свободи кожної людини зумовлені не лише соціально-історично, а й передусім, нею самою. Вони залежать від рівня духовного розвитку самої людини, її знань, досвіду, інтересів, волі, емоцій тощо.

Важливу методологічну роль у дослідженні проблеми свободи відіграє філософське вчення про людину. Людина посідає центральне місце у механізмі реалізації свободи. Коли свобода визначалася попередніми дослідниками лише як пізнана необхідність, то без належної уваги залишалися питання щодо місця людини у структурі свободи, ставлення людини до необхідності, свідомості, волі й діяльності. Дійсно ж духовна і матеріальна діяльність людини – головні складники її свободи. Діяльність людини спрямована на вироблення шляхів, засобів та методів досягнення певної мети.

Людина, її сутність та існування – предмет дослідження багатьох областей знання: філософії, політології, соціології, педагогіки, психології та інших наук. Кожна з них в рамках свого предмета намагається відповісти на питання, що таке людина, які її відмінні властивості, яким чином вони проявляються. Багатомірність такої реальності як людина знайшла своє відображення в значній кількості наукових

понять, з допомогою яких фіксуються різні аспекти прояву сутності людини [63, с. 6].

Людина володіє багатьма різними якостями. Вона, насамперед, духовна істота, але їй властиво все те, що й іншим природним істотам: потреба у їжі, відтворенні собі подібних, інстинкти, певні почуття і т.д. і т.п. Людина також живе в системі суспільних зв'язків і відносин. Вона є істотою діяльною і діяльність розгортається в межах матеріального та духовного світу.

Етимологія слова «людина» має три групи значень у різних культурах: грецьке *anthropos*, що йде або від *anoatrein* (погляд, закинтий угору), або від кореня *ant-antos anteo, antros* (у змісті «квітуче лице», «променистий погляд»); латинське – *uideo*, що підкреслює тілесно-матеріальний аспект людини (Адам – від єврейського слова «земля», *homo-humus*), індоєвропейське – *manushua, manisco*, що означає «мислячий, наділений духом».

Людина, яка розглядається у зв'язку з соціумом, можна аналізувати під різними кутами зору, саме людина пов'язана з іншими людьми системою відносин, вона – діяльна матеріально-предметна істота, носій певної культури. Кожна з цих граней її буття і може бути взята за основу при аналізі людини. Враховуючи таку багатозначність, необхідно виділити якусь основну якість людини, те, що в першу чергу робить її людиною.

Буття людини – це процес становлення людини і пов'язаний з розширенням її природних меж, що обумовлено буттям і усвідомленням самого себе.

Вивчення сутності і сутнісних ознак людини можливе лише у розмаїтті їхніх проявів, що охоплюють різні сфери соціальної життєдіяльності. Це потребує вивчення проблеми соціуму як автентичної форми людського життя, а також культурну спадкоємність і зв'язок між різними соціальними інститутами, вивчення ціннісних аспектів поведінки людини.

Відштовхуючись від принципу діяльної сутності людини, ми зосереджені на дослідженні соціокультурної реальності, різних соціальних утворень, система яких включає установи, закони й норми, що регулюють людську поведінку, надаючи їй визначеності й передбачуваності, без чого є неможливим спілкування, тобто саме існування суспільства – як умова для спільних дій по встановленню господарського, політичного,

релігійного та інших порядків. Природа діяльності людини свідчить про неї як про креативну істоту. Тож у даному дослідженні людина постає водночас як творець і творіння культури.

Особистість – це синтез біологічного і соціального в людині, результат її духовного і морального розвитку. В найзагальнішому вигляді розвиток особистості можна визначити як процес входження людини в нове соціальне середовище та інтеграцію в ньому як результат цього процесу [63, с. 7].

Для того щоб глибше зрозуміти, що ж собою являє цілісність особистості, розглянемо особистість як систему. Під системою зазвичай розуміється сукупність взаємопов'язаних елементів з певними відносинами і залежностями між ними, а цілісність розглядається як інтегративна властивість системи, яка дозволяє їй розвиватися і функціонувати.

Особистість – система багатовимірна, рухлива, має складну структуру. Цілісне її буття обумовлюється єдністю проявів у всіх головних площинах її внутрішньої будови: способу мислення, здібностей, рис характеру, світу почуттів, переконань потреб, поглядів і т.д., а також сукупністю суспільних відносин, сферою спілкування, діяльністю людини як представника певного соціального шару, спільності, професії.

Для аналізу цієї складної системи виділимо три основні групи якостей: 1 – природні, 2 – функціональні, 3 – системні, що інтегрують. Слід зауважити, що природні якості при цьому виступають лише як матеріальні носії соціальних якостей. Виділені групи якостей дають можливість представити особистість як органічну систему, що включає в себе дві основні підсистеми, які в свою чергу розпадаються на безліч складових взаємопов'язаних елементів [311, с. 174].

З тих пір як людина стала на шлях соціального життя, формування її індивідуального розвитку як цілісної особистості відбувалося відповідно до умов конкретного соціального оточення. Тому не можна зрозуміти сутність окремої особистості, її цілісність, не розкриваючи при цьому сутності суспільства. Особливий тип зв'язків і відносин, домінуючий в суспільстві, виступає природним умовою формування цілісності особистості. Особистість, освоюючи суспільні відносини, соціокультурний досвід, переломлює їх в своїй внутрішній структурі, в діяльності, в поведінці, у відносинах з іншими людьми, з суспільством і тим самим формує



свої природно-функціональні якості. Діалектика соціальної детермінації в процесі становлення цілісності особистості виступає у вигляді багаторазово опосередкованих зв'язків і взаємозалежностей між особистістю і суспільством. При такому підході цілісність особистості може бути визначена як міра привласнення і перетворення її наявних суспільних відносин. Звертаючи увагу на цей факт, ми хочемо зазначити, що особистість хоча і обумовлена усім різноманіттям своїх властивостей, рис, якостей суспільством, проте її не можна розглядати як простий «зліпок» суспільної системи, жорстко детермінований. Незважаючи на деякий єдиний соціальний початок, всі люди різні і за своїми поглядами, переконаннями, здібностям, характером, за своєю активністю і багатьма іншими параметрами [311, с. 174]. Сучасна наука спирається на вже наявні положення і погляди на особистість як об'єкт наукового дослідження факторів її формування. Вчені філософи, соціальні психологи, антропологи і представники інших областей знання намагаються розглянути досягнення науки в цьому напрямку і класифікувати концепції (підходи, конструкти, напрямки і т.д.) в розумінні особистості і виявленні факторів формування типів її поведінки [311, с. 174].

Так, у сучасній соціально-філософській зарубіжній науці одна з класифікацій виділяє такі підходи до розуміння особистості, як соціогенетичний, біогенетичний, психогенетичний та ряд інших. Представники соціогенетичного напрямку (Е. Торндайк, Б. Скіннер, У. Доллард, К. Левін та інші) намагаються пояснити особливості особистості виходячи зі структури суспільства, способів соціалізації, взаємин з оточуючими людьми. Керуючись такою концепцією, вчені розробили і відповідні теорії формування особистості: теорія соціалізації, теорія навчання, теорія ролей та ін. Кожна з цих теорій пояснює соціальну поведінку особистості, виходячи з замкнутих в собі властивостей навколишнього середовища, до якої людина повинна адаптуватися. При цьому часто зовсім не враховуються об'єктивні, суспільно-історичні умови життя людини [170, с. 333].

Наприклад, можна розглянути соціогенетичний підхід, зокрема теорію соціалізації. Відповідно до цієї теорії, людина народжується біологічною істотою і стає особистістю лише завдяки впливу соціальних умов життя. Представники іншої концепції цього підходу – теорії навчання

вважають, що життя індивіда, його відносини, поведінка обумовлюється, підкріплюється навчанням, засвоєнням певної суми знань і навичок. Ще одна концепція даного підходу – теорія ролей (У. Доллард, К. Левін та ін.) виходить з того, що суспільство пропонує кожній людині набір стійких способів поведінки (ролей), які визначаються її соціальним статусом. Ці ролі накладають відбиток на характер поведінки особистості, її відносини з іншими людьми [170, с. 333].

Безумовно, кожна з цих концепцій розглядає багато варіантів поведінки особистості, однак, не завжди враховується при цьому рівень психічного, інтелектуального розвитку та соціального стану особистості, що робить висновки вчених не завжди достовірними і використовуваними на практиці.

Представники біогенетичного підходу в основу розвитку особистості і формування типів її поведінки ставлять біологічні процеси дозрівання організму. С. Холл, наприклад, вважав, що розвиток особистості в згорнутому вигляді повторює стадії розвитку суспільства. Інший представник біогенетичного підходу Е. Кречмер виводив типи особистості і її поведінки з особливостей будови тіла людини [170, с. 333].

Особливо яскраво принцип біологізму представлений в концепції особистості, розробленої З. Фрейдом, який вважав, що вся поведінка особистості обумовлено фізіологічними, несвідомими потягами людини [332].

Серед цих напрямків виділяється також психогенетичний підхід, представники якого не заперечують значення ні вроджених задатків, ні довкілля, ні навчання, проте на перший план висувають розвиток психічних процесів. В рамках цієї концепції виділяється психодинамічна орієнтація, представники якої (Е. Еріксон) пояснюють поведінку особистості через емоції, потяги і інші позараціональні компоненти психіки.

В середині минулого століття особливо популярною була концепція когнітивістської орієнтації, представники якої (Ж. Піаже, Д. Келлі та інші) віддавали перевагу розвитку інтелектуально-пізнавальної сфери психіки особистості. Ще один напрямок у психогенетичному підході склали представники персонологічної орієнтації (Е. Шпрангер, А. Маслоу та ін.). Їх увага акцентувалася на розвитку особистості в цілому, від чого, на їхню думку, залежить її поведінка, в тому числі і девіантна [170, с. 334].

Слід зазначити, що певна увага до проблеми формування особистості, її поведінки приділялася в соціальній філософії та психології так званого радянського періоду. Однак і серед цих вчених не було єдиної думки, але зате накопичено певний досвід інтерпретації розгляду сутності особистості, мотивів і чинників формування відхилень у поведінці і т. д.

Проблему особистості розглядали С.Л. Рубінштейн, Л.С. Виготський, Б.Г. Ананьєв, К.А. Альбуханова-Славська, А.Н. Леонтьєв, А.В. Петровський, В.В. Мясищев, К.К. Платонов, Д.Н. Узнадзе та багато інших. В.Г. Ананьєв, наприклад, розглядав особистість в єдності чотирьох сторін:

1. Людини як представника біологічного виду.
2. В онтогенезі і життєвий шлях людини як індивідуума.
3. Людини як неповторну особистість.
4. Людини як частини всього людства [5, с. 63].

З біологічної точки зору людина представляється як вищий етап еволюції живих істот. Однак однолінійна та прогресуюча біологічна еволюція людської істоти, як зазначає В.П. Алексєєв, сьогодні розцінюється як примітивна і безповоротно застаріла еволюційна модель [4, с. 141]. Нинішня людина, стверджують інші філософи, є істота, позбавлена органів захисту і нападу, зі слабкими органами почуттів, це – «неспеціалізована тварина», що живе в штучному середовищі проживання і погано почуває себе за його межами, тоді як всі тварини добре пристосовані до навколишнього природного середовища. Тому в якості компенсації своїх природних недоліків, людина розвинула здібності свого інтелекту, ставши працюючою людиною, здатною до розвитку вільною, творчою особистістю [4, с. 141].

Завдяки застосуванню штучних знарядь праці людина здатна поєднати в собі різноманітні способи дій, вона стає фокусом будь-якої діяльності і всіх функцій, якими природа обдарувала інші істоти. Вона може виконувати дії, які біологічно суперечать її суті. Різnobічність своєї діяльності людина остаточно долає біологічну обмеженість як своєї фізичної природи, так і духовної [3, с. 56]. Така різnobічність не є чимось раз і назавжди даним: вона розвивається, а разом з нею розвивається і вся структура людської психіки, включаючи емоції, які часом мають неабиякий вплив на поведінку людини, на вибір способів і засобів досягнення цілей.

Разом з тим різнобічність людини має і свої негативні сторони, бо в процесі росту і розвитку особистісних начал в людині, як соціально-історичній істоті, в процесі її виділення з спільноти і автономізації її особистої життєдіяльності, з'являються можливості діяти всупереч громадським інтересам для своєї особистої вигоди. Уже в самому факті різнобічності людської діяльності закладений досить широкий спектр різноманітних по відношенню до суспільства дій. Але оскільки різнобічність цієї діяльності не тотожна відцентровому різноманіттю векторів власне людських функцій, а має інтегративний характер, то головним показником цієї інтегративності є раціональність виконуваних функцій і їх органічний взаємозв'язок.

Як звертають увагу більшість дослідників, проблема особистості в філософії – це перш за все питання про те, яке місце займає людина в світі, ніж вона фактично є і ким вона може стати, які межі її вільного вибору і соціальної відповідальності (І.С. Кон).

У своєму первинному значенні, зазначав І. Кон, слово «особистість» позначало маску, роль, яку виконували актором в давньогрецькому театрі. Уже в античності виникає проблема неспівпадання реальної поведінки людини і її «сутності» («ідеї»). Ця невідповідність набуває форму дуалізму у філософії Нового часу, коли, починаючи з Р. Декарта, поширюється ідеологія психофізичного паралелізму, яка розділила філософів на два табори – ідеологів дуалізму і їхніх опонентів [157, с. 12].

У сучасній психології під особистістю найчастіше розуміється якесь інтегруюче начало, що зв'язує воедино різні психічні процеси людини і надають її поведінці необхідну послідовність і стійкість. Залежно від того, в чому саме вбачається таке інтегруюче начало, теорії особистості підрозділяються на психофізіологічні, біосоціальних, психосоціальні, психостатичні і ін.

На думку І. Кона, для сучасних вчених великі теоретичні труднощі представляє проблема структури особистості, бо вчені різних шкіл і напрямків у філософії, соціології і психології по-різному описують і пояснюють цю структуру. Так, наприклад, в психології створенню загальнопсихологічної теорії особистості перешкоджають не тільки розбіжності в ідеології і методології психологічних шкіл і напрямків, але і багаторівневність самого об'єкта дослідження, починаючи

з біологічного рівня і закінчуючи соціальним. Не менш проблематична ситуація і в соціальній філософії, де вивчаються не індивідуальні особливості людини, а перш за все та соціокультурна система, в яку вона включена, і ті соціальні функції (ролі), які вона виконує. Різноманітність цих соціальних систем і функцій настільки велика, що вчені часом губляться перед величезною масою емпіричного матеріалу, який не вкладається в раніше відомі класифікаційні схеми. [157, с. 270].

Подібне ставлення до досліджуваних об'єктів не може залишити поза увагою і методологічну проблематику філософії. Традиційно ця проблематика має справу з «позитивними» даними, тобто з такими даними, які піддаються раціональній оцінці на їх істинність або хибність. Однак в цьому складному світі далеко не завжди вдається дати однозначну оцінку пізнаваних явищ і процесів, особливо в тих випадках, коли винятків з правил набагато більше, ніж самих правил, що свідчить про явне неблагополуччя в області методології наукового пізнання [69; 71].

Німецький вчений В. Тайхманн, проводячи аналіз існуючих точок зору на проблему особистості, закликає звернутися до більш поглибленого вивчення глобальних загальнолюдських проблем, пояснюючи це тим, що спостерігається «зростаючий повсюдно інтерес до питань про сенс буття і ціннісні орієнтації» [396, с. 1065–1066].

У дискусіях з питань співвідношення економіки і політики, захисту навколишнього середовища, розширення середовища проживання людини і т.д. висловлюються побоювання щодо того, що розвиток науки і техніки може призвести до зниження порогу гуманності і людяності. У зв'язку з цим виникає ряд питань: чи не занадто дорогою ціною дістається людству прогрес? Чи не слід перед обличчям атомної небезпеки піти в сферу особистого життя? і т.п. Такі питання свідчать про важливий переломний момент в формуванні уявлень про людські цінності, про зміну ціннісних орієнтацій, про пошук дієвих світоглядних і духовних ідеалів на шляхах подолання суспільних і індивідуальних протиріч, конфліктів.

I. Кант, сформулювавши свої відомі чотири питання, вказав, яким шляхом повинна піти філософія, щоб пояснити ставлення людини до світу. Цей підхід не втратив свого значення і сьогодні, оскільки він прагне до синтезу пізнання оточуючого людину світу і обґрунтування ціннісних критеріїв, норм для практичної діяльності людини [146].

Розглядаючи сучасну філософську літературу, В. Тайхманн відзначає недоліки, характерні для навчальних посібників з філософії. Таким чином, на його думку, якість підручників з філософських дисциплін вимагає серйозного поліпшення, в тому числі і більш глибокого висвітлення проблем особистості.

Цікаво відзначити, що В. Тайхманн не наполягає на створенні спеціальної філософської теорії особистості. Він вважає, що необхідні міждисциплінарні розробки з проблем теорії особистості, бо людина є найскладнішим предметом науки і вимагає цілеспрямованого взаємодії різних дисциплін (соціології, психології, теорії культури, педагогіки і т.д.) [397, S. 1063–1084].

Щоб довести, що особлива філософська теорія особистості не потрібна, В. Тейхманн пропонує зупинитися на світоглядному характері філософії. Аналізуючи світоглядні функції філософії, він приходить до висновку, що цих функцій цілком достатньо для того, щоб забезпечити концентрацію всіх окремих філософських дисциплін і гуманітарних наук на одному об'єкті – на людині [397, S. 1063–1084].

Як бачимо, аж ніяк не всі з сучасних філософів наполягають на необхідності створення особливої філософської теорії особистості, хоча і не заперечують того, що поглиблене розуміння людини, людської особистості є актуальним завданням. Це слід мати на увазі, оскільки з філософами часто трапляється так, що вони починають теоретизувати з кожного приводу і без приводу, забуваючи про дослідження реальних речей, знання про які можуть прийняти вид теоретичних узагальнень, а можуть і не прийняти [340, с. 108]. В цьому плані показова монографія Л.П. Станкевича «Проблемы целостности личности» [300, с. 67], в якій автор намагається закласти методологічні основи для створення філософської теорії особистості.

На думку Л. Станкевича, базисним методологічним поняттям в філософському осмисленні особистості є поняття «цілісність», бо цілісність – це фундаментальна властивість складних систем. Властивості і потреби цілого виступають в якості найважливіших детермінант історичного розвитку, причому розвитку самої властивості цілісності виявляється особливим критерієм розвитку. Існування цілісності визначається сукупністю зв'язків не тільки внутрішніх елементів системи, а й зовнішніх відносин, зв'язків і взаємодій [300, с. 7].

Людська особистість починається з індивідуума, який є органічною цілісністю і визначається як системна цілісність ієрархічно організованого об'єкта, що володіє властивостями неподільності як біологічна, органічна цілісність [300, с. 19].

За твердженням Л. Станкевича, індивідуум розвивається в особистість в процесі праці як соціальної діяльності, в ході якої в ньому суб'єктивує об'єктивні здатності суспільства. Цілісність особистості визначається рівнем розвитку суспільства. Тому в дослідженні особистості необхідно йти від цілісності суспільства до цілісності особистості [300, с. 34–35].

Іншими словами, Л. Станкевич з одного боку стверджує про цілісність людського індивідуума як неподільної органічної (біологічної) цілісності, а з іншого боку, приписує атрибут цілісності цього індивідууму, виходячи з соціокультурних домінант, пріоритету соціального над індивідуальним. За його словами, вихідні принципи пізнання цілісності особистості – це суспільні відносини (діяльність і спілкування) [300, с. 45]. Але в такому випадку дуже складним стає завдання щодо вирішення проблеми цілісності людської особистості, оскільки біологічні та соціальні фактори виявляються в традиційному (з часів картезіанської філософії) дуалістичному відношенні.

Що ж, згідно Л. Станкевича, який аналізує особистість в системі суспільних відносин, то особистість в системі суспільних відносин – це суб'єкт, який самовизначається на основі вироблених ціннісних установок і орієнтацій. «Рівень цілісного розвитку особистості вимірюється способом, мірою включеності її індивідуального буття в різноманітну систему суспільних відносин» [300, с. 51]. Включеність ж залежить від позицій і диспозицій, які виробляються і розвиваються в спілкуванні. Суспільні відносини, соціальна діяльність і спілкування є, на думку Л. Станкевича, трьома основними факторами, що детермінують цілісний розвиток особистості.

Що стосується соціальної діяльності, то вона, як вважає Л. Станкевич, обумовлює цілісний розвиток особистості. При цьому діяльність носить двоякий характер – соціально-об'єктивний і особистісно-суб'єктивний.

В результаті знайомства з монографією Л. Станкевича, можна констатувати, що подібні філософські роботи навряд чи можуть сприяти не тільки розумінню проблеми людської особистості, а й застосування

результатів подібного теоретизування до вирішення конкретних соціальних і психологічних завдань, що стосуються антропологічної проблематики. На жаль, в радянський період було більш ніж достатньо робіт, аналогічних роботі Л. Станкевича, автори яких орієнтувалися на марксистську методологію соціального пізнання «істматовського» характеру і всі проблеми вирішували в термінах «суспільство», «суспільні відносини», «відносини спілкування», «праця», «діяльність» і т.д., які виступали для них своєрідними «паличками-виручалочками», особливо в тих випадках, коли проблема явно не вирішувалася за допомогою філософських спекуляцій.

Подібними недоліками страждали не тільки філософські твори радянських вчених, але і соціологічні дослідження, точніше, інтерпретація даних цих досліджень.

Також на сьогоднішній день у сучасній філософській літературі існує велика різноманітність визначень, контекстів вживання поняття «цілісності» особистості. Одні філософи розглядають цілісність як охоплення, суму всіх здібностей, рис особистості, інші – вважають, що «соціальна якість особистості і висловлює її цілісність», треті аналізують її як властивість, що вказує на розвиненість особистості, і т.д.

До недавнього часу в дослідженнях особистості частіше зустрічається її аналіз з позицій закритої системи. Синергетичний же підхід розглядає відкриті системи. Дослідження особистості як відкритої системи, передбачає її вивчення в період рівноважного, тобто стійкого стану і в період втрати цієї стійкості, а також виявлення об'єктивних чинників стадії формування нової рівноважності. На наш погляд, рівноважність системи «особистість» задається її цілісністю і відповідно її втрата веде до втрати рівноважності всієї системи «особистість» [18, с. 6–12].

Прийнявши механізм самоорганізації за один з основних принципів, що мають місце при формуванні цілісності особистості, на нашу думку, слід також звернутися і до системного підходу (оскільки «цілісність», «система» одні з основних його категорій); хоча зустрічається думка, що синергетика і системний підхід суперечать один одному. На наш погляд, системний підхід не виключає можливості руйнування і загибелі систем, а також різних способів їх утворення і в цьому сенсі не може протиставлятися синергетиці [18, с. 6–12].



Самоорганізація має місце і у виробленні норм людського співжиття, моральності, поведінки, які формуються не стільки за велінням окремих правителів, скільки в результаті тривалої спільної життєдіяльності людей і виробляються швидше інтуїтивно, ніж усвідомлено. У суспільстві самоорганізація виникає у вигляді різних соціальних інститутів вже на самому початку його розвитку. Можна припустити, що мораль виникла з прагнення окремих спільнот чи колективів зберегти себе в процесі боротьби з природою і з іншими спільнотами людей. Об'єднання індивідів на основі їхніх спільних інтересів, відмова від особистих прагнень на користь інтересів колективу ще більш яскраво проявляється в трудовому та суспільному житті. У цьому сенсі всю історію людства можна розглядати як історію становлення і розвитку різних форм об'єднання і співпраці людей для досягнення поставленої спільної мети. Правда, оскільки об'єднання і самоорганізація людей переплітаються з факторами зовнішнього організації, остільки саме об'єднання може набувати різних значень. [268, с. 15–16]. Якщо організуючі фактори суспільства знаходяться в гармонії з самоорганізацією, відповідають загальним інтересам людей, то це сприяє прогресу суспільства в цілому. Однак, виділяючи загальні характерні риси самоорганізації на різних рівнях розвитку матерії, не слід переносити її дію з найпростіших матеріальних структур на більш складні. Самоорганізація в ході розвитку матеріального світу від найпростіших неживих систем до живих і появи мислячої матерії, що становить основу соціальних систем, зазнає якісних змін: вона удосконалюється і ускладнюється. Тому, визнаючи дію механізмів самоорганізації в соціальних системах і такій системі як особистість, не слід її абсолютизувати і ідеалізувати, тут необхідно враховувати і людський фактор, суб'єктивний вплив на процеси, які відбуваються. З цієї причини найбільш складною для аналізу з позицій синергетики, на наш погляд, є саме система «особистість» [268].

Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається на життєвому шляху, який є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими, процес отримання нових можливостей і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда. Життєвий шлях людей багатий складним змістом їх повсякденного існування в межах природних і соціально-культурних реалій.

Життєвий шлях конкретної особистості підрозділяється на цілий ряд фаз, етапів і ступенів, в основі яких знаходяться системно-інтегративні якості особистості. Досить часто системно-інтегративні якості особистості не залишаються незмінними протягом усього життя людини, тобто система «особистість» не є раз і назавжди заданою. В історії відомо чимало випадків коли, наприклад, людина, будучи атеїстом, раптом стає глибоко віруючою, і навпаки, і на підставі цього змінює своє життя, тобто відбувається внутрішня перебудова особистісної системи з виникненням у ній нових структурних елементів. Іноді ці трансформації людині важко усвідомити і пояснити навіть самому собі. Це і є прозорим проявом синергетичних особливостей процесу розвитку особистості. Звичайно ж, це не зовсім той процес самоорганізації, який має місце в неживій природі, але характерні риси синергетики тут явно мають місце [354].

Як вже було зазначено, синергетичний підхід характеризується тим, що зі збільшенням припливу інформації з зовнішнього середовища, зростає нерівноважність системи, яка призводить до виникнення нестійкості її колишньої структури. У реальному процесі розвитку, в різних його формах і на різних рівнях під впливом цього починаються зміни, які показують, що розвиток триває, але він йде вже по-іншому шляху. Даний розвиток пов'язаний з порушенням симетрії, стійкості, яка поступово призводить до самоорганізації нової системи. Самоорганізація передбачає наявність досить великої кількості взаємодіючих елементів. Необхідно щоб ця взаємодія мала певний характер, а саме поведінка елементів має представляти узгоджений характер, в результаті якого елементи системи поведуться як єдине ціле. Хаотичний рух може бути перетворено в узгоджений, якщо система отримає із зовнішнього середовища достатню кількість інформації. Що стосується структури системи, то вона виступає своєрідним корелятом до самоорганізації [25, с. 12–17].

Система «особистість», як уже було розглянуто раніше, являє собою складну структуру, що складається з безлічі елементів. І зміна хоча б декількох з цих елементів під впливом зовнішньої інформації може призвести до порушення цілісності. А це означає, що колишнє взаємодія елементів системи між собою порушується. Виниклі в системі, можливо випадкові, відхилення від рівноваги не тільки не послаблюються, але навпаки посилюються, сприяючи подальшому спочатку

«розхитуванню», а потім і руйнуванню колишньої стійкості, тобто колишньої цілісності особистості. Далі, в деякій критичній точці відбувається, навпаки, вже узгоджена поведінка зміни елементів системи, які спочатку були роз'єднані. Внаслідок цього виникають процеси, що мають новий характер взаємодії між елементами системи і їх нова цілісність. Слід зауважити, що сам перехід від однієї структури до іншої може залежати від цілого ряду випадкових факторів, які можуть перебувати досить далеко від інтеграційних якостей, на яких базувалася колишня цілісність особистості, тобто рівновагу системи. Таким чином, випадкові фактори можуть привести від порушеною рівноважності системи до виникнення нового порядку в її організації. І. Пригожин в зв'язку з цим висунув принцип, згідно з яким «джерелом порядку є нерівноважності. Нерівноважність є те, що «породжує порядок з хаосу» [256].

Виходячи з вище сказаного, можна відзначити, що самоорганізація особистості на основі процесів синергетики пов'язана з внутрішньою перебудовою системи. Зменшення порядку, безлад між її елементами призводять до руйнування цілісності, а подальше формування і поступове посилення порядку і встановлення нової субординації елементів системи, призводить до виникнення нової цілісності.

Однак при дослідженні формування цілісності особистості недостатньо спиратися тільки на принципи синергетики, необхідно враховувати і свідомий вплив особистості на формування своєї цілісності. Реалізація цілісності на власне індивідуальному рівні – це вид активності, спрямований на розвиток власних сил. Внутрішній світ цілісної особистості є сферою, що змінюється не тільки під впливом зовнішньої інформації, випадкових факторів, а й під впливом самого суб'єкта. Сюди входять в першу чергу, такі цілеспрямовані зміни як формування нових рис характеру, вироблення вольових, інтелектуальних і фізичних якостей, певних моральних засад і виходячи з цього – зміна поведінки. Для з'ясування особливостей формування цілісності особистості при такому варіанті розвитку, можна виділити особливий комплекс особистісних функцій. Його можна уявити як щось єдине, що складається з наступних властивостей: когнітивних – самосвідомість, самопізнання і самовизначення властивостей управлінського характеру (самооцінка, саморегуляція, самоконтроль) і властивостей, що виникають на основі

інтеграційних процесів свідомого формування власного «я» (самоактуалізація, самовиховання, саморозвиток). Всі ці властивості спрямовані на формування тих особистісних особливостей, які потрібні особистості. Саме вони і будуть виступати інтегративними властивостями системи особистість, висловлюючи її цілісність [256].

Виходячи із започаткованих особистістю зусиль, цілісність особистості в цьому випадку формується як заданий, свідомий результат і постає в самореалізації як постійний безперервний процес створення власного життя, як процес самоствердження в ній. Досить часто обидва способи формування цілісності особистості присутні в реальному житті людини. Таким чином, цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способи не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості [385, с. 8].

Продовжуючи розглядати методологічну роль у дослідженні проблеми свободи людської особистість, ми звернулися до її соціокультурних характеристик. Серед значимих для розкриття теми нашого дослідження ми бачимо також ідентичність та толерантність. Це основоположні складові сучасної суспільної науки, завдяки яким стає можливо спробувати перебороти зміни суспільної свідомості, викликані глобалізацією, усунути кризові явища особистісного несприйняття даного феномена, обґрунтовано підтвердити закономірність глобальних процесів як чергового неминучого етапу розвитку планети, сформулювати стратегію буття людства в нових історичних умовах.

Осмислення і сприйняття теоретичного і практичного змісту ідентичності та толерантності можливе при зверненні у процесі дослідження насамперед до їхніх онтологічних коренів. Ідентичність є базовою категорією, тому виступає в якості вихідної точки дослідницького процесу. Толерантність у даному разі виконує роль специфічного інструмента осмислення і коректування соціальної дійсності.

У науці історично склалося визначене уявлення про становлення, сутність та зміст поняття *ідентичність*, хоча сам термін знайшов своє законне місце в категоріальному апараті сучасного наукового знання тільки в середині минулого століття. Спираючись в основному на Е. Фромма, А. Тешфела, Л.Н. Гумільова й інших філософів, антропологів,

етносоціологів і психологів, сучасні дослідники, серед яких В.А. Отрут, Б.Ф. Поршнєв, Н.М. Лебедева, Л.М. Дробіжева, Н.Н. Козлова, Т.Г. Стефаненко, В.Ю. Хотинець, А.Д. Коростельов, З.И. Сікевич, А.В. Шипілов, В.А. Тишков. Вони переважно співвідносять ідентичність з категоріями *етнос, етнічність*. Такий підхід може існувати, оскільки сприяє всебічному аналізу найважливіших сфер міжособистісних відносин, що розвиваються усередині і поза визначеним етносом [13, с. 15].

Разом з тим, категорія ідентичність має і більш широке тлумачення. Під **ідентичністю** розуміється не тільки обґрунтоване співвіднесення конкретного індивіда з відповідним етносом, ідентичність містить у собі не тільки поняття пов'язане з розбудовою відносин і дій у між-етнічних контактах, але розбудову відносин між індивідами на рівні значно більш широких соціальних спільнот: расовою, релігійною, професійною, культурною, віковою, статевою та інших, тобто визначається як самоідентифікація в широкому смислі. Ідентичність є одним з головних механізмів включення особистості у визначену соціальну структуру, прийнятну для неї, яка позитивно сприймає саме дану особистість.

**Етнічна ідентичність** – поняття більш вузьке, яке базується на усвідомленні індивідом приналежності до конкретної стабільної, умовно замкнутої родової спільноти зі своєю територією (історична батьківщина), мовою, культурою, традиціями, міфами, релігійними віруваннями, побутом і т.п., у яких він володіє стійким етнічним статусом. Базовим елементом в етнічній ідентичності є стабільність і стійкість основних етнічних характеристик, насамперед, мови і культури. Етнічна константність неможлива без перманентного розвитку передачі від покоління до покоління. У процесі одержання наступними поколіннями етноскладаючої інформації, насамперед, за допомогою освіти і виховання, відбуваються визначені зміни в змісті інформаційного складової, структурі, формах і методах трансляції різних інформаційних шарів [366, с. 18].

Етнічна ідентичність, як форма групової ідентичності, трансформується в часі, породжуючи різні історичні варіації власного етносу. Проте, у силу відносної відособленості існування етнічна ідентичність є утворенням, найбільш стабільним, досить чітко зафіксованим у визначеному просторі і протяжним у тимчасовому, як правило, тривалому

історичному проміжку. Етнос, як родова громада, на що зовсім справедливо вказував Л.М. Гумільов, насамперед, є для індивіда у його внутрішньому сприйнятті психологічною спільністю, що володіє природними захисними функціями [276, с. 67].

Стійкі характеристики етносу є одночасно об'єднуючими і етніцифікуючими, оскільки тільки завдяки їм можлива ідентифікація, конкретизація і відділення одного етносу від іншого. Власне ідентичність є «феномен, що виникає завдяки діалектиці взаємодій індивіда і різних соціальних груп, репрезентуючих його оточення», – підкреслюють американські дослідники П. Бергер і Т. Лукманн [389, S. 185–191].

Самоідентифікація індивіда є неповною, якщо не ілюструється відношенням до ідентичності «іншого», що виявляється через терпимість, чи відчуженість, нетерпимість. Коливання індивіда убік посилення прихильності до етносу спостерігаються в періоди соціальної нестабільності або корінних соціальних змін, тобто коли в суспільстві найбільш гостро відчувається незахищеність і навіть реальна погроза звичному існуванню як окремого індивіда, так і визначених груп. Саме в такі періоди дане питання стає найбільш гостро та болісно.

Повернення до цінностей власного етносу дозволяє індивіду, спираючись на емоційні зв'язки з рідними, близьким, зберегти унікальність, самозначимість при переході (завдяки глобалізації) до поліетнічного суспільства. Поступове неухильне звуження етнічних кордонів викликає страх і породжує явний чи схований протест проти соціальних змін у цілому. Дане явище не є прерогативою сучасності. Воно має глибокі історичні корені.

Прагнення індивіда до збереження в недоторканності цінностей власної етнічної ідентичності і зміцнення їхньої соціальної значимості в історичному процесі репрезентовано в науковій літературі як етнічний парадокс сучасності, оскільки даний процес здійснюється в протигагу уніфікації, що підсилюється, приводить до спрощення духовної і матеріальної культури в ареалах, що виходять за рамки національних держав і навіть континентів.

Коли відбувається зіткнення інтересів етнічної ідентичності і соціальних змін, особистість, виявляючись у ситуації альтернативного вибору, робить цей вибір на користь етнічної ідентичності [183, с. 11]. Варто

звернути увагу, що соціальна ідентичність як тимчасове утворення, поєднує зв'язки, відносини, оцінки, що структуровано демонструють місце конкретної людини в соціумі. При розгляді соціальної ідентичності, як правило, показані соціальні групи, що мають визначену, найчастіше виробничу (у розширеному тлумаченні даного поняття) цінність для конкретного соціуму.

**Соціальна ідентичність** як двостороння індивідуально-ціннісна співвіднесеність індивіда з визначеною соціальною групою поза залежністю від її етнічного складу) забезпечує його стабільне існування та виступає регулятором повсякденної трудової і, частково, нетрудової діяльності. Соціальна ідентичність – це множинна ідентичність. Як така, вона містить у собі професійну, культурну, релігійну, гендерну, побутову, у тому числі етнічну ідентичність.

У залежності від розставлених акцентів, приналежність до соціального ідентичності дозволяє прогнозувати імовірність поведінки людини: сприйняття нею тих чи інших цінностей, норм, принципів, стереотипів, установок, або рішуче дистанціювання від них, а також елементарне ігнорування. Власне кажучи, соціальна ідентичність містить у собі таку взаємодію між індивідом і соціокультурною спільнотою, у якій осмислення індивідом своєї самості, соціальної значимості, відбувається паралельно з упевненим прирахуванням себе до конкретної соціальної групи [183, с. 11].

Криза соціальної ідентичності настає тоді, коли індивід у процесі не залежних від нього соціальних змін усвідомлює неможливість зберегти в цілісності звичну структуру життя. Нездатність адекватно реагувати на нові вектори розвитку соціальних процесів у звичній самоідентифікації, хворобливе відчуття розриву традиційних зв'язків, насамперед, трудових, приводить у підсумку до відмови від нових реальностей, що несуть нестійкість, нестабільність, дифузність буття. Криза ідентичності, як будь-який інший процес, що розвивається, та несе деякий негативізм, не може проходити безболісно. У важких пошуках та прагненні зберегти віджилі відносини, що гальмують розвиток, на поверхні найчастіше виникає людська агресія, що спонтанно супроводжує неприйняття нового, котре *a priori* психологічно сприймається як далеке, вороже.

Першими під агресивний сплеск емоцій і дій індивіда попадають чужі, представники інших етнічних ідентичностей. Під тиском незворотніх змін відбувається тотальна відмова від раніше прийнятного співіснування з іншим у рамках позитивної терпимості. На порядок денний виходить проблема недопущення соціального вибуху на породжену міграцію населення, актуалізується потреба в пропаганді і повсюдному впровадженні ідей цінності культурного різноманіття, визнанні за будь-якою людиною невідчужуваних прав і свобод, заохочення ініціатив і альтернатив, поважне відношення до іншого [106, с. 173–182].

Суспільні науки стверджують, а соціальна практика життя постійно вимагає створення умов переходу від нейтральної терпимості до респективної наступальної толерантності. При цьому багато дослідників, заглиблюючись у суть проблеми, ставлять перед собою закономірним запитання, чи є толерантність тим магічним прийомом, що здатний істотно перетворити світ, чи цей бум навколо толерантності – черговий теоретичний міф?

Поняття «толерантність» в силу своєї змістовної об'ємності і широкого практичного застосування до цих пір не має чіткого наукового визначення. Етимологічно дане поняття виходить із багатозначного латинського терміну *tolerantia* – стійкість, витривалість; терпимість; допущення, припустиме відхилення.

Справжнім джерелом наукового визначення поняття *толерантність* є гуманістична філософія епохи Відродження. Саме в цей період основна увага привертається на цінності чеснот кожного окремого індивіда, його моральних достоїнств, що складають безліч неповторних варіацій людського виду. Але в активній соціально-політичній практиці термін *толерантність* з'явився в середні віки в Західній Європі під час релігійних воєн. Він найчастіше використовувався тільки в одному, вузькому значенні – «терпимість» – як заклик до віротерпимості і поваги прав іншого на інакомислення, про що свідчить присутність подібного тлумачення даного поняття саме в цьому значенні практично у всіх європейських мовах. Так, *tolerance* (англ.) – терпимість, стійкість до невизначеності, визнання інших поглядів, переконань, традицій, стилів і практик життя без внутрішньої згоди з ними; *tolerancia* (іспан.) – терпіння, визнання права іншого бути іншим; етична стійкість;



*tolerance* (франц.) – терпимість до іншого, внутрішня переносимість іншого, *toleranz* (нім.) – терпимість, визнання права іншого на рівне існування, стійкість до поведінкових відхилень [106, с. 174].

В українській мові подібний термін був відсутній, оскільки в національних традиціях міжетнічного спілкування не спостерігалось відповідних реалій. Толерантність в українському ментальності ототожнюється з *терпимістю*, категорія вузького призначення, що означає наявність негативної чи нейтральної реакції на іншого (зовнішня стриманість при внутрішньому неприйнятті іншого, *вимушене* співіснування з «чужим») і відсутність традицій сприйняття соціальної цінності різниці [106, с. 173–182].

Потреба в толерантності в будь-яку історичну епоху виникає через присутність у суспільстві протилежних, споконвічно антагоністично структурованих соціальних інтересів. Заклик до толерантності виникає, повертає до себе увагу суспільства, коли базисні, основні інтереси антагоністичних суспільних груп вступають у фазу непримиренного протиріччя, загострюються до стану, коли втрати здаються неминучими для всіх конфліктуючих сторін. У соціальному виборі між руйнуванням і творенням на допомогу приходять толерантність як один з найбільш результативних способів збереження відносин соціальної рівноваги. Виступаючи у ролі парламентаря, взаємна толерантність слугує запрошенням до діалогу, сприяє згладжуванню і поступовому узгодженню протиріч, розв'язання конфліктних ситуацій за допомогою шанобливого відношення до іншого погляду на світ, іншої точки зору на нові виклики сучасності.

Так, у часи середньовічних кривавих спалахів релігійної нетерпимості, заклик до толерантності широко використовувався воєначальниками і політиками як найважливіший інструмент досягнення відносного взаєморозуміння між прихильниками конфліктуючих релігійних напрямків (католиків і гугенотів у Франції, девеллеров і індепендентів в Англії), пізніше, у середині двадцятого століття, для розв'язання расово-етнічних протиріч (між білими й афроамериканцями, білими і кольоровими в США та ін.). Пропагуючи релігійний (О. Кромвель) і расовий (Л. Джонсон) плюралізм і не нав'язуючи при цьому ні одній зі сторін вимог релігійної чи іншої єдності, адепти толерантності вміли досягти примирення між, здавалося б, непримиренними сторонами.

В силу об'єктивної необхідності історично утверджувалася об'єднуюча релігійна терпимість у середньовічній період. Формування толерантності на той час змогло забезпечити достатню для того періоду свободу віросповідань і, в такий спосіб, стала могутнім поштовхом до досягнення інших індивідуальних і колективних воель, у тому числі, політичних, що у свою чергу, сприяло наповненню принципу толерантності новим, соціально значущим змістом [162, с. 124].

В процесі формування демократичних цінностей та різних демократичних інститутів поступово виникає і продовжує беззупинно розвиватися відповідна політична і правова культура толерантності. Знадобилися фактично століття спільного існування у беззупинному діалозі, перш ніж людство навчилося терпимо відноситися до іншої раси, іншої релігії, мови, кольору шкіри, культури. Афроамериканці в США, наприклад, домоглися скасування дискримінації з виборчого права лише в середині ХХ століття. У Швейцарії, одній із найбільш високорозвинутих європейських країн, статевий ценз при виборах було відмінено лише у 1971 році, а в прогресивній Німеччині заробітна плата жінок і нині нижче, ніж оплата аналогічної роботи у чоловіків.

Нині ми спостерігаємо, що внаслідок глобалізації відбувається справжнє змішання народів. Деякі з них долучені до сучасного світу не в історичному, а тільки в хронологічному плані і розвиваються з відставанням на одну, іноді навіть на кілька історичних епох. Толерантність є одним із способів пом'якшення і поступового подолання протиріч ідентичності. Вона актуальна там і тоді, де для неї є відповідні соціальні передумови.

Намагання уникнути наростання соціального антагонізму, що супроводжує історичні зміни, прихильники толерантності європейського зразка активно пропагують всеосяжну етичну норму – здатність бути справедливим стосовно інших, не допускати несправедливості стосовно себе. Інакше кажучи, адепти толерантності вважають економічним і необхідним «виховувати в громадян довірливе відношення до соціуму, вміння цивілізовано обговорювати і розв'язувати виникаючі конфлікти, здатність до діалогу (уміння слухати і чути іншого), готовність до компромісів і консенсусу» [162, с. 124].

Така точка зору нині є провідною і соціально значущою. Однак у другій половині ХХ ст. і, особливо, на початку ХХІ ст. в зв'язку з переходом

суспільства до інформаційно насичених технологій, з поширенням глобалізації на всі регіони, спостерігається певне напруження. Глобалізація викликала міграцію населення і спровокувала серйозні проблеми у всіх сферах буття: в економіці і культурі, у національному і соціальному житті. Глобалізація породила спротив значної частини населення. Її противникам здається, що виникає загроза тотального переходу до уніфікованої, стандартизовано-обмеженої монокультури.

Соціальна напруженість усередині різних суспільних груп вимагає нових методів їхнього психологічного перезавантаження для переходу від агресивного до спокійного і внутрішньо зацікавленого розуміння значимості *іншого*, з його незвичними думками, традиціями, переконаннями, поведінкою і т.п.

Останні дослідження показують, що терпимість як спосіб взаємодії і спроба розуміння іншого, себе вичерпала і повинна бути замінена більш широким принципом спілкування – толерантністю.

З цієї причини назріла необхідність істотної конкретизації даної категорії і визначення стійких меж її використання та можливостей перетворення існуючої дійсності.

Звернення до толерантності, як способу міжетнічного та міжрасового співіснування, отримав досить багато різноманітних тлумачень. Весь цей величезний масив відображений не тільки в науковій літературі, але в ідеології і політиці [362].

Докладний аналіз вітчизняних і закордонних видань, присвячених дослідженню проблем толерантності, однозначно свідчить про те, що єдиної точки зору щодо сутності даної дефініції немає і бути не може, оскільки поняття *толерантності* охоплює надзвичайно широкий спектр людських відносин. Толерантність є особливим інструментом примирення непримиренного, унікальною за своїм характером, всеосяжною за масштабами використання та міцно поєднаною з такими об'ємними різнопорядковими явищами як *глобалізація та ідентичність*. Саме тому у численній групі дослідників даного феномена працюють не тільки філософи, соціологи, психологи, педагоги, але й ієрархи різних церков, економісти, медики, письменники, представники численної армії мас-медіа, відомі політики. До толерантності невпинно закликав Папа Римський Іоанн Павло II, той же принцип сповідує його

спадкоємець Бенедикт XVI та нинішній Франциск. В один голос з ними говорить Генеральний Секретар ООН, керівники абсолютної більшості країн, лідери і численні прихильники різних міжнародних і регіональних організацій [362, с. 18].

У 1995 році Генеральна конференція ЮНЕСКО прийняла Декларацію принципів толерантності. З цього часу в день її проголошення, 16 листопада, людство щорічно відзначає як Міжнародний день толерантності. На всіх континентах у відповідь на потребу виникають, успішно функціонують суспільні школи, міжнародні центри, мультикультурні об'єднання, університети толерантності. Тому виникає природне питання: чим викликаний палкий інтерес до теорії і практики толерантності? Що спонукало до актуалізації? Можливо, гносеологічне теоретизування учених із приводу актуальності історичного явища? Особисті амбіціями відомих політиків і суспільних діячів? Новизною та непередбачуваністю одержуваних практичних результатів інтолерантного характеру чи твердою необхідністю сучасного буття? Сучасне суспільне буття характеризується прискоренням міжнародних, у тому числі, міжрасових міграційних процесів, характеризується незвично тісним співіснуванням етносів з різним менталітетом, релігією і культурою. Можливо такий інтерес є звичайною даниною моді, яка розповсюджується ласими до сенсацій мас-медіа?

Ми прийшли до висновку, що має місце і те, і інше, і третє. Саме тому питання про те, яке суттєве навантаження на нинішньому етапі розвитку містить у собі *«толерантність»* як наукове поняття і як феномен буття.

Різноманітні теоретико-філософські та прикладні підходи представлені у роботах наступних мислителів: В. Лекторського, Л. Скворцова, А. Перцева, В. Тишкова, В. Ядова, Е. Алексєєвої, І. Петгай, О. Скрябіної, Т. Стефаненко, А. Асмолова, М. Бахтіна, М. Ліпмана, В. Ляха, Б. Юдіна, І. Ашмаріна, У. Шаліна, С. Братченко, Д. Кіна, Ю. Шайгородського, А. Погодиної, Т. Лешкевича, А. Орлова, А. Шапіро, а також Г. Маркузе, Т. Адорно, Ю. Хабермаса, К. Сітарама, Р. Когделла, К. Роджерса, К. Узйна, М. Волцера, Дж. Бюнджентала і багатьох інших. Таке коло дослідників свідчить про якісне різноманіття видів і форм толерантності і, відповідно, підходів, способів і методик її опису.

У більшості робіт, як правило, перевага віддається емпіричним дослідженням. В той же час недостатньо вивчені механізми формування толерантності, способи оптимізації соціальної взаємодії з урахуванням нерівномірності економічного розвитку, збереження ідентичності в умовах розширення границь толерантності.

Так, наприклад, не можна не погодитися з психологом С. Братченко, що, спираючись на численні дослідження, доказово підтверджує: «Толерантність – це складний, багатоаспектний і багатокомпонентний феномен, що має кілька ліній прояву і розвитку, що ... можуть бути названі **базовими вимірами толерантності**» [70, с. 110].

До таких С. Братченко відносить особистісне, когнітивне, емоційне, поведінкове, вербальне вимірювання, попереджаючи, що зазначене «структурування» дуже умовне, оскільки між компонентами існують складні взаємозв'язки і взаємовпливи» [70, с. 112].

Вважаємо, що в практичному керівництві по поширенню ідей толерантності, має глибокий сенс використання етико-естетичного визначення, наведеного в Декларації принципів толерантності, прийнятої ЮНЕСКО: «Толерантність споконвічно означає повагу, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, що існують, форм самовираження і різних способів проявів людської індивідуальності..., толерантність – це гармонія в різноманітті, чеснота, що уможлиблює досягнення світу і сприяє заміні культури війни культурою миру» [112, с. 62–68].

Та варто враховувати, що толерантність не скасовує встановлення (чи визнання наявності) моральних і політико-правових стандартів і відповідних їм демократичних інститутів, що гарантують поступальний розвиток фундаментальних цінностей волі.

В процесі розвитку сучасного суспільства основні принципи толерантності, поступово переходять з розряду морально-етичних принципів людського співіснування в юридичні, закріплюючись в цілому ряді міжнародних правових документів, серед яких Загальна Декларація прав людини. За останні півстоліття прийняті наступні документи єднального-толерантного характеру: Міжнародний пакт про цивільні та політичні права, Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, Міжнародна конвенція про ліквідацію усіх форм расової

дискримінації, Конвенція про попередження злочинів геноциду і покарання за нього, Декларація про права людей, що належать до національних, етнічних, релігійних і мовних меншин, Конвенція про права дитини, Конвенція 1951 року про статус біженців, Конвенція про ліквідацію усіх форм дискримінації у відношенні жінок, Конвенція проти катувань і інших жорстоких, нелюдських і принижуючих достоїнство видів поводження і покарання, Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігійних переконань і інші міжнародно-правові документи та угоди. Визнання, ратифікація, повага і виконання викладених у них вимог кожною конкретною державою складає одну з головних сторін законності, іншою стороною якої є респективна погодженість з усім, що не суперечить названим правам і свободам [384, р. 22–44].

Потрібно одночасно з цим визнати, що конструктивний, добре налагоджений механізм успішної реалізації більшості зазначених юридичних документів ще не створений, або діють не злагоджено, моральні стандарти толерантності занадто нечіткі і нестійкі, політики стурбовані, переважно, владними реаліями. Тому інтолерантність, не зустрічаючи складних перешкод виховного, освітнього чи юридичного характеру, підсилюється у міру нагромадження в соціальних групах нетрадиційного *іншого*, чужерідного, що не піддається асиміляції. Крім того, у внутрішньому житті багатьох країн ідентичність усе частіше і гостріше протиставляється соціальності, консервативна стабільність – розвитку. У суспільній свідомості глобальні процеси, вплітаючись у звичну життєву канву, представляються загрозою для існуючої різноманітності, національно-культурної ідентичності і самоідентичності через реальне зближення позицій в освіті, науці, спорті, моді, туризмі та ін.

Основна характеристика процесу глобалізації, що протікає в сучасному світі – екстраполяція ліберально-демократичних цінностей на всі регіони без винятку. Це означає, що політичні, економічні, правові та інші системи всіх країн світу стають ідентичними, і взаємозалежність країн сягає небувалих масштабів. До цих пір народи і культури ніколи не були так залежні один від одного. Проблеми, що виникають в будь-якій точці світу, миттєво відображаються на всьому іншому світі. Процес глобалізації і гомогенізації проводить до створення єдиного світового

співтовариства, в якому формуються єдині норми, інститути і культурні цінності. З'являється відчуття світу як єдиного місця [384, р. 22–44].

Глобалізація не є ні об'єднанням за допомогою військової сили (хоча військова сила може застосовуватися як допоміжний засіб), ні добровільним об'єднанням. Її суть принципово відмінна: вона ґрунтується на ідеї обопільної вигоди і матеріального благополуччя. Перетворення національно-державних корпорацій в транснаціональні, в першу чергу, вимагає однакового політичного і правового простору для того, щоб забезпечити безпеку капіталу. Глобалізацію можна розглядати як логічний результат нового європейського ліберального проекту, в основі якого лежить сцієнтистська парадигма європейської культури Нового часу, найбільш рельєфно проявила себе в кінці ХХ століття. Прагнення до розвитку науки і освіти, а також інтернаціональний характер науки і техніки допомогли появі нових технологій, що, в свою чергу, зробило можливим «зменшення» світу. Не випадково, що для озброєного сучасною технологією суспільства земля вже мала, і зусилля спрямовані на освоєння космосу [76, с. 60].

Свого роду захисною реакцією на глобалізацію стає підтримка національного. У цьому сплетінні факторів глобальні явища представляються причинами, що провокують зіткнення етносів. При цьому не враховується, що розвиток є єдністю глобального і локального (національно-державного, етнічного) у який вони виступають як протилежності, що доповнюють, але не виключають одна одну. Відмова від багатомірності буття, зміщення акцентів у бік вузьконаціональних інтересів веде до заперечення різноманітного *іншого*, у той час як визнання відмінностей самим ходом розвитку покликано виступати загальнолюдською цінністю. На наш погляд, формування позитивної внутрішньої толерантності конкретного індивіда – лише вторинна ланка цього складного механізму [384, р. 22–44].

Міжнародні закони зобов'язують людські співтовариства ставати толерантними, але зовсім не створюють необхідні умови для зміцнення толерантності. Так, у цілому ряді зазначених вище міжнародних документів, хоча і передбачені механізми покарання у випадку невиконання, особливої результативності вони не приносять. Можна зробити висновок, що наявність таких документів і поступове збільшення

кількості все ж свідчить про те, що прагнення бути толерантним поки не стало загальною життєвою необхідністю. При цьому важливо врахувати, що «толерантність – не пасивне, неприродне скорення думці, поглядам і діям інших; не покірне терпіння, а активна моральна позиція і психологічна готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між етносами, соціальними групами, в ім'я позитивної взаємодії з людьми іншого культурного, національного, релігійного чи соціального середовища» [236, с. 39].

Звернення до етимології та семантики і гносеології коренів толерантності дає можливість простежити в широкій історичній перспективі динаміку процесів її нового «відродження», поширення і функціонування в епоху глобалізації. Такий підхід має не тільки практичне значення у сьогоднішні. Аналізуючи усе частіші спалахи тероризму, які періодично виникають; регіональні чи локальні вогнища соціальної напруженості і навіть війни в сучасному суспільстві, можна з упевненістю стверджувати: більшість з них так чи інакше пов'язана з відсутністю соціальних відносин, заснованих на принципах толерантності.

Часто доводиться прослідковувати внутрішній зв'язок між зростанням соціальної нетерпимості в суспільстві, нетолерантністю його основної маси з поглибленням протиріч, пов'язаних з загрозою часткової чи повної втрати особистістю власної етнічної ідентичності. Насправді ж вона здатна привести до руйнування соціальної ідентичності [236, с. 39].

Як ми зазначали вище, у повному обсязі проблема збереження ідентичності стала на порядок денний у XX століття, але набула особливо гострої форми наприкінці непередбачено динамічного, багатополюсного XX – початку XXI ст. Практично блискавичний розпад Радянського Союзу – останньої світової імперії з її маніакальним прагненням до руйнування етнічної ідентичності і насадженню загальної уніфікації (під гаслом формування нової радянської людини) – додав прискорення процесам глобалізації і разом з тим узяв під сумнів її (глобалізації) практичну значимість, породив глибокі сумніви в здатності більшості населення настільки ж швидко перебудуватися відповідно до нових політичних реалій. Молоді новостворені держави, які виникли на пострадянському просторі, з об'єктивних причин не змогли взяти на себе роль поліетнічного соціуму. Своїм першочерговим завданням



вони вважали повномасштабне відродження етнічної ідентичності на державному рівні. Сьогодні світове співтовариство в цілому характеризує численні спроби збереження політико-економічної стабільності шляхом реструктуризації соціальної і, особливо, етнічної ідентичності. Ці спроби викликані до життя станом внутрішнього особистісного дискомфорту більшості населення через глобальне розмивання стійких ціннісних орієнтацій, відсутності навичок комунікативної пластичності, твердої необхідності в постійній рефлексії, а як результат, втратою впевненості у «правильності» того, що відбувається.

Конфронтаційний етнонаціональний егоїзм у своїй консервативній спрямованості до єдності породив так званий глобалізаційний «виклик плюралізму», що диктує необхідність об'єднання зусиль світового співтовариства по подоланню зрішого прагнення до етнонаціональної замкнутості, заміні її культурою та етикою толерантності.

Негативістське відторгнення стрімких соціальних змін – явище цілком закономірне. Прийняття цього фактору як закономірного ступеню розвитку, так само неминуче для подолання кризи соціальної ідентичності, як і визнання необхідності вчитися важкій майстерності дистанціювання від суспільних зв'язків, цінностей, норм, що вичерпали себе, цінностей, виявляючи *толерантність* до інших, незвичних, але необхідних умов самовизначення.

Останнє не стосується абсолютно всіх поглядів і принципів, а тільки тих, котрі складають сферу повсякденної свідомості, виглядають респектно, прийнятно і відповідають здоровому глузду. Респективність у даному випадку є необхідним компонентом толерантності будь-якого рівня, оскільки відсутність поваги до чужого, *іншого* виключає саму можливість толерантного діалогу [330].

Таким чином, толерантність є респектуюче визнання об'єктивної закономірності існування різноманітних форм вираження людської індивідуальності, заснованої на якісно відмінних, нерідко в корені протилежних звичному світосприйняттю, принципах побудови родового буття і супутньої йому родової свідомості. Родова свідомість є не що інше, як внутрішнє відчуття приналежності до визначеної етнічної спільності, у якій панують мова, культура, традиції, норми, переконання, прийняті усіма, хто складає даний етнос. Іншими словами,

родова свідомість – це усвідомлення індивідом етносоціальної ідентичності з визначеною групою, побудованої на однаковості основних проявів людського існування, яке властиве саме цьому утворенню. Спільність мови, культури, стилю життя, тобто всього того, що складає почуття етнічної близькості, формує поняття «свій». Дане визначення виступає в якості базисного, стрижневого відношення до пануючих соціальних відносин усередині кожного етносу.

Будь-яка відмінність на рівні етнобіологічної, релігійно-культурної, політичної і навіть побутової (одяг, харчування) реальності, укладений у поняття «чужий», викликає внутрішнє неприйняття, страх, навіть ворожість, формує соціально напружену ситуацію невідомого раніше перманентного стресу [330].

Традиційні етнонаціональні співтовариства і групи, географічно і соціально ізольовані один від одного, в історичному минулому практично не мали потребу в плюралізмі зовнішнього сприйняття.

Усередині співтовариства (етносу) єдність зберігається і успішно функціонує за рахунок історично сформованих традицій, що панують в економіці, побуті, моралі, культурі, релігії.

Необхідність у міжетнічній толерантності виникає тоді, коли валяться фундаментальні основи цілісності пануючої соціальної ідентичності, коли відбувається досить різкий перехід від однієї цивілізації до якісно іншої, формується ситуація виходу за рамки звичних соціальних і етнічних орієнтирів. Споконвічно обмежена внутрішньоетнічна толерантність виявляється недостатньою для стрімко наступаючого зовнішнього світу [201, с. 39].

Саме з явищем неупорядкованих соціальних змін у глобальних масштабах віч-на-віч зненацька для себе зіштовхується сучасна людина, через відсутність відповідного соціального попередження. Епоха корінного переходу від техногенної цивілізації до антропогенної, неконтрольована міжконтинентальна міграція населення, змішання етносів і рас продемонстрували споконвічну невідповідність просвітницької парадигми соціальної ідентичності сучасним реаліям, що не могло не породити кризи ідентичності. Безумовно правий В. Лях, вважаючи, що «у добу глобалізації ідентичність виступає не у вигляді причетності до сталих структур і спільнот, а як постійне

самовідтворення. Але це завдання виняткової складності, тому проблема пошуку ідентичності в добу глобалізації набуває особливої ваги і значення» [201, с. 39].

Викликаний глобалізацією стрімкий багатобічний процес знецінювання звичних ціннісних орієнтацій не просто породжує стурбованість, але формує перманентно гнітючий стан тривожної невизначеності, розмитості контурів буття. Навколишній світ дійсно поступово втрачає для людини свою колишню звичну життєву ясність, конкретність, визначеність. Можна погодитися з Т. Стефаненко, що вважає, що «психологічні причини росту етнічної ідентичності єдині для всього людства, але особливу значимість етнос здобуває в епоху радикальних соціальних перетворень, що приводять до соціальної нестабільності» [308, с. 46].

Через безупинне ускладнення міжособистісних відносин, наукове знання вже не може обійтися простою констатацією соціальних змін, не використовуючи соціометричний принцип невизначеності. «Підвищення рангу принципу невизначеності автоматично сприяло підвищенню статусу принципу толерантності, тому що стало очевидним, що прийняття адекватних рішень більш неможливо без діалогу з іншою людиною, природою, суспільством», справедливо думає В.В. Шалін [362].

В умовах глобалізації соціальну реальність варто сприймати не тільки як об'єктивно існуючі структури і процеси, що відбуваються незалежно від свідомості, але і як суб'єктивне переживання цих процесів, повсякденне розуміння, сприйняття і конструювання на їхній основі нових міжособистісних відносин. Толерантність – не одномоментна акція, здатна відвести від суспільства численні соціальні протиріччя і конфлікти, які породжені глобалізацією. Її досягнення вимагає проходження визначених етапів. По-перше, терпимість як вихідна ступінь у важкому процесі переходу до толерантності стає важливою в силу спрямованих індивідуальних і соціальних зусиль. По-друге, уже на етапі терпимості толерантність припускає наявність певних обмежень. Саме тому одне з істотних питань при визначенні ролі толерантності в збереженні етнічної і соціальної ідентичності є питання про межі толерантності. Ряд серйозних дослідників, серед яких М. Уолцер, Л. Братченко, П. Гречко, А. Шипілов прямо заявляють: толерантність без границь може привести до руйнування етносів [362, с. 8].

Так, толерантність у сфері культури дійсно приводить до деякого зниження сфери культурної різноманітності, обмеженню національно-культурної ідентичності, зменшує можливість традиційної самоідентифікації в рамках етносу чи соціальної групи. Відбувається поступова дезорієнтація індивіда відносно соціокультурних норм, цінностей, зразків для наслідування, поступово народжується загальне заперечення удаваних знеособленими, уніфікованих форм буття. Звідси виникає повсюдне домінування етнічних пріоритетів над соціальними, традицій над сучасністю [362, с. 8].

Ми припускаємо, що коло замикається, хоча зовсім очевидно: саме наявність протиріч, розбіжностей, у тому числі в соціокультурній сфері, лежить у самій сутності розвитку суспільства. Рух уперед, прогрес постійно вимагає корінного зламу норм, що вичерпали себе, заснованих на локальності, обмеженості, соціальній замкнутості. Стабільність, навпаки, має потребу у визначеному збереженні стійких принципів, закладених в основу ціннісно- нормативних відносин. Толерантність покликана всіяко сприяти прогресу, нарощуючи зусилля по впровадженню позитивної взаємодії в міжособистісній мультикультурній комунікації, у той же час зберігаючи ціннісні характеристики споконвічної *інаковості*.

Толерантність є принципом організації соціальності. Формування установок толерантної свідомості тісно зв'язано з конкретною задачею недопущення соціальної напруженості, твердження суспільного консенсусу, у кінцевому рахунку, профілактики екстремізму. «Толерантність розвивається як культура буття в негарантованому, складному, насиченому диференціаціями і сингулярностями світі», – абсолютно справедливо зауважує П. Гречко [106, с. 173–182].

Сутність толерантності складає твердження наступних принципів: повага людського достоїнства, права бути іншим, прийняття іншого як даності, готовність поставити себе на місце іншого, визнання рівності в різноманітті, повага іншого в його віруваннях, ствердження духу партнерства і співробітництва без протиставлення ідентичності соціальності. Досягнення бажаного результату вимагає об'єднаних цілеспрямованих зусиль системи утворення і виховання і розробки соціальними науками нових практичних підходів у повсюдному ствердженні толерантності.

Незважаючи на багато робіт, присвячених ролі толерантності в мультикультурних співтовариствах, що формуються в результаті глобалізації, існує безліч проблем, що потребують наступних досліджень. Практично не досліджена етична відносність толерантності в державних стратегіях інтеграції на основі моралі і права. Самоідентифікація перестає бути незмінною данністю, оскільки особистість неминуче самовідновлюється разом із соціумом, що змінюється, і вимагає іншої філософії життя. Необхідні заглиблені дослідження причин перманентного виникнення і шляхів подолання етнічної інтолерантності, регіонального сепаратизму, класового егоїзму, релігійної нетерпимості [106, с. 173–182].

Вимагає пильної уваги науки поява специфічних форм соціальної ідентичності, особливо корпоративної і молодіжно-вікової.

Однієї із стратегічних задач соціальних наук стає підготовка ефективної й адекватної стратегії міжетнічної та міжкультурної взаємодії для країн, чий подальший розвиток здійснюється шляхом поступового перетворення в мультикультурні держави. На цьому складному шляху система освіти України, здобуваючи європейські риси, може і повинна зайняти наступну виховно-освітню нішу: продовжуючи процес відновлення національної ідентичності, удосконалювати міжкультурну комунікацію на принципах толерантності, не допускаючи при цьому вестернізації національного життя.

## 1.2. Свобода як фундаментальна цінність

Дослідження свободи є однією з основних тем філософії. Весь довгий період існування філософії як форми світогляду уявляється нам вражаючою картиною безперервних спроб зрозуміти сутність цього феномена. Вона хвилювала й надихала європейську філософію протягом багатьох сторіч від Канта й Гегеля до І. Берліна, Ф. Хайека. При цьому, як не дивно, будь-який результат, отриманий на тому або іншому відрізку історії людської думки, як правило, не влаштовував наступні покоління, виступаючи джерелом для нових пошуків і інтерпретацій. «Ні про одну ідею, відзначав Гегель, не можна з таким повним правом сказати, що вона невизначена, багатозначна, доступна найбільшим непорозумінням і тому дійсно їм піддана, як про ідею свободи» [95, с. 324].

В сучасній Україні ідеї свободи гостро актуалізуються у зв'язку з переходом суспільства від тоталітарного до демократичного, вільного, відкритого суспільства. Проблема входження суверенної України в співдружність високо розвинутих демократичних суспільств – це значною мірою проблема осягнення людьми феномена свободи, причому осягнення на різних рівнях, в тому числі і на рівні здійснення державної стратегії реформування суспільства. Загалом у сучасній Україні, з огляду на внутрішні й геополітичні обставини, спостерігається тенденція гармонізації функціонування інститутів демократії, які забезпечують права і свободи людини і громадянина та різних соціальних верств, обмежують адміністративно-вольове втручання влади у різні сфери приватного і суспільного життя людини.

Свобода – поняття багатогранне і складний соціокультурний феномен, який відображає означене явище. Про це свідчить насамперед наявність у багатьох філософських текстах різноманітних дефініцій свободи, які у свій час давали такі мислителі, як: Г.В.Ф.Гегель, Т. Гобс, Ф. Енгельс, І. Кант, Ш. Монтеск'є, Б. Рассел, Ж.-П. Сартр, Б. Спіноза, Ф. Шеллінг, К. Ясперс, тощо.

Проблема свободи розглядалася в численних працях західноєвропейських філософів XIX–XX століть: К.-О. Апеля, Д. Белла, І. Берліна, А. Веллмера, Ю. Габермаса, Т.-Г. Гадамера, М. Гайдегера, А. Гайека, А. Гелнера, Г. Йонаса, Дж. Кемпбелла, Н. Лумана, Е. Левінаса, Дж. Раза, Б. Рассела, П. Рікера, Дж. Ролса, А. Сена, О. Тоффлера, В. Франкла, З. Фрейда, М. Френча, Е. Фромма, М. Фуко, К. Хельда, Дж. Шарпа, А. Швейцера. В роботах зазначених мислителів ставиться питання не лише про межі людської свободи, а й констатується можливість трансформації направленості свободи поведінки індивіда на те, що позначається поняттями вседозволеність, нігілізм і анархізм.

У різні періоди історії людства філософи свободу визначали по-різному. Філософ кінік Діоген, який жив в IV ст. до н.е., вважав, що не будь-яка людина вільна, а лише та, яка кожний день готова померти. Народившись майже п'ять століть згодом, римський стоїк Епіктет вважав вільною тільки таку особу, яка бажає лише того, що може отримати. У XVII ст. англійський філософ Джон Локк назвав вільною людину, що уміє керувати своїми пристрастями. Визначали свободу і як добровільне

підпорядкування необхідності, і як можливість нікому не підкорятися, інші свободу ставили в залежність від умов, що дозволяють або не дозволяють задовольняти бажання. А ще інші вважали свободу безумовним станом духу людини, що не залежить від зовнішніх умов. У XVIII ст. французький просвітитель Дені Дідро вважав уявлення про вільну волю ілюзією людини, що почуває себе причиною власних вчинків, але не усвідомлює себе результатом обставин. Але, мабуть, найбільш розповсюдженим в історії людської думки є міркування, що вільний той, хто не підвладний волі інших людей. Більшість філософів XIX і XX ст. вважають свободу безсумнівним добром у житті кожної людини, і, на думку французького філософа Жана-Поля Сартра, свобода – це трагічний талан людини. Але справді, поняття свобода виникло в історії людської думки як результат усвідомлення ролі і можливостей людини, як визначення свідомої вольової активності людини в особистому та соціальному житті [90].

Свобода є фундаментальною цінністю для людини, але вона повинна мати свої кордони, межі, щоб не стати свавіллям, насильством над іншими людьми, тобто не перетворитися на неволю. Таким чином, межами свободи є інтереси іншої людини, соціальних груп і суспільства в цілому, а також природи як природної основи існування суспільства [90].

Принципова цінність свободи в найрізноманітніших її проявах – один з наріжних каменів сучасної цивілізації, сучасної не в розумінні примхливого сьогодення, а відповідно до того, як вона формувалася з часом, аж поки не набула своїх нинішніх рис. Важливим питанням для розуміння співвідношення свободи і відповідальності є визначення межі свободи діяльності людини. Коли людина усвідомить необхідність власної свободи дії – настане можливість реалізувати певний задум чи намір, досягти до власної мети. Необхідно також виділити певні умови, які будуть сприяти вибору людиною дії, яка йтиме власне від самої людини. Щоб вона відчувала свою моральну вільність, не скованість. По-перше, для того, щоб людина вільно йшла до реалізації своєї мети, вона не повинна відчувати на собі примус чи заборону. По-друге, щоб людина відчула необхідність та правильність саме в тому рішенні, яке вона прийняла, потрібно дати їй змогу побачити всі можливі та реально існуючі варіанти. І тоді вона зупиниться на тому, що є найбільш

адекватним і правильним. Також вибір може відбутися лише в тому випадку, коли людина має певні орієнтири або людину, з якої вона бере приклад. Орієнтирами можуть виступати – цінності, ідеали і т.д. [90].

Фундаментальна схильність, прагнення людини до свободи знаходить свій вияв у тому, що по суті ми, здебільшого не помічаючи цього, обираємо, утверджуємо власним рішенням навіть те, що раз і назавжди дається нам невідворотним ходом подій і жодної суб'єктивної підтримки з нашого боку, здавалося б, не потребує. Хоч як парадоксально це звучить, люди справді – таки обирають власне походження і батьківщину, любов, страждання і смерть, нерідко саме на цьому зрізі самовизначення демонструючи свій справжній духовний ріст. Обирають, разом з тим обираючи себе – таким чином вибудовуючи власний життєвий світ, щоб у ньому дана онтологічна обумовленість їхнього існування не виглядала сліпою випадковістю, набувала глибинного змісту.

Феномен свободи у філософії осмислюється, як правило, по відношенню до людини і її поведінки (свобода в природі осмислювалась як випадковість, як «непізнана необхідність»). У історії філософської думки свобода традиційно розглядалася в її співвідношенні з необхідністю. Вона отримала розвиток в таких філософських проблемах, як свобода волі і відповідальності людини, можливість бути вільним, свобода як сили, регулююча громадські стосунки [223, с. 32].

Для особи володіння свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив (веління), критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Довільне обмеження свободи особи, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до простого «інструменту» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди як особі, так і суспільству. Врешті саме завдяки свободі особи суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, але і перетворювати їх відповідно до своїх цілей. Конкретним матеріальним носієм свободи, її суб'єктом завжди є особа, а відповідно і ті спільності, в які вона включена, – нації, соціальні групи, класи [101, с. 211].

Впродовж розвитку людського суспільства багато разів змінювалися погляди на цінність людини в залежності від соціально-економічного устрою суспільства, його структури, ідеології, світоглядних систем,



ціннісних парадигм та інших чинників, що знайшло відображення у світовій та вітчизняній філософській думці. В процесі становлення аксіологічної теорії проблема загальнолюдських цінностей розглядалася у взаємозв'язку з проблемами буття людини, сферами її життєдіяльності, матеріальною та духовною культурою. Цим пояснюється зацікавленість різних галузей наукового пізнання даною проблемою.

Філософське рішення проблеми свободи і необхідності, їх співвідношення в діяльності і поведінці особи має величезне практичне значення для оцінки усіх вчинків людей. Обійти цю проблему не можуть ні мораль, ні право, бо без визнання свободи особи не може йтися про її моральну і юридичну відповідальність за свої вчинки. Якщо люди не мають свободи, а діють тільки з потреби, то питання про їх відповідальність за свою поведінку втрачає сенс, а «подяка за заслугами» перетворюється або на свавілля, або на лотерею [223, с. 33].

Спостерігаючи за подіями останніх років у нашій державі, звертає на себе увагу яке чутливість українського суспільство до свободи. Причому не тільки тепер, а протягом усієї історії. Це і явище козацтва, і національно-визвольна революція 1917–1921 років та безліч інших прикладів в нашій історії того, як народ прагнув до свободи, йшов на жертви заради неї, оспівував в своїй творчості як ідеал. Свобода – це здатність здійснювати правильний вибір та діяти за власною волею, що насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини. Маючи внутрішню свободу, котру сам суб'єкт розуміє як свою індивідуальну сутність, особистість в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальній обмеженості зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення. Оскільки свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаємо, що духовна підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний. Свобода людини по відношенню до зовнішніх обставин не безмежна, але вона існує і проявляється в можливості зайняти по відношенню до них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особа, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості [13, с. 16].

Розглядати проблеми свободи на теренах України почали вперше філософи-гуманісти першої половини XVIII сторіччя. В Україні в межах існуючої філософської парадигми проблема духовної свободи постає як володіння людиною самою собою, своїми вчинками, емоціями, пристрастями. Як спосіб, інструмент, за допомогою якого можна уникнути зла і досягти щастя – найвищої мети людського існування, філософи пропонують самовдосконалення особистості, яке здійснюється насамперед завдяки самопізнанню. Серед вітчизняних дослідників І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші.

Оскільки наше дослідження стосується насамперед соціально-філософського поля екстраполяції, ми досліджували філософські й спеціально-наукові джерела, в яких характеризуються різні аспекти та складові свободи, і ми зосередили свою увагу на аналізі свободи не тільки, як складного соціокультурного явища, а й водночас, як феномена людського світосприйняття [24, с. 7].

Саме поняття свободи тісно пов'язане з особистістю і суспільством в якому вона існує. Адже з становленням особистості, її певних соціальних характеристик та відмінностей, що ґрунтуються на індивідуальному досвіді постає і проблема її свободи. Людина вільна й невільна одночасно. Людина невільна, оскільки існує зовнішній світ, який наполегливо диктує людям вибір форм і способів діяльності, їх послідовність. Вона невільна, тому що завжди існують обмеження її діяльності – рівень фізичних чинників і розумових здібностей, технічних можливостей, характеру суспільного устрою і т.д. [185, с. 8]. Поняття «цінність» як філософська категорія, має універсальний характер, увійшло до філософії як самостійна категорія в 60-х роках XIX століття. Цей процес співвідноситься з трактом німецького філософа Г. Лотце «Підстави практичної філософії» і з його твором «Мікрокосм». На його думку, треба чітко розмежовувати світ явищ і світ внутрішніх цінностей. Добро, наприклад, не можна включати до природно-природних явищ. Лише «царство цілей» є обителлю цінностей. Світ цінностей є самим «дійсним зі всього на світі» [196, с. 122].

Заслуга Г. Лотце в постановці (а не у вирішенні) питання про співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в цінностях, а головне – у віднесенні поняття «цінність» до кола основних категорій філософії [196, с. 122].

Аксіологічні уявлення вперше в їх цілісному вигляді складаються в метафізиці Платона. Саме Платон не тільки розрізнив два плани буття – плотський (фізичну реальність) і надчуттєвий (реальність, яку можна пізнати розумом), але і ввів ідею їх вищого початку – Єдиного, функціональним аспектом якого є Благо. Воно постає одночасно і початком буття для всієї безлічі речей, і принципом істинності, і умовою цінності, – тобто того, до чого прагне людина в своїх бажаннях. Вся подальша історія метафізики розвертається з того часу навкруги розуміння зв'язку Єдиного і Вищого Блага в його відношенні до множинності форм буття, пізнання і цінності [53, с. 13].

Починаючи з Арістотеля, до розуміння концептуальної (змістовної) сторони метафізики додається ще і рефлексія над її структурною («формальною» в античному значенні) стороною, тобто над відношенням «першої філософії» до інших, залежних від неї сфер, – онтологічної, гносеологічної і аксіологічної. Необхідність конкретизації Єдиного у одних мислителів породжує ідею відповідності людини ідеальній впорядкованості Космосу, у інших – образ Мудрості, у третіх і четвертих – конститується в уявленнях про Логос або про Божественне. При цьому Божественне розглядається античними мислителями як така Ідея Блага, яка вносить в буття порядок, але не обов'язково займає в ньому якийсь виняткове місце [299, с. 6].

Аксіологічні положення античної філософії стали підґрунтям для подальшого розвитку ціннісного підходу людини до навколишнього світу. Виділилися аспекти оціночного погляду на буття людини, зокрема такі його сторони, як етична, естетична, утилітарно-практична та інші, на основі чого мислителі намагалися дати відповідь на запитання, що ж таке «благо», «добро», «істина», «користь», «краса» тощо [143, с. 9].

Пошуки відповідей на ці запитання тривали впродовж усіх етапів розвитку суспільства, однак в III–V ст. н. е. у Західній Європі відбувається радикальний перелом основ греко-римської цивілізації, зміна метафізичних орієнтирів і переоцінка життєвих цінностей. Потребою часу стало утвердження в житті соціуму нової, більш широкої і більш гнучкої за своїми можливостями форми об'єднання людей – етнокультурної спільності, орієнтованої на віру.

У центрі світоглядної парадигми середньовічної епохи, що зароджується, опиняється ідея єдиного Бога. Середньовічний Захід виник не просто на руїнах греко-римської цивілізації, але і з переживання поколіннями глибоких страждань, які супроводжували цей процес, породжувати відчуття трагічної безвихідності. Християнство позбавляє віруючих цього відчуття [53, с. 3].

Безпосередньо на рівні буденного життя формується ціннісне відношення до всього, що утворює різноманіття соціокультурної сфери буття середньовічної епохи – відношення до життя і смерті, до праці і неробства, до бідності і багатства тощо [299, с. 7–8].

У умовах Нового часу в процесі формування капіталізму, державності, культури і етосу сучасного типу, що відповідає потребам світового ринку і складним процесам етнічної і інформаційної конвергенції людства, ціннісна проблематика, як і метафізика, і цивілізація в цілому, знову істотно перетворюється. Процес становлення нової метафізичної парадигми починається з Декарта, і в центрі її опиняється вже не тільки Бог, але і людина, що засвідчує своє існування за допомогою власного мислення. На перший план виходить віра в науку, а не в космічну справедливість або в божественне визначення; надія на силу знання, а не на мудрість генія або милість Бога.

Наступний радикальний крок здійснює І. Кант. Розглянувши всі ідеї, що лежать в основі старої метафізики – про Бога, про космос і про душу, він дійшов до висновку, що науки, які їх вивчають, є уявними. Метафізика по Канту, може бути заснована тільки на розумі [146].

Непоследовність Канта у визначенні долі метафізики, що виразилася в спробі зрозуміти онтологічну проблематику в одному – строго гносеологічному ракурсі, а аксіологічному – в іншому, за допомогою частково оновленої метафізики минулої епохи, послужило могутнім каталізатором для німецької класичної філософії. Протягом всього XIX в. одна за одною йдуть спроби переосмислити метафізику в цілому і всі її складові частини в контексті науки логіки (Гегель), науковчення (Фіхте), філософії природи (Шеллінг), уявлення про світ «як волю в собі» (Шопенгауер), антропології (Фейєрбах), матеріалістично осмисленої філософії практики (Маркс) [299, с. 9].

Як відзначалося вище, але саме Лотце реалізує цю проблему в 60–70-і рр. XIX ст., оскільки саме він зумів надати поняттю «цінність» категоріального значення.

Неокантіанці Г. Ріккерт, Е. Кассіпер та ін. сформулювали основні положення аксіології. Вони вказали, що про цінності не слід говорити в термінах існування або не існування. Головна їх ознака: цінності значимі щось для суб'єкта. Вони мають значення абсолютних норм, зразків, яким підкоряється мислення, воля і естетичні відчуття [361, с. 216].

В ХХ ст. образ науки істотно змінився. На початку ХХ століття німецький філософ і психолог Г. Мюнстерберг (1863–1916) видав книгу «Філософія цінностей» (1908 р., 2-е видання – 1921 р.), в якій проаналізував світ цінностей. Він вважав, що природа взагалі в основі своїй вільна від цінностей, а індивідууми в своїх взаємостосунках можуть пізнати тільки умовні цінності. Безумовні цінності світу можуть належати лише до надпричинного і надіндивідуального ества світу. Хоча цінності і дані в особистому переживанні, ми їх переживаємо, відмовляючись від свого скороминущого «я». З ними пов'язано надособистісне прагнення до правди, краси, моральності і священного [4, с. 123].

Відомий фахівець з аксіології М.С. Коган констатує, що на початку ХХ століття увага західних філософів до аксіологічної проблематики ставала все більш і більш широкою, відтісняючи ще недавно пануючу епістемологічну тематику. Звичайно, в ХХ столітті, та і на початку ХХІ сторіччя положення у філософії виявилось складнішим (пригадаємо прагматизм, аналітичну філософію, та і марксистську філософію), проте філософія цінностей займає одне з центральних місць як серед філософської думки (екзистенціалізм, неофрейдизм, філософія герменевтики, тощо), так і серед традиційних філософських дисциплін – разом з онтологією, теорією пізнання, соціальною філософією, методологією, естетикою, етикою [4, с. 124].

Таким чином, цінності постають важливим системоутворюючим фактором культури. За змістом цінностей можна говорити про суспільство в цілому. Ціннісні уявлення про людину, що є характерними для різних періодів, дають важливий ключ до теоретичної розшифровки систем цінностей [37, с. 80].

Сучасна культура дає людині значні можливості в реалізації своїх особистих прагнень при виборі професії, визначенні характеру дозвілля, стилю особистого життя [329, с. 25]. Треба зауважити той факт, що «людина здатна жертвувати одними цінностями заради інших,

варіювати порядком їх реалізації». Однак сучасна занедбана ситуація в культурній сфері України переважно пояснюється економічними факторами, відсутністю державної підтримки, мізерним бюджетним забезпеченням. Але це не вся правда. Не менш важливою причиною занепаду більшості сфер національної культури є ціннісна переоцінка культурних пріоритетів минулих часів, засилля низькопробної масової культури. Українці стали заручниками нахабного безкультур'я, якому варто протиставити наші національні, гуманістичні цінності, які живуть в менталітеті нації. Таким чином, цінності – це соціально-духовне, культурологічне відношення людини і людства до природи, суспільства і самих себе. Такою є сучасна відповідь в аксіології. [258, с. 336]. Особливо підкреслимо, що для розвитку України віднайти чіткі методологічні підстави до формування нової духовності народу, гуманістичних засад образу України XXI століття, неможливо без вирішення проблеми формування цінностей.

Розуміння свободи як принципової здатності людини до вільного вибору, як можливості мислити і діяти відповідно до своїх уявлень і бажань, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього тиску, дає особистості можливість отримати духовну свободу, зрозуміти самого себе. Вільний – вибирає, невільний підпорядковується тиску. Свобода – це стан духу, а також філософське поняття, яке відображає невід'ємне право людини реалізувати свою волю. Поза свободою людині важко розкрити багатство свого внутрішнього світу і своїх можливостей. Свобода особистості у суспільному світі розпочинається саме там, де людина свідомо обмежує себе. Таким чином, свобода виступає як загальнолюдська цінність. Люди прагнуть до свободи, бо тільки в ній і через неї можна реалізувати творчий людський потенціал.

Одним із найбільш відомих напрямків сучасної філософії, в рамках якого розглядаються свобода, – це екзистенціалізм. Назва походить від лат. *existentia* – «існування», тому цей напрямок називають «філософією існування». Екзистенціалізм почав розглядати людину як істоту, яка переживає і страждає. Це істота, яка володіє свободою вибору і має відповідати за свої вчинки. Екзистенціалізм почав зароджуватися в 20-ті роки XX століття між двома світовими війнами. Філософ-екзистенціалісти продовжував активно працювати, писати під час

і після Другої світової війни. Вражаючі історичні потрясіння, загибель мільйонів людей у війнах особливо гостро дали відчутти крихкість людського буття. Загострилося питання про сенс життя. Згідно з поглядами екзистенціалістів, щоб встояти в такому світі, потрібно, перш за все, розібратися в своєму внутрішньому світі. Головна увага філософами-екзистенціалістами приділяється духовній стійкості людини перед обличчям ворожого світу [226, с. 256].

Основні представники екзистенціалізму: в Німеччині – це Мартін Хайдеггер (1889–1976); у Франції – Габріель Марсель (1889–1973), Жан-Поль Сартр (1905–1980), Камю (1913–1960), в Іспанії близький до цієї течії Хосе Ортега-і-Гассет (1883–1955).

У своїй фундаментальній праці «Про сутність істини» Хайдеггера розглядає категорію свободи як сутність самої істини. Свобода, по Хайдеггеру, це не незв'язаність дії або можливість не виконати що-небудь, а також і не тільки готовність виконувати необхідну і необхідне (і, таким чином, в якійсь мірі суще). Свобода є частиною розкриття сущого як такого [250].

Викладена Сартром в «Бутті і Ніщо» концепція свободи має багато спільного з хайдеггерівською, представленою в «Бутті і часі» – вони обидва намагалися включити свободу в систему базових понять феноменологічної онтології. Однак Сартр схильний швидше трактувати свободу як більш глибоку, базисну онтологічну характеристику, як підставу людської активності. «Перша умова активності – це свобода», – читаємо ми в «Бутті і Ніщо». Сартр вважає, що «визначити» свободу важко, оскільки вона «не має суті», не може бути підведена, зокрема, ні під яку необхідність. У ній, як у Хайдеггера, «існування передує сутності і визначає її» [271].

Можна сказати й інакше: свобода «безпідставна» – як і вільна людина. Людина невільна – це «суще», такий же об'єкт, як будинок або камінь; він «є», але не діє в якості людини, в екзистенційному сенсі. Тому бути вільним – це обов'язково заперечення «просто» буття.

Не можна, згідно Сартром, і трактувати свободу як «факт свідомості», на психологічний манер. Свобода є цілісною, «тотальною». «Тотальною», зокрема, і в тому плані, що в ній злиті мости, «об'єктивне» деякої певної ситуації, як вона виглядає в світлі поставлених цілей, – і «рушійна сила», початок суб'єктивного, емоції, бажання, пристрасті, які допомагають

виконати намічену дію. Не можна змішувати свободу з капризом і свавіллям. Вільна людина лише остільки, оскільки вона не детермінована світом «речей-в-собі», як і бажаннями. В силу останнього свобода – це ніяк не непередбачуваність вчинків і бажань людини. Вона – в пошуках самого себе, або, точніше, у виборі самого себе (або, в більш сучасній термінології, власної ідентичності). А тим самим – і у виборі свого предметного світу, який разом з тим виглядає як «відкриття». Життєве (екзистенціальне) рішення – це не вибір між тим, чи взяти з собою парасольку чи залишити її вдома; вибір екзистенціальний, коли ситуація доленосна, коли вона «критична», і коли немає можливості уникнути вибору. Оскільки людина неодмінно переживає критичні ситуації, коли немає можливості не вибирати і коли вибір не може бути замінений підрахунком шансів, – людина «засуджена» бути вільною, а свобода її абсурдна (абсурд, тобто безпідставність).

Творчість А. Камю – це невпинний філософський пошук, що цілеспрямований жагучим переживанням за Людину, що виявилася жертвою, свідком і співучасником трагічного надлому часу та історії в ХХ ст. Камю в своєму геніальному творі «Міфі про Сізіфа» прагне відповісти на питання: як, в чому знайти надію на позитивне буття в світі, в якому релігійна надія померла? Тлумачачи первинне світосприйняття людини як абсурд, він досліджує його як характеристику людського «буття-в-світі», відчуженому і нерозумному. Одночасно він характеризує абсурд як кордон усвідомленості і ясності розуміння буття [221].

Почуття абсурду, на думку автора, виникає перш за все на основі протиріччя між людиною і навколишнім світом, або, словами Камю, «між актором і декораціями».

Якщо світ піддається поясненню, навіть і не дуже переконливого, він зрозумілий і прийнятний для людини. Але як тільки людина усвідомлює всю ілюзорність цього пояснення, він починає відчувати себе чужим у всесвіті. Перед людиною постає питання: чи варте життя того, щоб бути прожитим?

Абсурд проникає в свідомість людини несподівано, коли він в якийсь момент раптом відчуває спустошеність, втому від повсякденного буття. Раптом він перестає розуміти сенс і мету цієї повсякденності. Ланцюжок звичних вчинків розривається, і саме в цей момент, на думку автора,



свідомість людини, застигло до цього в машинально життя, починає приходити в рух. Ще один фактор абсурду – час. Людина, що живе майбутнім, раптом усвідомлює, що як раз час – його ворог. Як говорить Камю, виникає свого роду бунт плоті, спрямований проти впливу часу, свідчить про істину, якою є виклик перевершує світу. Переходячи до поняття свободи, Камю зазначає, що абсурд зводить до нуля всі шанси людини на примарну вічну свободу, сповідування в релігії, але повертає свободу вчинків і надихає на неї. Після усвідомлення абсурду людина розуміє: немає більш вищої свободи, ніж свобода бути, єдиною свободи, яка служить підставою для істини [221].

На думку Камю усвідомлення абсурду передбачає заміну якості досвіду буття його кількістю. Іншими словами, важливо не прожити якомога краще, а пережити якомога більше. А це, в свою чергу, полягає в тому, щоб відчутти своє життя, свій бунт, свою свободу якомога сильніше.

Почуття абсурду, що виникає в результаті роботи свідомості, дозволяє людині переоцінити свою долю. Це можна вважати однією з передумов іншому поняттю, розглянутому Камю у своїй творчості, – поняттю бунту [258, с. 203].

Серед фундаментальних проблем в сучасного соціогуманітарного знання розглядається питання про культурні зміни та чинники, що їх викликають. Різкі зміни, що відбуваються в суспільстві, необхідність управління цими складними процесами (не тільки власне культурними, а й політичними, економічними, техніко-технологічними та ін.). Їх прогнозування і проектування вивела проблему трансформації і динаміки суспільства на новий рівень актуалізації її осмислення. Культури зароджуються, поширюються, руйнуються, з ними відбувається безліч всіляких метаморфоз, саме тому ми вважаємо важливим вивчення в цьому контексті динаміки свободи для розуміння змін, що постійно відбуваються в суспільстві. Термін «динаміка» (від грец. δύναμις – сила) в науковий обіг був введений Лейбніцем і служив найменуванням вчення про рух об'єктів під дією сил. Але незважаючи на те, що дане поняття використовувалося перш за все в точних науках – в механіці і математиці, німецький вчений визначав суть динаміки значно ширше. Він був переконаний, що при створенні природи Бог наділив її

внутрішньою здатністю до дії, до активності – силою. Лейбніц підкреслював, що ні математика, а саме метафізика повинна розкрити істотні вимірювання природного буття, бо не протяг, а сила є головне сутнісне визначення природи. Динаміка як наука вивчає взаємодію сил і їх спрямованість, спираючись в методі пізнання на математику, але специфіка сили як основи буття може бути розкрита тільки метафізикою і філософією [188, с. 398], тобто вже Лейбніц відносить осягнення процесів динаміки світу в цілому до області гуманітарного знання.

Свобода ж є чи не найбільшим здобутком з людських цінностей і надбань; за неї впродовж тисячоліть точилася запекла боротьба. Під прапором свободи люди звершували подвиги і йшли на смерть. Слово «свобода» має надзвичайно велику кількість значень. Деякі називають свободою легку можливість скинути того, хто має тиранічну владу; інші – право обирати того, кому вони повинні підкорятися; треті – право носити зброю і чинити насильство; четверті вбачають її у привілеї підкорятись особі своєї національності тощо. Тож, як зазначає І. Шаповалова, на перший погляд про свободу, складається враження як своєрідний шматок глини, одержавши який можна мати будь-яку фігуру, образ відповідно до сучасних велінь душі чи уявлень. Насправді ж свобода виникає й утверджується у світі в дещо незримому, але чітко означеному образі права: у формі правопорядку, передусім відповідальності, дозволів та заборон, правопорушень [364, с. 252]. сучасних умовах проблема свободи постає все глобальніше. Разом з тим, не всі проблеми свободи особистості вирішені в Україні і в усьому світі, оскільки це одне з найважчих завдань. Свобода не є вседозволеність, вона нерозривно пов'язана з відповідальністю, оскільки особистість несе відповідальність перед суспільством за законом, прийнятим суспільством.

Таким чином, свобода є фундаментальною цінністю для людини, але вона повинна мати межі. Підготовленість людей до свободи прямо пропорційна їхній налаштованості накладати моральні ланцюги на власні апетити; і пропорційна тому, наскільки їх любов до справедливості вище їх жадібності; пропорційна тому, наскільки їх здорове й тверезе мислення вище їх марнославства й самовпевненості [349, с. 33]. Вирішення у філософії проблеми свободи і необхідності, їх співвідношення в діяльності людини має величезне практичне значення для оцінки усіх

вчинків людей. Якщо люди не володіють свободою, не усвідомлюють її важливість і переваги, а діють тільки керуючись потребами, то питання про їх відповідальність за свою поведінку втрачає сенс.

Г.В.Ф. Гегель небезпідставно визначав всесвітню історію як прогрес в усвідомленні свободи – згодом Ф. Енгельс в «Анти-Дюрінгу», наче продовжуючи цю гегелівську думку, говорив про те, що кожний крок вперед на шляху культури був кроком до свободи.

І справді, крок за кроком, міліметр за міліметром люди впродовж усієї історії відвойовували, утверджували й розвивали цю свою фундаментальну здатність, причому кожне посування вперед у її досягненні підсилювало відчуття автентичності людського буття, супроводжувалося спалахами творчої енергії й високого ентузіазму. Ось, наприклад, яскраве свідчення періоду греко-перських воєн V ст. до н.е. – слова двох спартанців, Сперхія і Буліса, у відповідь на пропозицію перського воєначальника Гідарна перейти на службу до царя Ксеркса, котрий саме воював із греками: «Гідарне! Ця порада. Іде від людини, яка добре не розуміє, як стоять справи. Що означає бути рабом, ти це добре знаєш, але що таке свобода, ти ще не спробував, чи вона солодка, чи ні, бо якби ти випробував її, ти порадив би нам битися за неї не списками, а сокирами». Яким почуттям власної гідності віє від цієї гордої відповіді!

Якщо античні греки й римляни сприймали свободу як свою природну властивість – певну даність, котру вони мають захищати, коли їй загрожує небезпека, – то в давній Іудеї, що перебувала під римським ярмом, ідея свободи, починаючи вже з I ст. н.е., трансформується в ідеал визволення і пов'язується з повстанням проти іноземних загарбників. Як зазначає в цьому зв'язку сучасний дослідник, «євреї були, судячи з усього, першим з народів давньої культури, котрий у ситуації поневолення створив чітку ідеологію боротьби за національне визволення, поклавши в основу заклик до свободи». І на монетах, викарбуваних у Єрусалимі в трагічні дні антиримського повстання напередодні зруйнування Храму (70 р.н.е.), можемо вже читати: «Другий рік свободи (херут) Сіону»; через 17–18 століть слово «херут» стає паролем визвольних рухів новітнього часу – вдавалися до нього, зокрема, й російські декабристи [329, с. 87].

Якісно нових рис набуває ідея свободи в християнстві, що переводить уже опрацьовану, як ми бачили, культурною ідею «звільнення»

у внутрішній, духовно-моральний план: душа людини звільняється від все-і охоплюючого диктату старозаповітного Закону, й перед нею відкривається простір (звісно, далеко не безпроблемний) вільного вибору, вільної жертви, вільного відповідання Богові. Впродовж тисячоліть історії християнства свобода утверджується як один з найглибших внутрішніх вимірів існування людини, людського «я». «“Я” це – свобода», – читаємо, зрештою, ми в С. К'єркегора.

Втім, свобода заявляє про свої права й у царині зовнішніх стосунків між людьми. Вже епоха Відродження означала в цьому плані певне оновлення вироблених античністю уявлень про громадянську свободу, які з плином часу набувають дедалі конкретніших рис, збагачуються економічними, соціальними, політичними та власне гуманітарними аспектами. Основні віхи на цьому шляху – формування засад вільного підприємництва, буржуазні революції XVII–XVIII ст., європейське Просвітництво, боротьба трудящих за свої права, опір тоталітарним режимам, сучасний правозахисний рух.

Усе перелічене, однак, – лише окремі історичні й культурні модифікації основоположної ідеї європейської свідомості, яка спалахує і в мужніх словах спартанських вояків, що не схилили голови перед перським сатрапом, і в діяннях героїв антифашистського опору, і в моральній позиції наших недавніх дисидентів. Це про неї, натхнені її непереборними чарами, склали пісні Володимир Висоцький і Олександр Галич. Великий французький поет XX ст. Поль Елюар писав, що народився для того, аби назвати її ім'я. Хоча, звичайно, ім'я це називали й до нього – зокрема славетний рицар Дон Кіхот Ламанчський звернувся одного разу до свого вірного зброєносця з такою палкою промовою: «Воля, Санчо, є одна з найдорогоцінніших щедрот, які небо виливає на людей; з нею не можуть зрівнятися ніякі скарби: ні ті, що криються в надрах землі, ні ті, що заховані на дні морському. Заради волі, так само, як і заради честі, можна і треба ризикувати життям, і, навпаки, неволя є найбільше з усіх нещастя, які тільки можуть скоїтися з людиною» [330].

Для кожного, зрештою, настає свій час назвати свободу її власним ім'ям. Поза іншим, це важливо й з огляду на різноманітність конкретних проявів самої ідеї свободи, інколи таких, що вульгаризують її до невпізнання. Існує, зокрема, свобода анархічна, свобода, що переростає

у сваволю – гірше за те, утверджує себе як своєрідне рабство навиворіт. Як афористично формулює сутність цього досить поширеного розуміння свободи його апологет Д. Донцов, «без панування нема свободи. Хто не запанує, не матиме волі». Отже: або ви пани, тоді ми – раби й холопи, або ми люди вільні, тоді ви – раби нашої волі. Третнього в такій інтерпретації не дано [329, с. 245].

Повноцінна в моральному відношенні свобода передбачає, як ми вже бачили, свідоме ставлення людської суб'єктивності до власної волі, вміння підпорядковувати її загальнолюдським смислам і цінностям, нормам універсального спілкування. Освоєння зовнішньої реальності й моральний контроль над самим собою постають двома рівною мірою важливими моментами справжньої людської свободи.

І все ж у кожному з незчисленних реальних утілень свободи той або інший з названих моментів здобуває неминучу перевагу. Відповідно до цього й у власне екзистенційному своєму аспекті ідея свободи актуалізує два протинаправлені вектори, що визначають загальну скерованість існування людини: вектор визволення і вектор відповідальної причетності. Перший з них найбільшою мірою виявляється у свободі дії, свободі творчості: людина тут насамперед прагне здолати певне обмеження, вийти за грань пізнаного й освоєного нею, створити щось принципово нове, що змінило б дотеперішню ситуацію її існування. Свобода в такому її розумінні є, так би мовити, силою «відцентровою»: вона веде людину вперед, розкриває перед нею нові можливості, нові обрії буття [329, с. 245].

Водночас, як про це свідчить людський досвід, ідея свободи може набувати й цілком протилежного, «доцентрового» екзистенційного спрямування: в дієвих проявах свободи вибору, в актах морального самовизначення людина як автономна істота спрямовує свою волю саме всередину наявної ситуації свого буття – визначає своє місце в ній, стає на бік тієї або іншої з діючих у ній сил, гармонізує відносини між її компонентами. Якщо в першому разі воля людини в цілому скерована на реалізацію певних цілей або ідеалів, що виходять за межі існуючого стану речей, то в даному випадку йдеться про прийняття реальності такою, якою вона є тут і тепер, – адже вибирати загалом можна лише з-поміж того, що є наявним, що вже сформувалося як предмет вибору. Чим більш значущим з огляду на корінні життєві орієнтації людської

особистості виявляється подібний вибір, тим більше він потребує рішучості й тверезої моральної мужності – адже звернення до наявного буття і прийняття його таким, як воно є, неминуче тією або іншою мірою постає і як самовизначення суб'єкта подібного вибору, добровільне обмеження ним власних можливостей і прерогатив заради чіткої позиції в бутті [329, с. 245].

Відчуваючи свою відповідальну причетність до цього буття (буття своєї батьківщини, народу, родини, колективу, буття рідного міста або села, буття природи загалом і т.п.), особа свідомо ототожнює себе зі своєю позицією, своєю роллю в зазначених зрізах буття: з моменту вчинення подібного вибору вона вже не може дистанціюватися від ситуаційних визначень її як «патріота» чи «космополіта», «лівого» чи «правого» тощо – бо ж то є визначення, котре вона сама обрала й утвердила актом власної волі; на докори опонентів їй тепер лишається відповідати словами фундатора Реформації Мартіна Лютера: «На тім стою і не можу інакше!» – якщо тільки й справді інакше вона не може [32].

Принципова важливість свободи в найрізноманітніших її проявах – один з базових «стовпів» нашої цивілізації, сучасної не в розумінні примхливого сьогодення, а відповідно до того, як вона формувалася з часом, аж поки не набула своїх нинішніх рис.

Зазначений акт прийняття, суб'єктивного санкціонування реальності, якою вона є, не втрачає своєї життєвої ваги навіть тоді, коли емпіричної альтернативи даній реальності не існує, тобто коли вибору в такому розумінні начебто й немає. Фундаментальна здатність людини до свободи знаходить свій вияв у тому, що по суті ми, здебільшого не помічаючи цього, обираємо, утверджуємо власним рішенням навіть те, що раз і назавжди дається нам невідворотним ходом подій і жодної суб'єктивної підтримки з нашого боку, здавалося б, не потребує.

Розвиток різних соціальних інституцій та пов'язаний з цим постійний процес «переоцінки цінностей» зорієнтований на створення цілісної концепції людини, що відображає її сутність та діяльність і як особистості, і як члена суспільства, концепції, що відповідає сучасному розумінню сутності людини, як носія загальнолюдських цінностей, підкреслює актуальність проблеми свободи, яка потребує глибокого філософського дослідження [13, с. 7].

Історія нашого народу демонструє надзвичайну чутливість українського суспільства до свободи. Перебуваючи в складі великих імперій, українці зберігали національну ідентичність та прагнули до самовизначення. Погоджуємося, що не завжди усвідомлено. Вибір робився не раціонально, а серцем. Свобода як здатність робити вибір, відповідати за нього, а також відчуття того, що інакше вчинити ти не можеш. В сумі все це залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини. Тому інтерес до духовного світу людини та проблем етики тут закономірний. Маючи внутрішню свободу, котру сам суб'єкт розуміє як свою індивідуальну сутність, особистість в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальній обмеженості зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення. Оскільки свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаю, що духовна підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний. Свобода людини по відношенню до зовнішніх обставин не безмежна, але вона існує і проявляється в можливості зайняти по відношенню до них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особа, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості [21, с. 19].

В історії розвитку філософії розуміння свободи із прадавніх часів звертає на себе увагу різне її бачення. У Сократа й Платона мова йде, насамперед, про свободу й долю, в Арістотеля про свободу від політичного деспотизму; в Епікура, стоїків – про нещастя людського існування, пов'язаних з обмеженням свободи й прагненням до неї. У Середньовіччі розглядають свободу від гріха й благодать, з якою співвіднесено поняття «свобода». В епоху Ренесансу під свободою розуміється безперешкодне й всебічне розгортання сутнісних потенцій особистості. Проблема свободи розглядалася в працях західноєвропейських філософів XIX–XX століть: Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, З. Фрейд, А. Шопенгауер, І. Берлін, О. Вельмар, Ф. Ніцше та інші. Серед вітчизняних дослідників І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші.

Інтерес до проблем свободи на вітчизняному ґрунті ми спостерігаємо у філософів-гуманістів першої половини XVIII сторіччя. В Україні

постає проблема духовної свободи як оволодіння людиною самою собою, своїми вчинками, емоціями, пристрастями. Як засіб, за допомогою якого можна уникнути зла і досягти щастя – найвищої мети людського існування, філософи пропонують самовдосконалення особистості, яке здійснюється насамперед завдяки самопізнанню [12, с. 11].

Помітну методологічну роль у дослідженні свободи відіграє філософське вчення про людину. Людина посідає центральне місце у механізмі вияву законів. Якщо ми розуміємо свободу лише як пізнану необхідність, то у поза увагою залишається питання щодо місця людини у структурі свободи, ставлення людини до необхідності, свідомості, волі й діяльності. Діяльність людини – це її дії, зусилля, спрямовані на вироблення шляхів, засобів та методів досягнення конкретної мети. Оскільки свобода є невідривною від необхідності, вона є найважливішою рисою закону і означає неминучість, обов'язковість відповідного процесу, дії. Внутрішній істотний зв'язок виявляє себе через необхідність. Свобода – це людський вчинок, здійснюваний за власною волею згідно з власними потребами і бажаннями, вимогами зовнішнього та внутрішнього середовища, що зумовлюють внутрішні спонукання. При реалізації свободи особистості, необхідність за звичай стає органічним складником природи, людини, суспільства загалом. Розуміння свободи лише як пізнаної необхідності на нашу думку є не досить вірним, адже пізнання – лише передумова свободи. Сама ж свобода наповнюється вчинками та діями людини. Особистість може розуміти необхідність, але не бути при цьому вільною, оскільки необхідність не лише усвідомлюється, але й створюється людиною. Межі свободи кожної людини, як демонструє історія, зумовлені не лише соціально-історично, а також самим індивідом. Зазначені межі залежать від рівня духовного розвитку самої людини, її знань, досвіду, інтересів, волі, емоцій тощо [12, с. 12].

Оскільки, поняття свобода в суспільстві тісно пов'язане з поняттям особистості, то ми спочатку розглянемо інтерпретацію індивіда та його свободи в поглядах різних філософів. Подальші роздуми будуть стосуватися свободи особи по відношенню до такого соціального інституту, як об'єднання громадян: що це таке, де її межі, що значить вибір у житті людини. Свобода – це благо або зло для сучасної людини? Думаю, що в ході дослідження мені навряд чи вдасться однозначно правильно відповісти



на ці питання – для цього потрібні роки й досвід, а не тільки знання. Проте ця спроба буде здійснена, оскільки тільки через первісне пізнання себе можна пізнати світ. Також у наш непростий кризовий час як ніколи необхідні орієнтири, маяки у вигляді відповідей на запитання про свободу і її межі, про вибір і відповідальність. Маю значні сподівання на те, що саме релігійний зріз дасть певне розуміння цих проблем неможливо будувати майбутнє – своє й соціуму в якому ми існуємо [334].

Аналізуючи різні джерела, робимо висновок, що поняття свободи тісно пов'язане з особистістю і суспільством в якому вона існує. Адже з становленням особистості, її певних соціокультурних характеристик та відмінностей, що ґрунтуються на індивідуальному досвіді постає і проблема її свободи. Людина вільна й невільна одночасно. Людина невільна, оскільки існує соціокультурне середовище, яке наполегливо диктує людині вибір форм і способів діяльності, їх послідовність. Вона невільна, тому що завжди існують обмеження її діяльності – рівень фізичних чинників і розумових здібностей, технічних можливостей, характеру суспільного устрою і т.д. [185, с. 8]. З Левицьким С.А. не погодились би релігійні джерела, зокрема Компендіум: «Людину ніколи не можна розглядати лише як абсолютну й індивідуальну істоту, яка створила сама себе і чії риси залежать тільки від неї. Так само не можна вважати людину клітиною організму, призначену, щонайбільше, виконувати функціональну роль у загальній системі» [185, с. 88]. Церква наголошує, що не можна вбачати в людині «лише частку, молекулу суспільного організму» 235, й уважно стежить за тим, щоб утвердження примату людини не відбувалося у напрямку її індивідуалістичного чи масового бачення [156, с. 8]. «128. Через свою тілесність людина поєднує у собі елементи матеріального світу; вони «знаходять своє довершення й долучають свій голос до вільної хвали Творцю» 240. Цей вимір дозволяє людині стати частиною матеріального світу, який не є для неї ані в'язницею, ані вигнанням. Неправильно нехтувати тілесним життям; навпаки, «людина... повинна вважати своє тіло добрим і гідним пошани, оскільки воно створене Богом і воскресне в останній день» 241. Проте через цей тілесний вимір, зраний гріхом, людина переживає бунт тіла і розбещені нахили свого серця, за котрими вона мусить постійно і пильно наглядати, аби не потрапити в їхнє рабство і не стати жертвою виключно земного бачення життя.

Звернення до знаного авторитетного релігійного джерела дозволило нам підійти до духовної складової свободи. Завдяки духовності людина здатна виходити за межі матеріального світу і занурюватися в найпотаємніші глибини дійсності. Коли вона поринає у власне серце, розмірковуючи над своєю долею, то усвідомлює, що вивищується над матеріальним світом, завдячуючи своїй унікальній гідності співрозмовника Бога, під Чийм поглядом вона приймає рішення щодо свого життя. У своєму внутрішньому житті людина проникає в суть того, що вона має «духовну і безсмертну душу» і являє собою не лише «частинку природи чи безіменну складову «міста людини»» 129. Отже, людина наділена двома різними характеристиками: вона – матеріальна істота, пов'язана зі світом через своє тіло, і духовна істота, відкрита до трансцендентності і пізнання «більш глибоких істин», завдячуючи своєму розуму, яким «вона долучається до світла Божого розуму» 243. Церква стверджує: «Єдність душі і тіла така глибока, що душу треба розглядати як «форму» тіла, тобто завдяки духовній душі тіло, складене з матерії, є живим і людським тілом; дух і матерія в людині не є двома з'єднаними природами: з'єднання їх творить одну єдину природу» 244. Ані спіритуалізм, який зневажає тілесну реальність, ані матеріалізм, який вважає дух звичайним проявом матерії, не створюють належного бачення складної природи людської істоти, її повноти та єдності. [156, с. 90–91].

Таким чином, аналізуючи текст, ми простежуємо, що Арістотелівське бачення людини як цілісності простежується в позиції церкви, тим самим наближаючи її позицію максимально до філософії. Надзвичайна, священна повага до особистості, до людини.

Свобода – це можливість впливати на свою долю, так званий вибір життєвого шляху. Так що ж розуміється під словом свобода особистості, яке ми звикли так часто використовувати в демократичному суспільстві? Спробуємо це проаналізувати. Свобода й визнання права на свободу – цінності, властиві самій природі людини, сутності людського соціокультурного середовища. Прагнення людини до свободи настільки ж природно, як і її потреба в їжі й воді, і настільки ж законірно, як і зміна дня й ночі або пори року на Землі. У Компендіумі Соціальної доктрини Церкви визнається, що «Фундаментальна цінність суспільного життя – це свобода». Так, «199. Свобода – це найвище

свідчення Божої подоби в людині, а отже, знак найвищої гідності кожної людської особи 435. «Свобода здійснюється у стосунках між людьми. Кожна людина, створена на образ Божий, має природне право бути визнаною вільною і відповідальною істотою. Усі мають обов'язок віддати цю пошану кожному. Право користати зі свободи є вимогою, невіддільною від гідності людської особи, особливо в моральній та релігійній площині» 436. Не можна обмежувати значення свободи, розглядаючи її суто в індивідуалістичній перспективі і зводячи до необґрунтованого та неконтрольованого використання власної автономії: «Свобода не означає тотальної самодостатності людини чи відсутності будь-яких взаємовідносин; насправді вона існує лише там, де взаємні зв'язки, що регулюються правдою і справедливістю, поєднують людей» 437. Усвідомлення свободи поглиблюється і розширюється тоді, коли люди захищають її – в усіх її проявах – і на рівні суспільства.

Зовсім іншу позицію стосовно свободи особистості висловив Гегель. Свобода особистості в суспільстві за Гегелем заснована в першу чергу на соціальному середовищі в якому вона виростає і сформувалась. Далі з допомогою сформованих цілей і цінностей свобода окремих особистостей керуватиметься на основі наміру, совісті кожної з них. Абстрактне ж право допоможе зосередити в певне русло наміри (інтереси) кожної особистості на основі контролю вчинків («Тільки у вчинку суб'єктивна свобода досягає об'єктивності, а значить і сфери дії закону, сама ж по собі моральна свобода не підлягає закону», – писав Гегель [93, с. 20]) з метою забезпечення їх свободи. Дійсно людина є господарем в світі своєї свідомості і тільки зовнішня її свобода може бути обмежена. Історію Гегель розглядає як закономірний процес. «Всесвітня історія є прогрес у свідомості свободи, прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності» [95, с. 421]. Це знамените визначення означає, що кожний новий щабель Абсолютної Ідеї історично виникає з попередньої з необхідністю. Пізнаючи її, люди будують своє громадське життя, створюють інституції, що відповідають вимогам даного щабля розвитку ідеї. У ході цього розвитку повинні розширюватися можливості й розсовуватись границі людської свободи.

Ми підтримуємо твердження, що свобода особистості є дуже багатопланове поняття. Наприклад, до основних свобод особистості належить

право вільного вибору економічної діяльності – індивід може самостійно вирішувати в якій сфері краще заробляти матеріальні засоби і які методи використовувати для цього. Завдяки політичній волі, людина має можливість професійної реалізації в суспільно-політичних відносинах, а також може впливати на формування державних органів, шляхом гарантованого пасивного виборчого права. Духовна свобода передбачає самостійний вибір ідеології та світогляду, право бути прихильником будь-якої релігії або залишатися атеїстом, займатися будь-яким видом мистецтва, вивчати найбільш відповідну науку. Гносеологічна свобода передбачає вибір особистих методів для пізнання суспільства і навколишнього світу.

Таким чином, у сучасному світі, у соціокультурному середовищі свобода – це головний атрибут особистості, без якого немислимі соціальна і духовна реалізація її основних потреб.

У тісному зв'язку з поняттям свободи розглядаємо також і відповідальність особистості. «Свобода і відповідальність – це дві сторони одного цілого – свідомої людської діяльності. Свобода є можливість здійснення цільової діяльності, здатність діяти зі знанням справи заради вибраної цілі, і реалізується вона тим повній, чим краще знання об'єктивних умов, чим більше вибрана ціль і засоби її досягнення відповідають об'єктивним умовам, закономірним тенденціям розвитку дійсності – Відповідальність же диктується об'єктивними умовами, їх осмисленням і суб'єктивно поставленою ціллю необхідність вибору способу дії, необхідність активної діяльності для здійснення цієї цілі... Свобода породжує відповідальність, відповідальність направляє свободу» [13, с. 15–18]. Залежність між свободою і відповідальністю особистості прямо пропорційна: чим більше свободи дає людині суспільство, тим більше і його відповідальність за користування цією свободою. А якщо ні, то настає згубна для суспільної системи анархія, що перетворює соціальний порядок у хаос. Свобода невіддільна від відповідальності, від обов'язків перед собою, перед суспільством і перед іншими його членами. Відповідальність особистості має дві сторони: зовнішню – як можливість застосувати до особистості певні суспільні санкції: особистість відповідальна перед суспільством, державою, іншими людьми при дотриманні покладених на особистість обов'язків, вона несе моральну й правову відповідальність

(відповідальність вчинків); внутрішню – як відповідальність особистості перед собою: розвиток почуття провини й совісті людини, її здатність здійснювати самоконтроль і самоврядування. Головні засоби внутрішньої відповідальності – совість і честь людини. Совість – це внутрішній «суддя», гарант справжньої свободи й незалежності особистості. Честь людини виражає міру усвідомлення своєї гідності. Про це говорив і Гегель, заключивши ці дві категорії в одну – мораль [95, с. 160]. Людину спонукають діяти так, а не інакше й певні суспільні умови. Існують норми моралі й права, традиції й суспільна думка. Під їхнім впливом і складається модель поведінки. З урахуванням цих правил людина робить і діє, ухваляє ті або інші рішення. Відхилення людини від установлених соціальних норм викликає певну реакцію з боку суспільства. Негативне відхилення викликає й соціальні санкції, тобто покарання за несхвалювані дії. Таке покарання ще називають відповідальністю людини за свою діяльність і її наслідки. Але поняття «відповідальність» пов'язане не тільки із зовнішніми формами впливу на людину, відповідальність виступає найважливішим внутрішнім регулятором її діяльності. Тоді ми говоримо про почуття відповідальності, вини. Воно проявляється, насамперед, у свідомій готовності людини додержуватися встановленим норм, оцінювати свої вчинки з погляду їх наслідків для навколишніх, ухвалювати санкції у випадку допущених порушень.

У Компендіумі йдеться з цього приводу наступне: «197. Поряд із принципами, на основі яких повинно будуватися суспільство, гідне людини, у своїй соціальній доктрині Церква звертає увагу на фундаментальні цінності. Принципи і цінності, безумовно, взаємопов'язані, адже суспільні цінності – це вираз поваги до окремих аспектів морального блага, якому сприяють ці принципи і слугують орієнтиром для побудови відповідно структурованого та упорядкованого життя у суспільстві. Тому ці цінності потребують втілення в дійсність як основних принципів суспільного життя, так і особистих чеснот, зокрема моральної поведінки, яка відповідає цим цінностям 426. Усі суспільні цінності притаманні гідності людини і стимулюють її справжній розвиток. Це такі цінності як істина, свобода, справедливість, любов 427. Втілення їх у життя – найнадійніший і найнеобхідніший шлях особистого удосконалення і гуманізації суспільного існування. Вони слугують необхідним орієнтиром

для громадської влади, покликаної сприяти «важливим реформам економічних, політичних, культурних і технологічних структур, а також необхідним змінам у суспільних інститутах» 428. Повага до законної автономії земного життя спонукає Церкву не втручатися в окремі компетенції технічного чи тимчасового устрою 429. Однак це не перешкоджає їй висловлювати власну думку, щоб показати, що у своїх рішеннях кожна людина або утверджує ці цінності, або заперечує їх 430. [156, с. 132].

Свобода є фундаментальною цінністю для людини, але вона повинна мати межі. А якщо ні, то вона буде перетворюватися у хаос, свавілля й анархію, у самодурство й насильство над іншими людьми, тобто в негативну свободу. Підготовленість людей до свободи прямо пропорційна їхній налаштованості накладати моральні ланцюги на власні апетити; і пропорційна тому, наскільки їх любов до справедливості вище їх жадібності; пропорційна тому, наскільки їх здорове й тверезе мислення вище їх марнославства й самовпевненості [348, с. 33]. Філософське вирішення проблеми свободи і необхідності, їхнього співвідношення в діяльності і поведінці особистості має величезне практичне значення для оцінки усіх вчинків людей. Обійти цю проблему не можуть ні мораль, ні право, бо визнання свободи особистості є відправною точкою, коли мова заходить про моральну і юридичну відповідальність за свої вчинки. Якщо люди не мають свободи, а діють тільки з потреби, то питання про їх відповідальність за свою поведінку втрачає сенс.

Людина не може бути засобом реалізації економічних, соціальних чи політичних планів, нав'язаних будь-якою владою, навіть в ім'я можливого прогресу як громадянського суспільства, так і окремих осіб, тепер чи в майбутньому. Тому світська влада мусить пильно слідкувати, аби обмеження свободи чи будь-який тягар, покладений на індивідуальну діяльність особи, ніколи не завдавали шкоди її гідності, гарантуючи, таким чином, ефективну реалізацію прав людини на практиці. Як уже зазначалося, ця концепція базується на усвідомленні, що людина – це особа, тобто активний і відповідальний суб'єкт власного розвитку та розвитку спільноти, до якої він належить [156, с. 99].

Отже, як бачимо, ідея свободи совісті не є продуктом царства «чистого духу», «чистого розуму», вона не є результат філософської, соціологічної чи правової рефлексії, а є підсумок реального багатоаспектного

людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду. Саме історія розвитку суспільства «розпорядилася», щоб свобода совісті, закріпившись у гуманістичних ідеях мислителів минулого, конституювалася в законодавчих актах і реальному житті як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях її ставлення насамперед до релігії.

## Висновки до I розділу

Таким чином, проблема свободи у філософії розглядається, як правило, по відношенню до людини і її поведінки і у зв'язку з суспільством та соціокультурною діяльністю. У історії філософії свобода традиційно розглядалася в її співвідношенні з необхідністю. Але, на нашу думку, поняття свобода виникло в людській історії як результат усвідомлення ролі і можливостей людини, як визначення свідомої вольової активності людини в особистому та суспільному житті. Поняття особистості є вихідним при аналізі свободи.

У сучасній соціально-філософській зарубіжній науці крім синергетичного, класифікуються такі підходи до розуміння особистості, як соціогенетичній, біогенетичній, психогенетичній та ряд інших.

Нами з'ясовано, що особистість – система багатовимірна, рухлива, має складну структуру. Для аналізу цієї складної системи виділимо три основні групи якостей: природні, функціональні, системні. Виділені групи якостей дають можливість представити особистість як органічну систему, що включає в себе дві основні підсистеми, які в свою чергу розпадаються на безліч складових взаємопов'язаних елементів.

Отже, цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способи не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості.

При аналізі факторів соціокультурних трансформацій виявлено, що свобода особистості проявляє себе у таких феноменах, ідентичність та толерантність. У процесі дослідження необхідне зверненні насамперед до їхніх онтологічних коренів. Ідентичність є базовою категорією, тому виступає в якості вихідної точки дослідницького процесу. Толерантність у даному разі виконує роль специфічного інструмента осмислення

і коректування соціальної дійсності. **Етнічна ідентичність** – поняття більш вузьке, яке базується на усвідомленні індивідом приналежності до конкретної стабільної, умовно замкнутої родової спільноти зі своєю територією (історична батьківщина), мовою, культурою, традиціями, міфами, релігійними віруваннями, побутом і т.п., у яких він володіє стійким етнічним статусом. Ідентичність є «феномен, що виникає завдяки діалектиці взаємодій індивіда і різних соціальних груп, репрезентуючих його оточення. **Соціальна ідентичність** як двостороння індивідуально-ціннісна співвіднесеність індивіда з визначеною соціальною групою поза залежністю від її етнічного складу) забезпечує його стабільне снування і виступає регулятором повсякденної трудової і, частково, нетрудової діяльності. Соціальна ідентичність – це множинна ідентичність. Як така, вона містить у собі професійну, культурну, релігійну, гендерну, побутову, у тому числі етнічну ідентичність. Толерантність в українській ментальності ототожнюється з *терпимістю*. Вона виступає інструментом примирення непримиренного. Також вона органічно поєднана з такими об'ємними різнопорядковими феноменами суспільного життя як *глобалізація та ідентичність*.

Процес глобалізації характеризується екстраполяцією ліберально-демократичних цінностей на всі регіони світу без винятку. Це означає, що політичні, економічні, правові та інші системи всіх країн світу стають ідентичними, і взаємозалежність країн досягає надзвичайних масштабів. Глобалізація викликала міграцію населення і спровокувала серйозні проблеми у всіх сферах буття: в економіці і культурі, у національному і соціальному житті. Глобалізація породила спротив значної частини населення.

Свобода – це здатність робити вільний вибір та діяти за власною волею, і це насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини.

Свобода для людини виступає як фундаментальною цінністю. Свобода особистості обмежена інтересами іншої людини, соціальної групи і суспільства в цілому. Обмеження свободи особистості, жорсткий контроль її діяльності та свідомості, перетворення людини на «гвинтик» соціальної системи, «інструмент», завдає шкоди як особистості і суспільству в цілому. Виявлено, що саме завдяки свободі відбувається



пристосування особистості до наявних природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, перетворювати їх відповідно до своїх цілей.

Володіючи внутрішньою свободою, особистість навіть у виключно складних умовах, при відсутності можливостей для втілення своєї свободи, зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення. Оскільки свобода особистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаємо, що духовна підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний. Свобода людини по відношенню до зовнішніх обставин не безмежна, але вона існує і проявляється в можливості зайняти по відношенню до них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особа, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [11; 18; 23; 25; 28; 389].

# Розділ II

## ОСОБЛИВОСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СВОБОДИ

### 2.1. Свобода: наукове поняття та соціокультурний феномен

Аналізуючи свободу як філософське поняття, зазначимо, що сьогодні немає єдиної думки про те, чи може бути свобода предметом наукового дослідження. Вчені, які заперечують можливість наукового вивчення свободи, опираються на те, що об'єкт наукового пізнання передбачає наявність причини, яка йому передує. Якщо об'єкт є сам причиною самого себе, його наукове вивчення не можливе. Все, в чому суб'єктивна свідомість індивіда бачить свободу, в науковій схемі буде лише однією з ланок причинного ланцюга. Свобода і причинність не мають логічного протиріччя. Індивід, який усвідомлює свою власну свободу, не виключається із світу причинності, а скоріше сприймає свою волю як досить специфічну категорію причини, відмінну від інших причин, з якими він повинен рахуватися. Але таку відмінність практично неможливо довести науково [48, с. 114–115].

Проблема свободи в XXI сторіччі стала лакмусовою смужкою, тим магістральним шляхом, на якому перетинаються дуже різнонаправлені позиції, думки, стратегії.

Сучасна інформаційна революція розширює та поглиблює знання про соціокультурну реальність, посилює всебічний вплив людини на оточуюче середовище і, разом з тим, підвищує відповідальність особистості. В чому сутність відповідальності, які її форми, де її межі? Спробуємо дати відповідь на це запитання. Особисту відповідальність розглядаємо в даному разі у зв'язку зі свободою. Там де є свобода, там

є відповідальність. Діяльність людини означає не свавілля, не анархію, а глибоке усвідомлення зв'язків особистості з природою та суспільством [192, с. 54]. На наш погляд, у сучасному світі немає прикладів абсолютної свободи. Питання про свободу особистості безпосередньо пов'язаний з питанням про свободу суспільства [192, с. 54].

Особистість не може бути вільною від суспільства, вона є його складовою частиною. Те саме стосується природи. Свобода особистості має суперечливий характер: з одного боку вона обмежує людську особистість необхідністю і відповідальністю, з іншого боку – являє собою широке поле для творчої діяльності, для вибраної реалізації розумних бажань. Як відзначав І.С. Логанов, свобода особистості – це усвідомлена і відповідальна діяльність, заснована на пізнаній необхідності і підкріплена бажаним вибором [192, с. 11].

Сучасність невіддільна від історії, тому дослідження філософської проблеми свободи особистості неможливе без історичного аналізу.

Питання про свободу особистості є предметом теоретичного дослідження протягом всього розвитку історії філософської думки. Ця проблема розглядалася в ідеях Сократа та стоїків, Платона і Августина. Значне місце у її вивченні приділяли увагу Спіноза, Фіхте, Гегель, Шопенгауер, Кант, Шеллінг, Гоббс і Декарт. Матеріалістичний погляд на свободу особистості представлений у роботах К. Маркса та Ф. Енгельса. Вони доводили тісний і нерозривний зв'язок між особистою і соціальною свободою.

Для вільного розвитку особистості необхідні внутрішні та зовнішні умови. Внутрішні умови характеризуються поняттям свободи волі: вона проявляється у бажаному виборі мети, шляхів і способів її досягнення. Свобода волі означає і те, що людина як мисляча істота в змозі направити свою волю на вирішення поставлених задач. До зовнішніх умов відносяться ті умови, які надає суспільство і природа для розвитку людини. Соціально активне життя збагачує і урізноманітнює життя людини [192, с. 14].

Основний зміст свободи особистості складають такі категорії як пізнана необхідність та вибіркова активність особистості. Високо оцінюючи значення необхідності і вибору, ми вважаємо, що поняття свободи особистості передбачає також усвідомлену відповідальність за свої дії.

При вивченні проблеми свободи особистості постійно зустрічаються різні погляди, думки. Під прапорами свободи відбувалося багато

великого, а також цим словом спекулювали агресори, загарбники, гнобителі. Концепція свободи відіграє також значну роль і в політичному житті. Кожна політична партія чи сила привносить свій зміст у поняття свободи особистості. Тому ще й настільки різноманітні модифікації дефініції свободи особистості та різні її характеристики [192, с. 8].

Зміст слова свобода має безліч відтінків, але воно завжди щось конкретне заперечує і щось конкретне стверджує. Часто свободу розуміють як відсутність якихось перепон, чогось ненормального, чужого. Ми звернули увагу, що свободою також називають все те, що визначається самою людиною і є незалежним від іншого. Наприклад, свобода руху, свобода думки. Під поняттям свободи ми розуміємо не тільки ствердження чогось, а й заперечення.

Свобода в природничонауковому плані пов'язана із запереченням чогось чи когось, але ніколи вона не була і не буде запереченням всього, оскільки, заперечуючи одне, ми продовжуємо залишатись залежними від іншого. Всезагальна залежність та взаємообумовленість матеріального світу не надають нам можливості для реальної свободи. Наприклад, говорячи про вільне падіння, то маємо на увазі вільне падіння одного предмета відносно іншого і разом з тим, залежність від іншого, зокрема, від сили тяжіння, атмосферного тиску, температури повітря.

Вільний політ птаха у повітрі, здавалося б, визначається виключно його власною діяльністю. Але при цьому залишається вплив земного тяжіння. В живій і неживій природі немає прикладів абсолютної свободи, свободи від всього, від всілякої залежності. Свобода є свобода від чого-небудь конкретного і те, що вважається вільним в одному плані, невільне в іншому [192, с. 11].

Ще більш складний і багатогранний соціальний зміст поняття свободи особистості. При його аналізі потрібний конкретно-історичний підхід. Людина як частина природи і суспільства, своїми діями постійно вступає в різноманітні відносини з природою та суспільством. Тому при визначенні свободи особистості звичайно виникає питання: свобода від чого і від кого? Свобода для кого і для чого? Свобода в чому?

Абсолютна свобода неможлива не лише внаслідок всезагальної взаємозалежності особистості з природою та суспільством, але і через обмежені можливості особистості. В матеріальному світі є неможливі речі, не

здійсненні не тільки для людини, але й для суспільства на певному етапі його розвитку. Якщо, наприклад, ми хочемо зупинити процес старіння і прожити 200–300, то для вирішення цих задач наших сил явно недостатньо. Природні та соціальні умови завжди ставили, ставлять і будуть ставити певні межі для свободи особистості. Але можливості людини постійно розширюються. Не так давно люди мріяли про космічну екскурсію. Це була фантастична мрія, яка нещодавно стала реальністю.

Процес розвитку особистої свободи носить суперечливий характер: з одного боку, розширяються можливості вільної діяльності людини, з іншого – вільна діяльність обмежується необхідністю матеріальної дійсності. Необхідність своїми витокami лежить головним чином в природі. Однак не лише природа, а й суспільство породжує необхідність [192, с. 12].

Б. Спіноза так розумів залежність свободи особистості від законів природи. Людина, відзначав він, «слідє загальному порядку природи, підкоряється йому і пристосовується до нього, наскільки того вимагає природа речей» [304, с. 529]. Пізнаючи дійсність людина вибудовує свою діяльність на основі знань про природу і про суспільство відповідно до законів матеріальної дійсності, за необхідністю. Звідси відома максима Спінози, що свобода – це пізнана необхідність. Разом з тим він робить певне пояснення про розумне пізнання природи, оскільки розум не вимагає нічого всупереч природі. «Вільним, – продовжує Спіноза, – я називаю того, хто керується одним лише розумом» [304, с. 576]. Гегель доповнив визначення Спінози суттєвим положенням про висхідний розвиток свободи, про історичний характер необхідності.

Класики марксизму-ленінізму в своїх роботах надавали великого значення пізнанню необхідності для розуміння свободи. Вони постійно підкреслювали зв'язок свободи з необхідністю, вважаючи основним елементом свободи її об'єктивний зміст – необхідність. Характеристика свободи як пізнаної необхідності складає сутність її гносеологічного аспекту. Однак свобода не зводиться лише до необхідності. Досягнення свободи пов'язано з пізнанням дійсності і активною практичною діяльністю людини. Історична необхідність на відміну від необхідності в природі реалізується в діяльності людей.

Існування необхідності в реальному світі створює умови для свідомої діяльності людей, для вибору. Людина в результаті своєї діяльності

пізнає необхідність не тільки природи, а й людського суспільства. Виявляючи і пізнаючи необхідність матеріального світу, особистість направляє свою практичну діяльність відповідно до неї. В процесі практичної діяльності наше пізнання необхідності може коректуватися, доповнюватися чи уточнятися. При цьому з часом може виявлятися неспроможність наших попередніх знань необхідності.

Свобода необхідна людині для її розвитку. Чим краще ми пізнаємо свою природу, потреби та ідеали, тим ефективніше використовуємо свої сили. Свобода не є підкорення чужій необхідності [247, с. 12].

Серед значеної кількості наукових доробків цього часу заслуговують на увагу філософські ідеї Г. Гегеля. Важливо відзначити як істотне його досягнення те, що він провів глибокий аналіз взаємовідносин громадянина і держави. Г. Гегель переносить акцент з індивіда на державу, в рамках якої інтереси людини не можуть мати самостійної цінності. Але тільки в ній, «створеній народом, який об'єднався на правовій основі» [93, с. 152], філософ бачив можливість досягнення людиною справжньої свободи. В дійсності ним дана рекомендація про нові форми державного устрою, основним критерієм формування яких було визначено перехід від насильства до свободи, від сили до права, від свавілля до розумних засад. Істотне значення для поняття свободи має, за Г. Гегелем, розподіл між державою і громадянським суспільством, як різних феноменів, що мають свою специфіку.

Продовжуючи традиції своїх попередників, представники англійської філософської думки висловлюють низку ідей відносно проблеми свободи людини. Так, І. Бентам, один з найбільших теоретиків утилітаризму і прихильник «користі», розглядає свободу, перш за все, як несправедливість і свавілля, що проявляється практично завжди. У першу чергу це відносилось до уряду, отож, І. Бентам наполягав на тому, що свобода повинна бути обмежена законами і розумів під такою можливістю робити все те, що не шкодить іншому [47, с. 3–4]. З іншого боку, він відстоював переконання про те, що «свобода не має фундаментального значення, вона є засобом для досягнення мети» [103, с. 109].

Д. Мілль, на відміну від І. Бентама, будучи індивідуалістом і розглядаючи розвиток індивідуальності як найвищу мету, відстоював точку зору, що необхідною умовою встановлення гармонії інтересів суспільства

і інтересів людини є затвердження принципу свободи, яка не виступає як самоціль. Тому він виправдовував підкорення особистості зовнішньому контролю, коли її дія торкається інших людей або суспільства в цілому. Завдяки цим судженням він перевищив своїх попередників.

Особлива увага розумінню свободи надається у роботах французьких публіцистів. Так, Б. Констан пріоритетним в ідеї свободи людини вважав свободу особистого самовизначення, яка носить політичний, публічний і громадянський характер. Вчений, відрізняючи політичну свободу і свободу особисту, сутність останньої вивів з ідеї певної незалежності індивідів від державної влади. «Особиста свобода, – констатує Констан, – це ... істинно сучасна свобода. Її гарантією є свобода політична, отже політична свобода є необхідною» [160, с. 420], однак, заради неї люди не повинні жертвувати своєю особистою свободою, як це робили древні.

Б. Констан, виходячи з концепції про свободу, під якою розумів триумф індивідуальності, виводить уявлення про індивідуальні права, які є несумісними із свавіллям і не залежать «від будь-якої соціальної або політичної влади. Правами громадян є індивідуальна свобода, релігійна свобода, свобода думки, до якої включено гласність, користування власністю, гарантії проти будь-якого свавілля» [160, с. 33]. Таким чином, проводячи відмінність між громадянською свободою і політичними правами, для їх рівноваги цитований теоретик підключав сформовані звички і установки, існуючі у суспільстві.

В свою чергу, А. Токвіль закликав захистити індивідуальну свободу від апології суспільної свободи. Разом з тим, як зазначає М. Фріден, «свобода для Токвіля не була винятковою цінністю, проте становила, як і для решти лібералів, фундаментальне добро, що не підлягало обговоренню» [341, с. 98].

На рубіжі XIX–XX століть Д. Гобсон, Л. Гобхаус, М. Вебер, Т. Грін, Д. Дьюї та багато інших запропонували світу нові раціоналістські ідеї. Так, англійський мислитель Т. Грін у своїй теорії, ґрунтуючись на принципі позитивного бачення свободи, відстоював ідею про те, що сама структура життєдіяльності суспільства, що тяжіє над особистістю, незалежно від форм правління формує почуття пригнічення, що неодмінно підводить людину до осмислення думки про нереалізовані можливості і практично завжди надає значення боротьби за «свободу» будь-яким зусиллям, направленим на самовдосконалення [110, с. 452].

Виходячи з цього, Т. Грін вважав, що суспільство повинне створити кожному своєму члену гідні і рівні умови для існування, реалізації своїх можливостей і удосконалення, оскільки тільки через дії індивідів можна досягнути найбільш досконалої організації життя. В свою чергу реалізацію даного положення вчений вважав можливою тільки завдяки гнучкості і пристосованості до обставин, завдяки незалежному місцевому застосуванню загальних законів, щоб закони більшою, а не меншою мірою обмежували ті свободи людини, які несуть шкоду суспільству [109, с. 665–666].

Розвиваючи теорію свободи Т. Гріна, його співвітчизник Л. Гобхаус дійшов висновку, що «перша умова загальної свободи – це ... міра всезагального обмеження [103, с. 83–182]», закріплена законодавчо, виходячи з того, що без такого обмеження вільними можуть стати окремі індивіди, а більша частина населення залишиться невільною.

Спираючись на погляди своїх попередників, Д. Гобсон надає великого значення індивідуальній свободі. Так, він вважає, що для того щоб надати необхідного імпульсу соціального розвитку, необхідна конструктивна і більш еволюційна ідея свободи. Економічні свободи, на його думку, будуть позбавлені сенсу, якщо не будуть підкріплені реалізацією духовних та інтелектуальних можливостей та інших складових особистої свободи. Свобода людини в залежності від сфери її реалізації, має низку змістових значень. Аналіз наукових розвідок свідчить, що вона є реальною можливістю індивідуального вибору, що передбачає розвинуте і диференційоване уявлення про неї.

Сучасне уявлення про свободу включає в себе свободу вибору, самовизначення, дій, поведінки, самоволодіння, ефективну владу. При цьому, сучасні наукові підходи у соціально-філософському дискурсі щодо значення слова «свобода» ґрунтуються на вже створеному його розумінні у попередні часи. Так, зокрема, Ф. Гаск наголошує на тому, що «свобода» позначає стан, до якого індивід, що живе серед своїх співбратів, сподівається максимально наблизитись, але повної реалізації якого навряд чи може очікувати. Вчений акцентує увагу на тому, що прийняте нами значення свободи відповідає первинному значенні цього слова. Люди входять в історію, на думку цитованого автора, поділеними на вільних або невільних; і ця відмінність має дуже чітке значення. Свобода вільних



може сильно відрізнятись, але лише щодо ступеня незалежності, якої раб не мав взагалі. Свобода завжди означала можливість для індивіда діяти у відповідності зі своїми власними рішеннями чи планами, на протигагу становищу того, хто був підвладний волі іншого. Тому освячений часом вираз, яким часто окреслювалась така свобода – це «незалежність від свавілля іншого» [52, с. 492–493].

Безумовно, серед сучасних дослідників таке розуміння значення «свободи» отримало не однозначне відношення до нього. На користь найстарішого значення «свободи» надає обґрунтовану точку зору вище цитований Ф. Гаск. На його думку, якщо ми врахуємо ту плутанину, яку спричинили філософи своїми спробами покращити чи вдосконалити його, то буде розумним прийняти саме це визначення. Однак, окрім того, зауважує Ф. Гаск, що це є первинним значенням, ще важливішим є те, що це – чітке значення і що воно визначає одну і тільки одну річ, а саме: стан, який є бажаним з причин, відмінних від тих, котрі примушують нас бажати інших речей, що також зветься «свобода» [52, с. 493].

На даному етапі розвитку в поле зору наукових розвідок потрапляють усі різновиди свободи, кожний з яких відповідає певній сфері діяльності. Цей спектр досить широкий: світоглядна, політична, соціальна, економічна, творча, духовна тощо. Низка наукових теорій за всю історію свого існування, включаючи сучасність, перш за все, перевагу віддає особистій свободі (свободі особистості) чи індивідуальній свободі, визначають її значимість і, відповідно, необхідність визволення людини від усіляких форм гноблення з боку суспільних інститутів. У підґрунті особистої свободи лежить свобода думки. «Свобода думки» і «свобода висловлювати думки» – це дві різні константи. Особливість свободи думки полягає в тому, що вона представляє собою внутрішній духовний ареал людини і не потребує свого обов'язкового оголошення, нікого не можна примусити до цього або відмовитися від своїх думок і переконань. Особиста свобода на рівні розуму і думки є найвищим проявом свободи як такої, оскільки ніщо і ніхто (крім самого її автора) не в силах її обмежити, вона не підлягає зовнішньому контролю і регулюванню, що здійснюються проти волі самої людини. Свобода думки залежить лише від самої людини, яка володіє нею, від її світогляду, здатності сприймати, оцінювати світ і порівнювати себе з ним, вмінням нею розпоряджатися.

У дослідженні феномену особистої свободи науковці відзначають два її аспекти: негативний і позитивний.

Слід підкреслити, що найбільш поширені і стандартні ознаки цих двох змінних визначено І. Берліном. Так, суть поняття «негативної» свободи вчений розкриває керуючись наступним судженням: «Я вважаю вільним настільки, наскільки жодна людина чи група людей не втручається в мою діяльність. ... Якщо люди не дають мені робити те, що я робив би за інших обставин, то саме цією мірою я невільний; а якби внаслідок дій інших людей сфера моєї свободи скоротилася нижче певного мінімуму, мене можна було б характеризувати як присилуваного, а то і як поневоленого» [52, с. 533]. «Позитивне» значення слова «свобода», зазначає І. Берлі, виростає з бажання особистості бути господарем самої себе. Я хочу, щоб моє життя та мої рішення залежали від мене, а не від різноманітних зовнішніх сил; бути знаряддям своєї волі, а не волі будь-якої іншої людини; бути суб'єктом, а не об'єктом і діяти, керуючись власними міркуваннями, досягаючи усвідомлених мною цілей, а не під впливом якихось зовнішніх чинників; бути кимось, а не ніким і самостійно вирішувати, а не щоб вирішували за мене, керувати сам собою, а не бути керованим чимось зовнішнім або іншими людьми; складати собі власні мету та лінію поведінки і дотримуватися їх [53, с. 540].

Ч. Тейлор розвиваючи започатковану І. Берліном теорію, пов'язану з розрізнення «негативної» і «позитивної» свободи, зазначає, що свобода не може полягати лиш у бракові зовнішніх перешкод, бо можуть існувати і внутрішні перешкоди, які у свою чергу, не можуть зводитися тільки до тих, що їх вважає за такі сам суб'єкт, неначе він тут виступає в ролі останньої інстанції: він-бо може глибоко помилятися при виборі своїх цілей і визначенні того, що він хоче відкинути. А якщо так, то він менше здатний тішитися свободою в найістотнішому значенні цього слова. Відтак ми не можемо, зауважує цитований автор, обстоювати безпомилковість суджень суб'єкта про свою свободу, або відкинути можливість, що комусь доведеться вирішувати за нього. Водночас ми змушені відмовитися від концепту свободи як можливості в її чистому вигляді. За таких обставин, наголошує Ч. Тейлор, свобода вимагає від суб'єкта, щоб він спромігся адекватно визначити свої найважливіші цілі і звільнитися від своїх мотиваційних пут або принаймні нейтралізувати

їх, а також позбутися зовнішніх перешкод. Проте перша умова вимагає від суб'єкта, щоб він сформувався, досяг певного ступеня внутрішньої прозорливості й саморозуміння. Досягнення суб'єктом останнього допоможе йому бути справді вільним чи зовсім вільним [314, с. 617].

Узагальнюючи ці та інші дослідження, присвячені проблемі розрізнення «негативної» і «позитивної» свободи, можна констатувати, що у першому значенні вона виступає за заперечення приватної правової залежності у будь-якій формі і дозволяє самостійно вибирати варіанти дій. Друга виступає як гарантія безперешкодного прояву і реалізації внутрішнього потенціалу і сутності людини на рівні суспільства і держави, має на увазі повну автономію, при цьому передбачає відповідальну поведінку. Вона спрямована на задоволення потреб, інтересів, духовних домагань у соціальному середовищі.

Коментуючи погляди французьких матеріалістів, К. Маркс вживає поняття свободи як «негативної сили уникати того чи іншого» і як «позитивну силу проявляти свою істинну індивідуальність» [203, с. 145].

Необхідність обмежує свободу діяльності і разом з тим утверджує її і завжди прагне звільнитися від таких протилежностей свободи як насилля і примус, втручання і надмірна регламентація.

Питання про свободу особистості не автономне, а пов'язане з питанням свободи суспільства, оскільки свобода суспільства є основою особистої свободи. Для досягнення свободи особистості необхідні певні соціально-економічні та політичні передумови. Такі умови може створити лише суспільство. Інтереси, бажання людей формуються під впливом економічних відносин і соціального середовища. Сфера вільної діяльності особистості також представлена суспільними умовами. Особистість не може бути вільною від суспільства як не може бути вільною від природи.

В той же час свобода особистості визначається ступенем розвитку її духовних та фізичних задатків. Останні можуть розвивати здібності тільки за певних соціально-економічних і культурних умов.

Дж. Мільтон та Дж. Мілль ратували за свободу взагалі. Свобода особистості повинна проявлятися в творчій активності цілісного суб'єкта, в постійному нарощуванні нових творчих сил індивіда. Пізнання необхідності також активна діяльність, але вона не є самоціллю, а основою для правильної практичної діяльності, для здійснення істинної свободи.

Пізнання необхідності – це наче відкриття можливостей свободи. Для перетворення можливості на дійсність, на реальну свободу, необхідна активна діяльність.

Досліджуючи поняття свободи, звертаємо вашу увагу, що сьогодні немає єдиної думки про те, чи може бути свобода предметом наукового дослідження. Ті, хто заперечує можливість наукового дослідження свободи, виходять з позиції, що об'єкт наукового пізнання передбачає наявність причини, яка йому передує. Свобода є причиною самої себе, тому її наукове вивчення не можливе. [48, с. 114–115].

В процесі дослідження ми прийшли до висновку, що це не зовсім вірна позиція. Ряд дослідників вважають, що свобода не є абсолютно безпричинною. Так, на думку І. Бичко, свобода – це особливий спосіб детермінації духовної діяльності, усвідомлення можливих меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального та суспільного) [59, с. 570].

З огляду на проблематику нашого дослідження, особливу увагу ми приділяємо індивідуалістському підходу у вивченні свободи. Фахівці, які працюють сьогодні в цій царині, в якості теоретичного підґрунтя філософського осмислення індивідуальної свободи зазвичай називають концепції, що належать до екзистенціалістського (або суб'єктивістського) напрямку у філософській науці, в межах якого суспільство визначається не як об'єктивна структура, а як результат дії великої кількості людей, які володіють свободою вибору. Проте, деякі концептуальні положення, сформульовані в межах об'єктивістського напрямку, зокрема в соціологічному доробку Е. Дюркгейма [125], мають певний евристичний потенціал щодо інтерпретації феномену свободи. Як відомо, Е. Дюркгейм акцентував увагу не на людині в суспільстві, а на суспільстві в людині. Індивід для нього – це організм, який навіть в процесі індивідуалізації реалізує соціальні цінності та норми, що дозволяє йому стати елементом соціальної структури. Соціальні факти обмежують дії індивіда не менш жорстко, ніж природні. Він вважав, що людина не завжди пасивно сприймає соціальні норми, традиції, звичаї і т.д., що нав'язуються їй ззовні, суспільством [125].

Дюркгейм вважав, що взаємодія між особистістю і суспільством суттєво відрізняється в різних типах суспільств. На його думку, в умовах

індустріального суспільства, яке, порівняно з традиційним, є значно більш диференційованою системою, зв'язок між індивідом і суспільством опосередковується завдяки індустріалізації свідомості та поведінки людини, її особистісних якостей. Однак прояв індивідуально-особистісних властивостей не послаблює, а зміцнює позиції людини в системі суспільного розподілу праці. В індустріальному суспільстві, за Дюркгеймом, відбувається зростання насиченості соціальної взаємодії, що призводить до диференціації соціальних ролей. У свою чергу це обумовлює трансформацію нормативно-ціннісної системи, на яку спирається індивід у своїй життєдіяльності. Дюркгейм полемізував з Тьоннісом, який вважав, що індустріальне суспільство втратило дух спільності, тому утримати його від розпаду можливо лише зовнішньою примусовою силою. За Дюркгеймом, розвиток особистісних якостей робить людину індустріального суспільства відносно самодостатньою, більш вільною. Таким чином, Е. Дюркгейму належить значне місце у теоретико-методологічному арсеналі досліджень свободи.

Як зазначалося, суб'єктивістська філософія визнає певний рівень свободи індивіда від суспільства та його інститутів. Серед її представників – М. Вебер. Головним завданням «розуміючої соціології» він вважав розуміння соціальної дії з метою пояснення процесу цієї дії [83]. В межах цього підходу рушійні сили соціетальних трансформацій вбачаються в індивідуальній суб'єктивності, яка може актуалізуватися лише за умов свободи дії особистості.

Одним із найпопулярніших визначень свободи є твердження про її несумісність з обмеженням та примусом, тобто тлумачення свободи як відсутності перешкод до дії. Так, Т. Гоббс писав «...Свобода є відсутність усяких перешкод до дії, оскільки вони не існують в природі та у внутрішніх якостях діючого суб'єкта» [100, с. 608]. За В. Віндельбандом, «...вільними є ті істоти, які постійно мають можливість діяти безперешкодно» [85, с. 516]. Б. Спіноза вважав «свободною таку річ, яка існує та діє за необхідністю, що впливає лише із власної природи» [304, с. 584–585].

Свободу як творчість сприймали М. Бердяєв та С. Левицький; як відкритість невизначеності – М. Хайдегер та М. Мамардашвілі; як подолання стереотипів мислення – Р. Декарт та Ф. Ніцше. У самореалізації особистості вбачають свободу А. Адлер, К. Роджерс, А. Маслоу, Е. Фромм та ін.

Свобода особистості – одна з найважливіших і актуальніших проблем сучасності. Свободу особистості як людський ідеал проголошували філософи і поети, журналісти і письменники всіх часів і народів. Свобода як відсутність перешкод, як подолання тих чи інших перешкод необхідна людині для самореалізації. Прагнення актуалізувати особистісну свободу є головною умовою будь-якого зростання індивіда.

У всій історії суспільно-політичної думки не було жодної значної особистості, яка б не намагалася висловити судження про свободу. Людство замислювалося над своєю долею на протязі багатовікової історії. Це засвідчують пам'ятки історії, літературні джерела, філософські трактати. В наш час, на початку ХХІ ст., особливо гостро постало питання про влаштування людських відносин, яке б могло гарантувати життя людей у злагоді з природою і відчувати себе свобідною людиною.

Саме поняття свободи багатозначне, суперечливе та історично мінливе. В кожну епоху проблема свободи ставилася і вирішувалася по різному, часто в протилежних смислах в залежності від рівня цивілізаційного розвитку

Як відомо, прагнення до свободи притаманне людині. Ніякі форми насильства, які трансформувалися в історії людства, не змінили її природи. Прагнення до свободи вдавалося загамувати, але його неможливо знищити. У цьому надія на гуманістичне майбутнє, оскільки саме життя – це свобода і як єдина можливість, і як принцип існування та розвитку, оскільки чим вище ступінь свободи – тим вище організовані форми життя. Свобода – це особлива категорія, яка виступає не тільки усвідомленням необхідності і дій особистості та її права на вибір у відповідності з власними знаннями, але і як широка можливість реалізації своїх потреб. Свобода є сферою здійснення соціальної природи особистості [384, с. 39].

Починаючи з І. Канта у філософії виокремлюють два аспекти тлумачення свободи: свобода як «свобода від» та свобода як «свобода для». Перша визначає зовнішню свободу – економічну, правову, політичну, моральну. Друга – внутрішню свободу – фізичну, психічну, інтелектуально-духовну, моральну [146].

Навколишній світ задає особистості певні межі поведінки, тому про абсолютну свободу ми можемо говорити лише у випадку розгляду її як ідеального проєкту.

Поняття зовнішньої свободи тісно пов'язане з соціальним та політичним устроєм, суспільним правом, мораллю. Вони утворюють певні рамки для зовнішньої свободи, визначають жорсткі межі зовнішньої свободи.

Внутрішня свобода задається нам лише власною свідомістю та рівнем розвитку конкретної особистості. Основні характеристики внутрішньої свободи встановлює сама особистість. Якщо порівняти внутрішню та зовнішню свободи то можна побачити деякі відмінності між ними. Внутрішня свобода безмежна, оскільки має певні вектори, які визначаються самим індивідом. В силу цієї обставини вплив окремого індивіда на суспільно-політичний устрій, загальний цивілізаційний рівень значно менший якщо не враховувати харизматичних особистостей.

Свобода відчувається індивідом, перш за все, як особисте почуття, як суб'єктивне явище, що міститься в можливості самостійно здійснювати вибір. На наступних ступенях свобода вибору переходить в свободу рішень, а потім в свободу дій, свободу творчості, в свободу самореалізації [384, с. 39].

Зовнішня свобода консервативна, малорухлива, бюрократична, швидкість змін – роки.

Внутрішня свобода – гнучка, здатна до миттєвої реакції, вона постає як дещо постійно розширююче з яскраво вираженим вектором.

Отже, свобода – здатність особистості поступати у відповідності зі своїми потребами, інтересами та цілями на підставі знань про об'єктивну дійсність. Свобода в самому загальному сенсі, наявність можливості вибору. Відсутність вибору рівнозначне відсутності свободи.

Історична свідомість містить у собі розуміння особистої свободи, відрізняючи історичну дію народів від природних сил. Інтегрована в особистості пізнанням об'єктивних умов буття, причинних та інших зв'язків, свобода, змінює і напрямок, і форму, і зміст історичного процесу. Ідея про сполучність свободи та необхідності не є новою. Свобода чинить опір не необхідності, а примусу і насильству. Виявляється, що розкріпачена необхідність працює на суспільній кухні продуктивніше поневоленої необхідності. Головне, що тисячоліття тому це вже було загальновідомо, однак, доводиться знову і знову нагадувати про очевидну істину. Свобода – це історична самодетермінація соціального розвитку. Проте, це не осягнення історичних подій у закономірностях об'єкта, незалежного від волі та свідомості суб'єктів. Власний час, та

історичний час людини і суспільства не рівнозначні для окремої свідомості. Індивіди не володіють історичною свідомістю і почуттям історизму, не мають також і почуття історичної провини та історичної відповідальності, якщо вони не отримали певної освіти. Це неодмінно залишає відбиток на усвідомленості суспільства, трансформованої у «вседозволеність» або толерантність, або зверхність, що віддзеркалюється у расизмі, агресивному націоналізмі, несприйнятті інших культур чи вірувань, тощо [384, с. 39].

Ми звикли сприймати будь-яку ідею, будь-яке явище суспільного життя як дещо, що з'являється спочатку у примітивній конфігурації, у формі простого пристосування; потім подія поступово розвивається, заохочуючи у собі і до себе, різні, більш витончені та ускладнені напрями дійсності і, таким чином, наближаємося до ідеальної форми, якою позначаємо собі власне існування.

Зрозуміло, така тенденція, цілком і повністю гармонізується з істинною якістю наших ідей, що репрезентують собою продукт еволюції, матеріал високих, чистих та досконалих конфігурацій. Ми настільки упевнені у тому, що саме ми – граничний продукт еволюції, що ми все знаємо, що на землі немає і не може бути якогось значного явища, яке не було б до цих пір нам відомо, нами визнано чи відкрито, що нам нелегко навіть визнати алогічність такої думки [384, с. 39].

Культурологічні підмур'я чинять і укладають провідники, на жаль, завдяки насильницьким методам «опанування масами». Тут доречно привести фразу з щоденників А.П. Чехова, де він писав, що «справа не в оптимізмі чи песимізмі, а у тому, що 99 осіб зі 100, взагалі не розкидають розумом». Для управління «дикунами», звісно, немає кращого засобу ніж «дресура» або насилля. Надалі, поступово, розвиваються принципи цивілізації, створюються ті форми духовного надбання, які називаються релігією, філософією, наукою, і ті форми суспільного життя, які дають індивіду певну свободу, дозвілля, безпеку та можливість самореалізації у більш високих сферах діяльності [173].

Між теоретичними уявленнями і реальною практикою інколи дистанція дуже велика. Наразі ми живемо біля тридцяти років у відкритому суспільстві. В Україні, наприклад, один відсоток самих заможних сімей володіють багатствами, що майже у півтора рази перевищує сукупне



суспільне багатство; і 80 відсотків сімей, які знаходяться в долішній частині піраміди. За даними ООН біля 60% населення живуть на межі, або за межею бідності. У такому суспільстві саме існування людини знаходиться під загрозою. Однак, виникає питання, як бути з тими тисячами кращих синів людства, які гинули і ще загинуть за краще майбутнє своїх народів!? Їх яскраве життя, їх громадянський подвиг, швидше з галузі самореалізації, яка вірно відображає тенденції історичного розвитку. Вищий прояв духу в історичних масштабах можна назвати самоствердженням в майбутніх поколіннях [187].

Такий рівень самоствердження в усі часи був рідкісним і дорогоцінним. Жили такі особистості у ними створеному, щедрому духовному світі. Їх самоствердження не було прийнято, реалізовано повною мірою тим суспільством, в якому їм довелося існувати. Імена носіїв високої духовності відроджуються до життя, вони цікавлять нас, а це означає, що їх справи відроджуються в майбутніх для них поколіннях. Посіви їх «самостей» як необхідні соціальні ідеали, зійшли на нашому ґрунті, дали духовний поштовх нашим «самостям». Ця діалектика соціальних зв'язків дозволяє зробити ще одне припущення, що самоствердження – потреба, яка лежить у часовій основі поколінь як момент передачі кращого в нас – майбутньому, як продовження життя, як життєвий зміст людства, що несе естафету свого буття слідом за істинними, добродійними ідеалами [12, с. 12].

Ми апелюємо до Добра, а значить, до Розуму. Гуманний Розум – це основа нашого майбутнього існування. Ми починаємо потроху розуміти, що розум для свого збереження та розвитку, неодмінно повинен з глядача та спостерігача перетворитися в частину світового процесу. Замість питання, яке на протязі століть цікавило уми людей: «навіщо жити», виявляється важливішою інша проблема: «як жити».

Людині потрібно розв'язати питання про готовність збереження оточуючого середовища та перебудови самого себе – носія Розуму. «Природна еволюція» відступає на другий план. Розуму, тільки Розуму, належить створити той образ, якому повинен слідувати його носій, бо еволюційний процес біологічно-індивідуального вдосконалення практично закінчився десятки тисяч років тому назад. Розуму притаманні свої прогресуючі закони. Він має волю, здатен до

цілеспрямованої діяльності не тільки до збереженню самого себе, але й до саморозвитку [353].

Реальне існування особистості співвідноситься з перспективою розвитку, створює умови для багатоманітного самоствердження у своєму часі. Кожне суспільство вирішує проблему людини по-своєму. Кожний соціальний тип відзначений своїм особливим, своєрідним способом розвитку і формування [353, с. 198].

Суперечності особистості та суспільства, індивідуального та соціального ліквідуються по мірі створення необхідних умов для їх переборення. Особистість у такому разі стає активним учасником суспільної творчості. Однак така самосвідомість у значній мірі відрізняється на різних етапах суспільного розвитку, навіть в межах одного і того ж покоління.

Соціально-філософська категорія «удосконалення особистості» відображає її суттєві якості у відношенні до соціальної дійсності. Сферою прояву цієї категорії виявляється весь процес розбудови суспільства. Така ситуація надає підстави стверджувати, що особистість прагне до удосконалення своєї сутності шляхом зміни стереотипів необхідностей та життєвого сенсу, корегуючи свої зусилля на вдосконалення суспільних відносин.

Визначальними рисами нової людини повинні стати: висока свідомість, моральне здоров'я, культура потреб і споживання, ініціативне новаторське відношення до праці, цілеспрямованість у реалізації суспільних завдань. Ці якості не тільки виступають критерієм позитивного у соціальній орієнтації на удосконалення, але дозволяють оцінити позицію особистості з достатньою впевненістю, щоб при необхідності вносити відповідні доцільні корективи.

Як вже відзначалося, причин для деформацій у вихованні може бути багато, вони можуть мати як об'єктивний, так і суб'єктивний характер. Тому, створюючи передумови для удосконалення особистості, суспільство має право розраховувати на її творчий потенціал, самокритичність, вольові якості, що сприяють вірному вибору конкретних форм досягнення досконалості. Необхідність активізації людського фактору свідчить, що особистість на сучасному етапі суспільного розвитку, не завжди може реалізувати свої можливості. Її діяльність здійснюється

на підставі соціальних стереотипів, які інколи не відповідають гуманістичним цілям, що стоять перед суспільством [265, с. 18].

Під соціальними стереотипами ми за звичай розуміємо схематизований, емоційно розфарбований та надзвичайно стійкий образ життя певної групи чи спільноти, що розповсюджується на її представників. Наявність в образі життя поряд з позитивними стереотипами і негативних рис, визначається внутрішніми процесами та суперечностями поточного розвитку. Ця суперечливість виступає однією з рушійних сил розвитку суспільства. Позитивні стереотипи передбачають високу культуру, багатство зв'язків (якісних та кількісних), моральне здоров'я, сформоване у кожній особистості почуття самоцінності, неповторності, внутрішньої гармонії. Позитивні стереотипи формуються у процесі активної соціальної діяльності, утворюють певну органічну єдність суспільних та особистих інтересів і потреб [174, с. 182].

Однак цілком очевидно, що відношення до праці зараз ніяк не можна регламентувати стереотипами: це складне відношення, побудоване різноманітними конкретними варіантами. Різноманітність обумовлюється як множиною видів трудової діяльності, так і різницею тих життєвих ситуацій, в яких здійснюється кожний з цих видів. Стабілізацію в житті нових поколінь того чи іншого відношення до праці неможливо реалізувати шляхом лише одних юридичних заходів, значну роль тут повинні відіграти і стереотипи [174, с. 182].

Характер відношення до праці прямо і безпосередньо залежить від моральних і громадянських якостей особистості. В основному ці якості формуються у періоді юнацтва, до вступу у період самостійної трудової діяльності, на прикладах старшого покоління, тобто на стереотипах, що є в наявності. Звичка до напруженої праці, соціальна акуратність, відповідальність – все це засвоюється з дитинства, і обумовлює вибір щирого, творчого відношення до праці [174, с. 182].

Не вимагається особливих доказів негативності ситуацій, коли аморфна, хаотично неорганізована повсякденність не здатна формувати духовний світ індивіда, і породжує слабких характером людей. Руйнацію життєвих планів «спостерігачі» відносять не за рахунок власних недоліків, а швидше впадають в стан песимізму, звинувачують недосконале суспільство. Подібний стан в значній мірі знижує рівень громадянської

активності, призводить до певного прояву деструктивних елементів поведінки: аполітизму, порушень витримки, девіантності в поведінці, аж до порушень правопорядку і таке інше.

Г.С. Сковорода порівнював людину з мікрокосмосом. Це свідчить про дуже широкий спектр шляхів набуття свободи особистістю. Серед цього розмаїття одне з чільних місць в гармонізації суспільного та індивідуального належить шляху за яким суспільні вимоги постають як стереотипи, що згодом стають сенсом життя, свободи для особистості [305, с. 109].

Сам по собі стереотип, як категорія, не містить в собі приписів для цілей виховання. Але це не позбавляє його виховних функцій. В стереотипах виховна діяльність виступає у двох своїх видах: формування певних рис духовного обличчя і поведінки індивіда опосередковане – через пропорційну організацію порядку повсякденних відносин, відступ від яких піддається остракізму, осуду суспільною думкою. Стереотипи як способи реалізації суспільних відносин, завжди виникають, розвиваються та зникають під певним впливом матеріального виробництва та економічних відносин. Як докази відношень надбудовного характеру, стереотипи надзвичайно живучі: ми постійно є свідками відставання масової свідомості від розвитку суспільного буття. Сучасні стереотипи перестали відповідати вимогам актуальності, важливе їх відновлення та перебудова для нових суспільних потреб. Щоб здійснювати безпосередній вплив на формування людей, їх свідомість. Будь-який стереотип, простий чи складний, має суттєву рису, через яку закріплений у ньому образ сприймається індивідом як щось само собою зрозуміле і не викликає сумнівів. Оволодіваючи масами, він знаходить додаткову підтримку у переконливому для багатьох аргументі: «всі так роблять». Об'єктивна оцінка масових соціальних стереотипів повністю ґрунтується на змісті соціальних цілей, ідеалів, наповнюються ними, це можуть бути і позитивні – прогресивні, і негативні – регресивні, застарілі стереотипи [354, с. 167].

Якщо соціальні стереотипи слугують справі розвитку нових позитивних явищ, сприяють закріпленню досягнутого, перетворюють його в міцну основу подальшого удосконалення, то вони стають стимулом не тільки для окремої особистості, але й для гуманізації всього суспільства. Якщо стереотипи слугують старим формам людського співжиття, то

ними наповнюється спротив. На переборення супротиву непродуктивно витрачається значна енергія передових соціальних сил [354, с. 167].

Кожна особистість ціннісно зорієнтована, її орієнтації мають широкий спектр. Більшість членів суспільства знаходяться в адекватному стані, т.т. у відповідності з визнаними у суспільстві моральними цінностями. У деякого адекватності не вистачає, або не спостерігається. У одних домінантні вищі моральні цінності, у інших вони зводяться до нуля.

Людина повинна бути готова до розширення своєї взаємодії з природою (коеволюція) та перебудови самої себе, як носія Розуму. «Природна еволюція», яка тисячоліття визначала розвиток людства, відступає на другий план. Розуму, тільки Розуму належить створити ту подобу, якій повинен слідувати її носій, оскільки еволюція, як процес індивідуального вдосконалення, ще не завершилася. Вірогідно, що меж у цьому процесі не існує [354, с. 167].

Розуму притаманні свої закони. Він володіє волею, він здатен до цілеспрямованої діяльності не тільки до збереження самого себе, але і до саморозвитку. Реальне існування особистості співвідноситься з пролонгацією саморозвитку, зі створенням умов для широкого самоствердження у своєму відрізку подій. Кожне суспільство вирішує проблему людини по-своєму. Кожний соціальний тип відмічений своїм особливим, своєрідним способом розвитку та формування.

Завдання соціальних та демократичних інституцій зводиться, у першу чергу, до орієнтації особистості або її переорієнтації у напрямку соціальної системи цінностей. Орієнтацію можна вести в двох напрямках: а) виховувати почуття відповідальності за свою поведінку (сугестивний принцип); б) виховувати почуття колективізму, абдикації, відмови від авантажності, автофілії, у напрямку альтруїзму.

При цьому необхідно враховувати соціально-ситуаційні моменти: соціальне оточення, динаміку соціальних ролей та позицій, спектр індивідуальних ціннісних орієнтацій та самооцінок. Очевидна необхідність більш досконалого і глибокого аналітико-діалектичного підходу до особистості та її гуманізації. Першочергове завдання – всіляко запобігати конфлікту особистості з оточуючою дійсністю, який руйнує її соціальні зв'язки, ізолює її індивідуальність, та актуалізує її агресивні риси [354, с. 169].

Провідними у формуванні нової, більш гуманної людини, є напрямки морального розвитку, укріплення почуття громадянського обов'язку, відповідальності. В системі виховання повинні переважати; ясність, правдивість, конкретність, а також терпіння. Слід кваліфіковано використовувати досягнення суспільствознавчих наук. Кожну молоду людину треба зорієнтувати на самовиховання, як на ініціативний, спланований, цілеспрямований вплив «в середину» власної свідомості. Особистість повинна усвідомлено напрацьовувати у собі необхідні якості для успішної життєдіяльності. Запаси енергії, невикористанні особистістю для самовдосконалення, приховані в її відкритості до життя, до іншої людини, до наук та мистецтва, до вільного злету думки та вибору себе у собі.

Особистість, яка поставила за мету самостійно виховати себе, свою волю, як правило, намагається ретельно досліджувати власний характер, вірно оцінити свої сильні та слабкі сторони і відповідно обирати необхідні заходи та засоби. Власне особистість розробляє своєрідну методику для боротьби з собою, своїми негативними рисами. Це праця, дисципліна та певна настроєність духу. Л.М. Толстой, Є.О. Патон, М.О. Амосов та інші, відомі своїми чеснотами та досягненнями люди, ще з юності розробляли для себе правила і режим виховання волі [354, с. 180].

«Я никогда не имел дневника, потому что не видел никакой пользы от него, писал девятнадцатилетний Л.Н. Толстой. – Теперь же, когда я занимаюсь развитием своих способностей, по дневнику я буду в состоянии судить о ходе этого развития. Я дурен собой, неловок, нечистоплотен и светски необразован. Я раздражителен, скучен для других, нескромен, нетерпим (intolerant) и стыдлив, как ребенок, – я почти невежда. Что я знаю, тому я выучился кое-как, сам, урывками, без связи, без толку и то как мало. Я невосдержан, нерешителен, непостоянен, глупо тщеславен и пылок, как все бесхарактерные люди. Я не храбр. Я неаккуратен в жизни и так ленив, что праздность сделалась для меня почти неодолимой привычкой. Я умен, но ум мой еще никогда ни на чем не был основательно испытан. У меня нет ни ума практического, ни ума светского, ни ума делового. Я честен, т.е. люблю добро, сделал привычку любить его; и когда отклоняюсь от него, бываю недоволен собой и возвращаюсь к нему с удовольствием; но есть вещи, которые люблю больше

добра – славу. Я так честолюбив и так мало чувство это было удовлетворено, что часто боюсь, что я могу выбрать между славою и добродетелью первую, ежели бы мне пришлось выбирать из них» [316, с. 125–126].

Цитата завелика, але компенсується корисністю. Очевидна порядність по відношенню до власної індивідуальності, можна тільки порекомендувати молодому поколінню схожого самоаналізу для розвитку власних здібностей.

Існує в науці низка рекомендацій, що сприяють вихованню волі:

- по-перше, це потреба та бажання підкорити себе цілі;
- по-друге, досяжність цілі, її реальність, інакше розів'ється невпевненість у собі;
- по-третє, суворона неминучість та систематичність у роботі над собою;
- по-четверте, самокритичність для попередження самозаспокоєності, але не до самознищення.

Починатися самовиховання повинно з маленьких кроків ергативного самонавіювання: я не повинен, я повинен і таке інше. Самовиховання відіграє важливу роль у розвитку особистості. Виключення цього моменту з системи виховання особистості, загрожує небезпекою виховного утримання.

Проблема виховання особистості не «чисто» педагогічна. Це скоріше соціально-етична ієрархія педагогічних завдань, що включають в себе погляди на світ, його розвиток, удосконалення, на особистість та її життєву мету. Мета життя важлива не тільки для самої особистості, але і для інших вона не байдужа, як для близьких, так і для суспільства у цілому. Мета як сенс в житті, пронизує всю структуру особистості, підпорядковує її діяльність. Тому втрата цілей життя для особистості – це втрата себе. «Что ни делаю, постоянно думаю, что служу этим, сколько позволяют мне мои силы, прежде моему Отечеству, нашей ...науке. И это есть сильнейшее побуждение и глубокое удовлетворение» – так трактував своє життя вчений-фізіолог І.П. Павлов [373, с. 134].

Допомогти усвідомити своє призначення, вірно вибрати свій шлях можуть соціальні та демократичні інститути, а також економічні, політичні та правові структури. В останній час з'явилося декілька серйозних праць, в яких розглядається проблема сенсу життя як світоглядна проблема [40; 74; 148; 152; 275; 73; 343; 353].

Пошук сенсу життя поза аналізу та самоаналізу, здійснюватися не може. Тут доречно привести слова Г. Гегеля: «... все, что я хочу, самое благородное, самое святое, есть моя цель; я должен в этом наличествовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим. Со всяким самопожертвованиєм всегда связано чувство удовлетворения, всегда связано некое нахождение самого себя» [94, с. 397–398].

Отже, сенс життя особистості в її практичній діяльності по зміні оточуючого світу, у ході якого, вона розвиває і змінює себе. Сенс життя відіграє роль маяка у бурхливому морі, і дуже важливо для людини знати, як належним чином зайняти своє місце у світі, і адекватно зрозуміти, яким потрібно бути, щоб бути людиною.

Питання, як у процесі влаштування життя від стереотипів необхідностей перейти до життєвого смислу, довго цікавило вчених. Значний інтерес динаміка життєвого шляху представляє для геронтолога, медика, антрополога і інших фахівців. Філософам ближче наукові розробки психологів, які розглядають не стадії розвитку організмів чи їх функціональну стійкість, а етапи становлення та розвитку особистості.

Підстави для періодизації життєвого шляху різні: зміна соціальних ролей, функцій особистості у суспільній системі чи процес суспільного становлення особистості у цілому. Очевидно, що в основу періодизації життєвого шляху особистості повинен бути покладений базовий систематизуючий принцип (ознака), який би органічно та логічно вибудовував динаміку його реалізації. Для даного дослідження такою систематизуючою ознакою править потреба особистості у самоудосконаленні.

Здійснення потреби у самоудосконаленні на різних етапах життєвого шляху фіксує різну ступінь сформованості особистості як суб'єкта діяльності. Очевидно, що завдання, які стоять перед особистістю, зростають по мірі розвитку її здібностей і відповідно прийняття в якості основних норм спілкування з іншими принципів колективізму, солідарності, співпереживання – до повного ототожнення. Гуманні риси у процесі соціалізації поступово стають важливими критеріями індивідуальних оцінок і дій людей.

Однак, перетворення соціальної норми в ефективно діючий принцип індивідуальної діяльності не може здійснюватися автоматично. Передбачається актуалізація і активізація саморозкриття і самовдосконалювання.



Важливо тільки вірно визначити, у чому полягає твоя індивідуальність (самість), щоб точніше направляти її та суміщати свої потреби з інтересами і потребами інших. М. Горький, формулюючи одну з головних тем роману «Життя Кліма Самгіна» писав, що не через сто років, а значно раніше люди «зобов'язані та змушені будуть подивитися у свій внутрішній світ, задуматися – ще раз – про мету і сенс буття... Уявіть, що буде, якщо десятки, сотні тисяч людей спалахнуть пристрасною здогадатися не про те, як зручніше жити, а про те, навіщо жити» [94, с. 135]. Ще конкретніше цю думку викладено Ф.М. Достоєвським: «Без твердого представлення себе, для чого ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы» [119, с. 232].

Вимога, сформульована лаконічно і ємко ще давніми мислителями: стань тим, хто ти є – не просто закликати розвивати закладені в людині можливості з метою їх використання. Цей імператив направлений до власної активності особистості, її потреби у самовдосконаленні. Вірний вибір особистістю «себе» неможливий без осмислення того, як зовнішні соціальні можливості життєдіяльності індивіда відносяться до засобів самоудосконалення.

«Ясно как день, – писав Ф.М. Достоєвський, – это высочайшее последнее развитие личности и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье» [119, с. 172].

Інформаційна революція започаткувала нову епоху щодо прогресу свободи людства. В нашій країні відбувається інтенсивний процес заперечення старого і прагнення до утвердження нового, до закладення підвалин істинної свободи на суспільному та особистісному рівнях. Цей процес буде успішним, якщо буде усвідомленим та цілеспрямованим згідно об'єктивних законів, що відбивають наявні економічні та соціальні реалії. Зростаючий інтерес суспільства до людини як до найвищої цінності особливо актуалізує проблему свободи, необхідність її подальшої розробки й конкретизації стосовно мінливих умов.

Дослідження проблем свободи є надзвичайно актуальною проблемою для сучасного філософського знання. Це дає суспільству знання про його сучасний стан й перспективи його подальшого розвитку.

Наукове пізнання, що відбиває глибинні та істотні зв'язки в соціокультурному середовищі, орієнтує людину на позитивні практичні дії. Побутовий рівень пізнання виконує «визвольну» роль (здебільшого) щодо повсякденного людського життя. Природньо, що така свобода є неповною, обмеженою. Пізнання законів навколишнього світу є підвалиною наукового управління як важливого структурного елемента вільної діяльності суспільства та особистості. Основу позитивної свободи складає пізнання необхідності, яка є підґрунтям свободи. Щаблі процесу пізнання – живе споглядання і абстрактне мислення – визначають відмінності між межами свободи: свободи на рівні здорового глузду і свободи на рівні теорії.

На підставі зростання суб'єктивного чинника, цілеспрямованості процесу підвищення рівня організації системи відбувається зменшення часових, інтервалів між розвитковими скачками і поступ до якнайбільшої свободи зростає. Цей процес відбиває прогресивне спрямування протиріч, що призводять до зростання упорядкованості об'єкта, до більшої свободи людини. Чим слабшим є наукове обґрунтування соціальної практики, тим більш деструктивними є її наслідки, тим обмеженішими є можливості вибору кращого варіанту практичних дій.

Філософське вчення про суспільство та особистість спонукає не відділяти свободу людини від свободи суспільства. Наскільки особистість є продуктом сукупності суспільних відносин, настільки і її свобода зумовлена розвитком свободи суспільства і не мислима без неї. Залучаючись до економічних, соціальних та духовних реалій і вступаючи в їхні межі у стосунки з іншими людьми, людина за своїм бажанням, свідомию, завдяки волі та емоціям формується як вільна особистість [336].

В даний час в осмисленні сучасних науковців, проблема свободи у сфері матеріального буття наповнюється новим змістом. Свобода суспільства щодо природи забезпечується розвитком науки, техніки, людини як головної виробничої сили суспільства, кваліфікованою працею та чіткою організацією її у межах суспільства. Це дає змогу зрозуміти дію певних природних сил та розробити заходи задля їхнього використання

в інтересах суспільства. Якщо суспільство вирішує ці задачі у глобальному масштабі, то кожна окрема людина залучається до користування силами природи індивідуально, згідно з конкретною галуззю її діяльності, якщо вона має бажання працювати та збільшувати свої знання та досвід. Наука у цьому разі інтенсивно перетворюється на безпосередню виробничу силу суспільства. Ступінь розвитку свободи визначається не лише через загальний рівень розвитку науки, а й науки матеріалізованої, втіленої у матеріальних силах, насамперед у засобах праці, позаяк саме вони є показником, на скільки людина у змозі пізнати та підкорити природу. Ось чому економічні відносини виступають як визначальний чинник використання людиною сил природи. У них полягає єдність знання та практики – головного складника свободи [336, с. 172].

Технічний прогрес призводять до розширення меж свободи у сфері соціально-економічних взаємин, до поліпшення матеріальних умов людського життя. Це відбивається на зростанні валового продукту на душу населення, зменшенні рівня бідності у суспільстві, зростання людських потреб та засобів їх задоволення, змінами у характері праці у бік зменшення її фізичних форм, покращення освітнього рівня людини, соціального забезпечення, охорони здоров'я, зростання громадянських прав та свобод. Звичайно, що без цих свобод свобода індивіда, як такого, що діє за власним бажанням та волею, не має соціальних умов для свого існування. Специфіка суспільної свободи, як зазначалось, найглибше розкривається в соціальному аспекті співвідношення суспільного буття та суспільної свідомості, згідно чого свідомість є складовою частиною буття суспільства, його законів, історичної необхідності. Таким чином суспільне буття та суспільна свідомість діалектично пов'язані і взаємообумовлені й не існують одне без одного.

Способом існування соціально організованої матерії є виробнича та економічна діяльність людини. Поза цим буттям соціально організованої матерії не існує. Тому соціальна свобода суспільства полягає у пізнанні та свідомій реалізації вимог законів, що діють у цих сферах. Якщо природа могла б існувати без людського розуму, то суспільство не могло би виникнути й розвиватися – не проіснувало б жодного дня. Без свідомості немає спілкування. Тобто свідомість є складником буття суспільства, а не суспільного життя. Свідомість – це частина буття

суспільства, а не суспільного буття, бо останнє у бутті суспільства відбиває лише виробничо-економічне життя суспільства, решту ж відбито через поняття суспільна свідомість. Саме тому й постало гносеологічне вирішення питання щодо буття та свідомості. Не слід плутати поняття «буття суспільства» та «суспільне буття». Якщо перше фіксує факт існування матеріального, соціального та духовного у суспільстві, то друге відбиває саму суть існування суспільства, головну й визначальну рису його розвитку: виробниче та економічне життя, котре, нарешті, визначає суспільну свідомість, суспільний лад та усі закони функціонування й життя даного суспільства. Урахування цього має важливе значення для визначення критеріїв свободи. Діючи вільно, люди одночасно створюють об'єктивні умови для своєї подальшої діяльності, умови, про які вони, власне, не знають, та які будуть пізнані пізніше, що започаткує наступний етап вільної діяльності [366, с. 67].

Перехід до ринкових взаємин розширює свободу людини у виробничій галузі, власності, розподілу, споживання. Приватна власність, як ніяка інша, надає широку свободу й одночасно «примушує» – не адміністративно-бюрократично чи авторитарно, а виключно через внутрішній примус задля розвитку, виявлення заповзятливості, новаторської енергії, ініціативи, здатності самостійно приймати рішення й обирати мету, прямої особистої відповідальності. Звичайно, право приватної власності етично мусить бути визнане за право обмежене: як право споживання, а не зловживання. Таке ж обмежене право власності має бути визнане щодо суспільства чи вільної кооперації та держави [366, с. 67].

Люди, що через практичну діяльність об'єднані спільною метою, реалізують також вимоги багатьох інших законів: переважного розвитку виробничих сил, закон узгодження з ними виробничих відносин, закон постійного підняття культури суспільства та усіх його членів тощо. Кожен з цих законів на певному етапі висуває перед людьми свої вимоги. Наприклад, закон вирішальної сили матеріального виробництва настійливо вимагає нормалізації роботи усього народного господарства у нашій державі. Свідоме здійснення законів та об'єктивної необхідності є, власне, той самий процес, котрий має лише більш широкі чи більш вузькі межі свого вияву. Глибоке знання сутності та вимог об'єктивних законів, що детермінують необхідність, є важливою

умовою її передбачення, пізнання й перетворення на свободу. З іншого боку, знання необхідності – передумова вияву та здійснення вимог закону [366, с. 67].

Неможливо зрозуміти сутність свободи без чіткого уявлення про свідомість: її сутність, її активний вплив на буття, її структуру та інші питання, відповіді на які є необхідними при вирішенні проблеми свободи. Спосіб буття людини у світі неможливо відокремити від свідомості, діяльність людини завжди «насичена» свідомістю. Свідомість є специфічним засобом, передумовою і механізмом залучення людини до цілісної системи буття. Звернення філософів до проблеми людини дало змогу подолати абсолютизацію гносеологічного вирішення питання про співвідношення матерії та свідомості і звернутися повною мірою до вивчення соціокультурного, усвідомлення активного ставлення людини до дійсності, її оцінювання тих чи інших навколишніх явищ згідно з власними потребами та інтересами. М. Вебер не випадково підкреслював, що духовні чинники зумовлюють економіку не менш, ніж економіка зумовлює духовний чинник [83, с. 736–769].

Також надзвичайно важливою об'єктивною передумовою свободи особистості є державна влада, котра надає людям можливість брати активну участь у громадських справах, якщо вона має на меті постійне покращення соціальних умов життя індивідів, коли у суспільстві достатній рівень демократії й неухильно виконуються усі правові принципи. Брак якихось складників цих свобод обмежує особистісну свободу у суспільстві, а отже свободу загалом, оскільки одне лише знання чогось за відсутності прийнятних об'єктивних умов не робить людину вільною особистістю, що діє згідно власної волі й обирає найоптимальніші рішення. Соціокультурна свобода суспільства не буде повною у разі, коли міжнаціональні взаємини не ґрунтуються на засадах рівності та взаємоповаги. Останнє може стати перешкодою у життєдіяльності індивіда. Так, В. Соловйов писав: «Я рішучий ворог заперечного націоналізму чи народного егоїзму... Не хочуть зрозуміти тієї простої речі, що для показу своєї національної самобутності насправді потрібно й думати саме про це. Справу потрібно намагатися вирішити найкращим, ефективним, не найнаціональнішим способом. Якщо рішення правильне, то саме краще рішення й буде найнаціональнішим» [295, с. 7–360].

Необхідною підвалиною особистісної свободи є її достатньо високий культурний рівень. Очевидно, що для малоосвіченої людини з обмеженим світоглядом непосильним буде пізнання законів природи та суспільства й свідомо (за власним бажанням) участь у здійсненні цих вимог. Зазначена умова набуває особливого значення щодо закладення підвалин особистісної свободи, позаяк це формує внутрішній світ людини, що дає змогу робити правильний, науково обґрунтований висновок та діяти за власною волею. Свобода – це здатність зробити правильний вибір та діяти за власною волею, що насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини. Звісно, що на людському рівні ефект зовнішнього впливу на неї опосередкований внутрішніми суб'єктивними причинами, які (залежно від їх розвиненості) необмежено розширюють свободу людини, її можливості щодо здійснення своїх дій за власною волею стосовно до довкілля і самої себе. І. Кант підкреслював, що головним, що визначає спосіб пізнання та побудови предмета знання є специфіка пізнаючого суб'єкта, його розвиненість та структура. М. Хайдегер, обґрунтовуючи поняття про відкритість істини, розвинув далі вчення Канта про те, що правильність судження залежить не лише від відображення предмета, але й від розвиненості суб'єкта пізнання. Індивідуальна свідомість – це духовний світ людини, «соціальні відчуття, настрої, погляди на природу, суспільство, державу, власність на саму себе тощо. Вона складається під впливом суспільної свідомості, суспільного і громадського буття. Вона неповторна, унікальна, що і породжує розмаїття у межах особистісної свободи. Межі свідомості визначаються також тим, який рівень свідомості людини є домінуючим – повсякденний чи теоретичний. Свобода індивіда визначається його знаннями, життєвим досвідом, розвитком мислення і розуму, інтересами та духовними потребами, мотивами, цінностями та переконаннями, емоціями, волею [347; 146].

Наукове мислення підносить особистісну свідомість до глибин розуміння об'єктивних необхідностей, надає можливість правильно оцінювати соціокультурну та особистісну значущість власних дій та вчинків. Філософія виховує культуру мислення, уміння вільно оперувати поняттями, висувати, обґрунтовувати та піддавати критиці будь-які судження, відділяти істотне від другорядного, розкривати

взаємозв'язки між різноманітними явищами довкілля, тобто на найвищому рівні втілювати свободу вибору вимог та дій.

У ході розвитку суспільства головним пунктом щодо проблеми свободи стає внутрішній світ людини, де, власне, визначаються цілі й здійснюється вибір своїх дій. Якщо раніше пізнання здебільшого було спрямоване на довкілля, то тепер воно поступово посувається у бік пізнання людиною самої себе, власних пізнавальних можливостей, своєї ролі в завоюванні свободи, позаяк людина є центром свободи.

Структура свободи людини включає як необхідний елемент внутрішню свободу особистості, коли об'єктом стає сама особистість, її внутрішній стан у всьому багатстві духовного життя. Завдяки внутрішній свободі людина має особисті принципи, погляди, переконання, цінності і зрештою отримує духовну незалежність. Через внутрішню свободу досягається справжній вільний вибір людини. Завдяки внутрішній свободі особистість активно бере участь у перетворенні дійсності.

Маючи внутрішню свободу, котру сам суб'єкт розуміє як свою індивідуальну сутність, особистість в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальній обмеженості зберігає свою особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення.

Триєдність цінностей Істини, Добра, Краси ґрунтується на свободі. Свобода ж, як цінність, історично співвідносна з цінностями рівності та братерства. «Свобода, рівність, братерство» – гасло усіх соціальних революцій. Ці цінності не втратили привабливості і в сучасних умовах. Проте буденна свідомість часто вульгаризує і спотворює їх. У такому випадку свобода сприймається як свавілля, як можливість робити усе, що заманеться: рівність – як зрівнялівка як матеріальна рівність; братерство – як кругова порука. Після того, як цінностям надається такий зміст, їх з обуренням заперечують як несправжні, або ще гірше, саме в такому вигляді прагнуть їх втілити в життя [21].

Утвердження свободи відбувається через реалізацію певних невід'ємних прав, згідно з якими людина може діяти вільно і самостійно визначати напрям своєї реалізації.

Згідно з думкою Д. Гелда, формальне існування певних свобод має обмежену цінність, якщо ці свободи неможливо здійснити на практиці. Дослідник, який цитується, справедливо зазначає, що оцінку свободи

необхідно проводити на основі свобод, які є реальними; свобода, яка є тільки теоретичною, навряд чи має глибокі наслідки для щоденної життєдіяльності [97, с. 1051].

За певних обставин суспільного або системного розвитку (реформи, революції, докорінна зміна ідеалів і цінностей) свобода людини може бути обмежена або втратити свою практичну значимість.

Цілком доречно, на нашу думку, зауважує Ф. Гаєк, що «свобода означає не тільки те, що індивід має і можливість, і тягар вибору; вона також означає, що він повинен відповідати за наслідки своїх дій і отримувати за них похвалу чи нагану. Свобода і відповідальність є нероздільними. Вільне суспільство не зможе функціонувати чи підтримувати себе, якщо його члени не вважатимуть правильним, щоби кожен індивід займав ту позицію, яка є наслідком його дії, і приймав її як належну за свої власні дії» [97, с. 519].

Виходячи з цього зазначимо, що індивід у процесі самостійного прийняття рішень повинен сам нести відповідальність за свої вчинки і діяння, при цьому на кожному члені суспільства і, зокрема громадян-нові лежить частина відповідальності за спільне, згідно з тим, що відповідальність виступає як зв'язуюча ланка у відносинах людини з іншими людьми і суспільством в цілому. У даному випадку відповідальність виступає як необхідність. Однак не тільки особистість несе відповідальність, але й суспільство і держава відповідальні за долю і добробут їх членів. Головною проблемою у сучасних умовах суспільного розвитку є досягнення істинної свободи, яка уявляється не як «безвідповідальна гра можливостями, а здійснення своїх неповторних можливостей, обтяжене відповідальністю» [185, с. 216].

## **2.2. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди**

Одна з найактуальніших філософських проблем, яка набула великого соціального і політичного звучання в історії суспільства, – це проблема свободи. Проблема свободи у філософії розглядається, як правило, стосовно людини і її поведінки. У історії філософії свобода традиційно розглядається в співвідношенні з необхідністю. Проблема свободи отримала розвиток в таких аспектах, як свобода волі і відповідальності людини, можливість бути вільним, свобода як сила, яка регулює соціальні стосунки.



Особистість, яка володіє свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій розвитку індивіда та суспільства в цілому. Обмеження свободи індивіда, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до простого «інструменту» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди як особі, так і суспільству. Врешті саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, але і перетворювати їх відповідно до своїх цілей. Конкретним матеріальним носієм свободи, її суб'єктом завжди є особа, а відповідно і ті спільності, в які вона включена, – нації, соціальні групи, класи [102, с. 211].

Вирішення проблеми свободи і необхідності з точки зору філософії, співвідношення даних понять у діяльності і поведінці особи мають величезне практичне значення для оцінки вчинків людей. Якщо особистість не має умов для вільних дій, не є зрілою для прийняття самостійних рішень, а керується тільки потребами і зовнішніми вимогами оточуючого середовища, від неї важко очікувати відповідальності за свою поведінку.

Ми звертаємо увагу, що в історії філософської думки традиційно існують різні підходи до визначення свободи, шляхів і засобів її досягнення. Так, наприклад, для більшості представників античної філософії – Сократа, Діогена, Епікура і Сенеки – свобода є змістом і метою людського існування. Для представників середньовічної схоластики – Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого і Фоми Аквінського – свобода розуму і вчинків можливі тільки в межах церковних догматів, за межами ж їхня свобода являє собою ересь, тяжкий гріх. Значний внесок у розвиток даної категорії зробили Бенедикт Спіноза, Жан-Жак Руссо, Вольтер, Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс, Микола Бердяєв, Володимир Соловйов, Григорій Сковорода, Пантелеймон Куліш і багато інших філософів і мислителів. Як бачимо, підходів до поняття «свобода» дійсно багато, і це ще раз доводить, що свобода надзвичайно складний, багатоаспектний феномен [102, с. 211].

В XXI столітті перед сучасною людиною багато вимог та викликів. Вона підпорядковується як фізіологічним, так і соціальним законам суспільства, у якому безпосередньо перебуває, його правилам та нормам.

З усіх боків вона оточується певними загальноприйнятими нормами поведінки, традиційними діями і ритуалами. А також важливим аспектом є врахування економічної необхідності. У суспільстві свобода особи обмежується інтересами суспільства. Однак бажання й інтереси людини не завжди збігаються з інтересами суспільства. У даному разі особистість під впливом законів суспільства змушують до вчинків, що не порушують інтересів суспільства. При збігу інтересів особистості і суспільства у стані свободи поняття «свобода» слід доповнити ідеєю врегулювання діяльності людей. Важливою складовою частиною діяльності (моральної) – є свобода індивіда, можливість власного, морального самовизначення та самоутвердження. Якщо ж вона не має такої можливості, то про яку моральність може вестись розмова? Про ту, яка насамперед слугує механізмом для регуляції людських відносин. Людина пізнає все безпосередньо на практиці, здобуває практичний досвід для того, щоб не залежати від когось чи від чогось. Щоб її світ не залежав від рабства речей та явищ. Вона повинна самостійно обрати свій особистий шлях. Свобода – це передусім воля людини діяти згідно своїх інтересів, йти шляхом до намічених цілей, спираючись на той практичний досвід, який вона здобула раніше [41, с. 200–201].

Ступінь свободи особистості можна, на наш погляд, розглядати як критерій прогресу людства. На різних етапах історичного розвитку людства можливості для реалізації свободи особистості були неоднаковими. По мірі розвитку суспільства, з кожною новою епохою відкриваються нові можливості зростання ступеня свободи особи. Тому на сьогоднішній день одним із основних критеріїв суспільного прогресу залишається рівень гуманізації суспільства, становище в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи. Кожна суспільна формація чи цивілізація прогресивні настільки, наскільки вони розширюють коло прав і свобод особистості, створюють умови для її самореалізації. Однак не слід забувати, що свобода лише тоді може бути критерієм суспільного прогресу, коли її зростання відбувається в розумних межах. Коли цими межами на будь-якому етапі розвитку суспільства є відповідальність особистості перед суспільством і вона виходить за ці межі, у суспільстві неминує починатися анархія, що поняттю «свобода» аж ніяк не відповідає [22, с. 19].

Свободу ми розуміємо як стан волі. Свобода волі пов'язана з вищими духовними цінностями. Прагнення свободи є генетичною сутністю всього живого, сутнісним принципом самозбереження індивідуальності, народу й утвердження їх у бутті. Невичерпне джерело і зміст свободи людини і народу відчувається тоді, коли її втрачають. Відсутність свободи викликає непоборне бажання її досягнути. Свобода не дається людині від народження й не дарується – її здобувають в боротьбі і процесі духовного розвитку та загартування. Тому сутність свободи – це постійна боротьба за неї.

Проблема свободи не лише посідає чільне місце в українській історико-філософській думці, а й є важливим питанням для української нації загалом. Крізь усю історію українського народу червоною ниткою проходить проблема свободи, що виражається в національному пісенному фольклорі, історичних піснях, думках тощо. Оскільки філософське осмислення будь-якого періоду української філософії має важливе значення для розуміння становлення сучасної історико-філософської думки та духовної культури українського народу, важливим є відродження та використання тих особливо перспективних для майбутнього морально-етичних аспектів моментів у філософії Г. Сковороди. У зв'язку з цим, науковий інтерес нашого дослідження складає аналіз основних антропологічних проблем у філософії Г. Сковороди, серед яких особливе місце посідає проблема свободи [326].

Великий український філософ Григорій Сковорода, якого справедливо називають українським Сократом, своїм життєвим прикладом зумів показати важливість духовного на протигагу нікчемності матеріального, мирського, залишаючи місце для свободи [326, с. 215–301].

У філософському вченні Сковороди етичні ідеї, зібрані подібно нектару з різних джерел – творів античних мислителів, вчень засновників християнства і середньовічних теологів, учених Нового часу, фольклору та простонародної мудрості, – отримали своєрідне обґрунтування. Значення цих рішень полягає не стільки в принциповій новизні, скільки в цілісності, що дозволяє будувати реальне життя у всій його повноті, органічно поєднувати метафізику, гносеологію і етику зі здоровим глуздом, істину – з красою і добром. Завдяки поєднанню неспокою духу з моральною охайністю, Григорій Савич Сковорода сучасніше, ближче до

ідеалу універсальної людини, здатного гідно долати критичні ситуації, ніж багато хто з нас.

Літературна творчість Г. Сковороди припадає на період загострення соціальних суперечностей. Сваволя поміщиків по відношенню до кріпаків призвела до різноманітних повстань з боку селянства та козаків. Лівобережна Україна того часу перебувала в неспокої. За таких історичних обставин жив і творив Г. Сковорода. Можливо, саме це стало поштовхом до внутрішньої, часом незрозумілої непокори, бажання мандрівного філософа-поета будь-якою ціною залишатися вільним як духовно, так і фізично. Усвідомлюючи всю небезпеку поневолення суспільними структурами, Сковорода нехтував можливостями, які дарували йому ті ж структури. Заради власної свободи філософ відмовився від спокуси залишитися при дворі імператриці, зробити блискучу кар'єру в Києво-Могилянській Академії чи досягнути високих рангів прийнявши чернечий сан. Можливо, саме цих спокус зовнішньої природи й намагався уникнути Сковорода, «утікаючи» від світу. Адже багато сучасників мислителя стали заручниками соціальних структур того часу й «мимоволі» були прикладом того, як розум, таланти, енергію видатних представників України використано для зміцнення абсолютизму російських царів, що зрештою сприяло поневоленню України» [142, с. 70]. Вагомість творчості Сковороди полягає у тому, що великий мислитель намагався власним прикладом показати важливість сповідання вічних істин в житті людини. Проповіданням власної філософської доктрини та веденням відповідного способу життя, філософ виказував шлях порятунку українського народу від деморалізації та денаціоналізації. У своїх творах філософ проголошував любов до свободи, до рідного краю, висловлював незгоду з соціальним гнітом.

Проблема свободи хвилювала людство ще здавна. Війни, рабство, кріпосництво та інші страшні речі – все це пригнічувало людину та її свободу. Людина є живою істотою, і як усі живі істоти прагне бути вільною, належати самій собі і природі. Багато філософів звертали свою увагу саме на цю, актуальну в усі епохи, тему. Григорій Сковорода не був винятком. Його гостро цікавили проблеми свободи.

Мудрий становить самосвідому частку цілого. Зазначимо, що таким учителем був і Г. Сковорода, який «учив так, як жив, а жив так, як учив».

Беручи до уваги історичні реалії епохи, в якій жив Г. Сковорода, варто зазначити про стан кріпацтва в Україні того періоду. У своїх творах філософ проголошував любов до свободи, до рідного краю, висловлював незгоду з соціальним гнітом.

Зі щастям, мудрістю, цілісністю та волею тісно пов'язана й ідея «сродності» Г. Сковорода, яка є однією з основних його філософських тем: «Сродність», пояснює Сковорода, – це закарбована в кожному серці галузка Божого промыслу, тобто не що інше, як «вроджена Божа воля і його таємний закон, котрому підлягає все твориво». Тож мудрим чоловіком є той, хто збагнув спорідненість між своєю душею та тією справою, до якої вона прагне» [303, с. 690].

Людина стає духовно вільною, коли займається тим, що любить і до чого має здібності. Гармонійність людини і справи, якою вона займається, дарують їй особисту свободу. І в цій простоті полягає унікальність й геніальність формули щастя й свободи Григорія Сковорода.

Виокремлення теми свободи у філософії Г. Сковорода та її дослідження є важливим для української нації, що пройшла тернистий шлях перш, ніж її здобути. Постать Сковорода та його погляди на феномен свободи привертають до себе увагу тому, що живучи в умовах кріпацтва, будучи очевидцем соціального гніту, Сковорода постав поводитирем українського народу та спонукав до духовного відродження нації, пробуджуючи її до боротьби за волю. Для того, щоб відродити націю, слід відновити її духовність, зміцнити моральний дух народу. Таке завдання постало перед Сковородою.

Варто зауважити, що кількість праць, присвячених проблемі свободи у філософській спадщині Г. Сковорода, не є чисельною. Життя і творчість мандрівного філософа-поета досліджували М. Попович, А. Пашук, Д. Чижевський, В. Шаян та ін. Дослідник Д. Чижевський у праці «Філософія Г.С. Сковорода» [359, с. 21] досліджував засади етичного вчення, гносеології та антропології Г. Сковорода.

Своєрідну систему філософсько-поетичного світосприйняття розробив Григорій Сковорода. Біографія Г. Сковорода відома дуже докладно. Творчість Сковорода сприймається нелегко. Мова його не звичайна, це – мова символів. Саме через світ символів він прагне осмислення реальних життєвих проблем, розкриття гармонізації відносин людини,

світу і Бога. Біблія, міфологія, фольклор є основною опорою його пошуків. Іншими словами, філософія Сковороди набуває вигляду християнського містицизму як специфічного типу філософствування.

Г. Сковорода «шанував свободу як найвищу цінність ... людського життя, ... тлумачив свободу як характерний для мудрого чоловіка душевний спокій ..., а також як глибинний сенс християнської релігії» [326, с. 668–669]. Він наголошував: «Духовна людина вільна... Не заважають їй ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Передбачає віддалене, прозирає приховане, заглядає в минуле, проникає в майбутнє» [305, с. 165]. І якщо «с понятием о свободе с самого начала связывалась идея принадлежности к своему коллективу, к своему роду, племени, к своей народности – словом, к своим» по народженню (звідси етимологічний зв'язок лексем «свій» і «свобода») [356 с. 165], то християнин стає своїм – вільним – для всього Всесвіту.

Спадщина Г.С. Сковороди містить осмислення морально-етичної сутності українського народу, його духовності, прагнення волі, правди, справедливості [356]. Григорій Сковорода у своїй творчості утверджує ідеал свободи особи, свободи від примусу і насильства. Адже козаки зброєю боролись за свободу народу, утверджуючи у боротьбі за суспільну свободу і свободу власну [17, с. 24]. Звернення до філософських творів Г. Сковороди допомагає зрозуміти філософію гідності, що запорукою вільного існування людини. Ідею існування людини втілює філософ-поет і продемонстрував на власному життєвому прикладі, відстоюючи власну творчу індивідуальність, свободу, не піддаючись спокусам світу [17, с. 23]. Свобода людського духу є невичерпним джерелом істинної мудрості вічних цінностей, самовдосконалення людини через призму пізнання істини. І вона не можлива без набуття знань, усвідомлення осягненого на тлі пізнання. За Сковородою, потреби людини мають бути скромніші й розумні, щоб краще було їй пізнати саму себе й оточуючий світ: «Вмій малим ти вдовольняться. За великим не женися, Сіті кинута на лови, їх ти вельми бережися». «Я кажу вам, що не треба у розкошах жити, На таких, кажу, повсюди розпинають сіті. Триста впало у неволю з пристрасті в цім часі, Шістсот плачуть у хворобах – дуже були ласі. ...Хто подячний бува Богу, з малим може жити, Невдоволеного світом цілим не наситиш. Лиш подячна душа ще омине

ті сіті, Замість неї потраплять в сіті ці неситі» [13, с. 13]. Слушною є думка Г. Сковороди про те, що свобода потрібна яку сфері духовних цінностей, так і в праці і творчості, які пов'язані зі здібностями, їх «сродністю».

Нам імponує його постулат, що свобода людини – не всездозволеність, не свавілля, а вмотивоване прийняття рішення як результату невичерпної мудрості Божественних істин – добра, правди і любові. Шлях до свободи людини лежить через пізнання Бога-закону в самому собі («мікрокозм»), у всесвіті («макрокозм») і в Біблії (світ «символічний»). Сьогодні в суспільстві панує безправ'я, деморалізація, а тому в ньому й досі не викоринилися насильство, нерівність людей, а отже, відсутня свобода. Соціальна значущість свободи у творчості Сковороди номінується поняттям «всеобщей должности», що має прояв у вигляді індивідуального «сродного труда». Відчуваємо відгомін творчості Сковороди щодо повної втрати свободи особистістю і народом: людина і народ позбавлені деякою мірою політичної, економічної й духовної свободи. Тож наше суспільство переживає «несродність», не відповідає принципам Бога-закону. Але якщо основою суспільства є «сродність», то в ньому панує порядок. Суспільство прагне реалізувати ідеали суспільної свободи, прав націй, особи за рахунок колосальних людських жертв. Наразі проявляється ментальність українського народу: боротьба за незалежність, свободу держави – боротьба людини за свою свободу і народу. Для Г. Сковороди також найважливішим була боротьба з бездуховністю людини і відстоювання свободи. Для нас мислитель особливо важливий і актуальний тим, що своїми філософськими поглядами гармонійно поєднав принципи гуманізму, концепцію самореалізації людини в праці як покликання і щастя з етнічною домінантою української культури – козацького етосу. Водночас Сковорода закликає звернутися до Біблії у пошуку істини. Вважаємо, що сьогодні це конче необхідно. Адже, вивчаючи Біблію, індивід має можливість усвідомити себе створеним Богом як індивідуальне творіння, що знаходить свободу в єдності з трансцендентним Богом, де індивід стає незалежним від світу. Отже, феномен свободи людини і народу – найважливіший вияв сутності існування суспільства й розкриття духовності людини.

Вагомим моментом є врахування свободолюбства мандрівного філософа та сприйняття свободи – «вольності» як скарбу, подарованого

людині. Аналізуючи біографічні дані життя Г. Сковороди, зауважуємо, що у нього була відсутня схильність до осідлості. Поет часто мандрував і хоча такий кочівний спосіб життя можна пов'язати з певними матеріальними труднощами мислителя, все ж можна припустити про внутрішньо-психологічне небажання сковувати себе якимись узами. Філософ навіть відмовлявся приймати чернечий сан, розуміючи, що це призведе до втрати найціннішого, що в нього є – свободи. Дослідниця З. Скринник виводить поняття свободи у Сковороди з його вчення про дві людські натури: видимої – тварну і невидиму – божественну й справжню. Єством внутрішньої природи людини є Бог. У своїх вчинках людина керується або внутрішнім покликом серця, або орієнтується на видиму природу. Авторка зазначає: «джерело свободи – Бог, який перебуває в людині як її внутрішня невидима натура» [303, с. 67]. Дослідниця доходить важливого висновку, що необхідною умовою для здійснення свободи людини є наявність критичного мислення, здатність побороти в собі властиву для людини орієнтацію на тілесну, видиму природу. Понад те, важливим моментом у досягненні свободи стає самопізнання людини, яке ґрунтується на ідеї «сродності». Важливо збагнути, чим любиш займатися і до чого маєш природні нахили. «Свобода як утеча від чужого, нав'язаного іншими, невідповідного власній натурі має піднятися до рівня утвердження своєї власної природи, своєї зрідненості, віднайдені шляхом пізнання самої себе» [303, с. 69]. Темі свободи Г. Сковорода присвятив окремий вірш, який так і називається «De libertate» («Про свободу»). З перших рядків невеличкого восьмирядкового вірша стає зрозумілим, якого значення надавав філософ-поет свободі, адже вона цінніша за золото: «Что то за волность? Добро в ней какое? Инны говорят, будто золотое. Ах, не златое, если сравнить злато, Против волности еще одно блато» [282, с. 129]. Ідеєю цього твору є утвердження свободи людини як найвищої суспільної цінності. За жанром ця поезія належить до громадянської лірики, оскільки в ній поет пов'язує волю з боротьбою за національне і соціальне визволення трудящих.

Одним із центральних мотивів його філософствування є те, що найбільш важливим, глибоким у людини є її емоційно-вольове начало – «серце». Із серця випливає все: і думка, і устремління, і почуття.



Вся моральність людини повинна теж бути звернена на «серце». Звідси і вимога: «пізнай себе», «поглянь у себе».

Саме одним із перших основоположних принципів його філософствування є концепція «двох натур». Сковорода стверджує, що весь світ, все існуюче має дві натури: зовнішню, видиму, і внутрішню, невидиму. Концепцію дwonатурності світу Сковорода повторює неодноразово. Так, у тракті «Вступні двері до християнської добродетельності» він пише: «Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима. Видима натура зветься твар, а невидима – Бог». Тут же Сковорода продовжує думку про нерозривну єдність, цілісність цих двох натур, однак підкреслюючи, що невидима натура (Бог) має первинність по відношенню до видимої (матеріальної) натури. Бог – у всьому матеріальному, у нашій плоти, у кожному із нас, він вічний. «Ця невидима натура, чи Бог, уся твар прозирає й утримує, скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, але прозирливого й утримуючого його розуму не видно» [282, с. 129; 282, с. 43].

Стверджуючи первинність внутрішнього, невидимого, божественного, духовного світу, Сковорода водночас наголошував на безконечності, вічності зовнішнього, видимого, матеріального світу – все «то переходить, то народжується, то зникає...», однієї речі загибель народжує твар іншу». Але у Сковороди не тільки антитетичний підхід до аналізу матерії, видимого світу, і для другої, невидимої натури – Бога властива антитетичність. З одного боку, Бог тотожний природі, усьому буттю: «...в дереві є правдивим деревом, у траві – травою, у музиці – музикою, в будинку – будинком, в тілі нашій земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усякий є в усьому». «З другого боку – світ безмежно далекий від Бога, який є «джерело», «сонце» світу [282, с. 51].

Поряд з теорією «двох натур» Г. Сковорода розробляє теорію «трьох світів». Разом вони і повинні були дати відповідь на питання: «світ – що ти є?» Згідно з цією теорією Г. Сковорода ділив уся дійсність, що оточує на три гармонійно взаємопов'язані світи: макрокосм, мікркосм і символічний світ, або Біблія, кожен з яких складається з обох натур, як видимої, так і невидимої. В найбільш закінченому вигляді концепція «трьох світів» викладена в діалозі «Потоп зміїний». Як бачимо, і третій світ у Сковороди базується на антитезах видимої і невидимої «натури».

Це дослідження феномену свободи у філософській спадщині Григорія Сковороди, звісно, не претендує на всеохопність і має перспективу для подальшого й глибшого вивчення в цьому напрямку.

Свобода людини досягається через пізнання та усвідомлення свого духовного начала, морально-етичних засад, таланту та здібностей і їх практичного втілення в житті. Свобода у філософа – це найвищий дар і благо людини, притаманні їй за самою природою. Наявність чи відсутність її є головним показником життя людини чи суспільства. Несвобода неминуче веде до несправедливості, панування антилюдських цінностей, зла, аморальності та розладу самого суспільства. Свобода – це головна мета до якої мають прагнути люди, вона є головною мірою в житті.

### 2.3. Глобалізаційні складові соціокультурної трансформації у напрямі свободи особистості

Сучасне соціальне буття в державах пострадянського простору і, зокрема в Україні, має всі ознаки перехідного стану, трансформації, коли боротьба традиційного і нового, консерватизму і інноватики набуває конкретно конфліктні і відкрито конфронтаційні форми. Боротьба, соціальна невизначеність, багатосценарність подальшого розвитку суспільства, атомарність і фрагментарність громадських інтенцій, необхідність соціального вибору методом проб і помилок в силу відсутності суспільно-історичного досвіду, зростання ролі суб'єктивних факторів – все це є характерними ознаками періоду соціальної трансформації. Крім того, процес трансформації суспільного буття українського соціуму характеризується духовними зрушенням, «...коли інтенсифікується процеси інтелектуальних пошуків, загострюються почуття соціальної незадоволеності, підвищується інтерес до ірраціонального, апологетикується абсолютна воля» [2, с. 112].

Поняття «трансформація» відображає певний момент у розвитку суцього, що характеризується переходом від нових ознак до розпаду старих положень і становленню якісно іншого стану предмета. Трансформація як момент розвитку об'єкта відображає перехідний стан від

того, чого вже немає, до того, що повинно бути. Соціокультурна трансформація – це період становлення нових соціальних форм, принципів суспільного устрою і соціальних інститутів. Вона завжди обумовлена соціальними потрясіннями, реформаторською діяльністю історичної особистості, активністю соціальних спільнот (нація, клас, рід). На думку М. Михальніченко, «трансформація, зміна, розвиток можуть бути орієнтовані на зміну реалій куди завгодно: вперед, назад, в сторону, по колу і т.д.» [211, с. 39]. Все трансформаційні зміни відбуваються одночасно, тому що зміни в одній ланці суспільства викликають системно орієнтовані зміни в інших соціальних сегментах.

При аналізі процесів соціокультурної трансформації використовується поняття соціальної реформації, а пострадянське суспільство визначається, як кризово-реформаційний, в якому ще не сформований механізм цілеспрямованого саморозвитку [180, с. 84–87]. Логікою соціокультурної трансформації, на думку Н. Лапіна, є «рух між реформуванням і реставрацією», які утворюють своєрідну «вісімку». Цикли реформації і реставрації не ізольовані один від одного, а мають спільну соціальну сферу. «Вісімка» – більш складна траєкторія, ніж «маятник», вона допускає можливість замикання траєкторії в середині одного з циклів і припинення коливань між реформуванням і реставрацією [180, с. 22–24]. Хаотична соціокультурна трансформація, стикаючись з динамікою еволюції суспільства, з протилежно спрямованими діями і процесами, заперечує, тим самим, лінійний характер розвитку і визначає складність її інтерпретації.

Трансформація суспільства є непередбачуваною з позиції сьогоденського інтерпретатора, оскільки соціальна практика ніколи повністю не відповідає соціальній теорії і висунутому в ній ідеалу. Одним з аспектів соціального ідеалу виступає ідея перетворення суспільних форм з метою досягнення оптимального, гармонійного громадського порядку – «ідеального суспільства». «Саме в світлі цього ідеалу здійснювалися різноманітні перетворення, спрямовані на оптимізацію суспільного життя відповідно тих його пріоритетів і цінностей, які склали конкретний зміст ідеалу найкращого суспільного устрою в ту чи іншу епоху» [363, с. 68].

Суспільний ідеал, як відображення протиріччя між існуючим і бажаним буттям, хоча і не має реальних механізмів «втління в життя»,

проте зберігає загальні стійкі конститутивні характеристики при всіх його історичних модифікаціях від ідеальної держави Платона до «царства божого на Землі» класиків марксизму, за якими його можна експлікувати в окремих феноменах. В. Шамрай виділяє серед них такі: перетворення суспільства, орієнтованого на певний трансцендентальний зразок; особливий шлях його пізнання, що полягає в специфічній формі одкровення, заснованій на зосередженні, концентруванні на собі всіх життєвих прагнень людини; ідеал досконалого суспільства має жорстко регульований і регламентує соціокультурну динаміку характер; соціальний ідеал є формою експлікації історичної необхідності [363, с. 70–71].

У свідомій діяльності людини і об'єктивної складової соціального розвитку, відповідно до марксистських установок, хід історії суспільства визначається об'єктивними законами. Діяльність соціального суб'єкта базувалася на усвідомленні об'єктивної спрямованості історичного процесу. На думку автора, логос розвитку суспільства значною мірою детермінований особистісними соціально-гуманістичними ідеалами його соціальних суб'єктів. Історична необхідність, обумовленість суспільного розвитку видозмінюється, багато в чому, внаслідок стохастичних соціально-праксеологічних дій людей.

Перетворювальна діяльність особистості викликана, в першу чергу, загальними потребами, а не історичними тенденціями або традиціями. Тому трансформація суспільства здійснюється завдяки соціальному конструюванню з метою пристосування соціальних форм до потреб людини. Ці потреби можуть викликатися необхідністю підпорядкувати дії індивіда певним ідеалам свободи. «Перетворювальний характер діяльності дозволяє її суб'єкту постійно виходити за межі конкретної ситуації, долати покладені в її основу програми. У цьому виявляється принципова відкритість, універсальність і свобода діяльності» [111, с. 52].

Визначаючи активність особистості для розвитку своїх соціальних якостей, що забезпечують можливість її самореалізації як головної мети суспільного розвитку, як суб'єкта суспільних відносин, культури і духовного життя, становлення загальнолюдських гуманістичних ідеалів молоді, актуалізується соціальна проблема, що має особливе значення в умовах перехідного суспільства. Нерідко, характеризуючи перехідні процеси в соціумі, рівнозначно використовуються терміни

«трансформація» і «модернізація». Однак поняття «соціальна трансформація» є більш широким за обсягом, ніж зміст терміна «модернізація суспільства». Останнє передбачає оновлення традиційних соціально-економічних і духовних сфер суспільства з урахуванням нових положень і вимог.

При оцінці модернізації суспільства, як правило, виходять з «норми поведінки», «зразка», еталона розвитку, відхилення від яких розглядаються в якості заходів відсталості. Висуваються і такі критерії соціальної модернізації, як перетворення місцевих ринків у загальний, становлення відкритого суспільства, утвердження принципів раціональності, ефективності і продуктивності соціального функціонування, розвиток відповідальної свободи особистості та ін. Трансформація суспільства, на відміну від модернізації, передбачає якісну зміну соціуму в цілому. Поняття суспільної трансформації акцентує увагу на переривчастості існуючої соціальної традиції та підкреслює перехід до нової форми організації суспільства, заснованої на інших ідеалах.

Однак соціокультурну трансформацію і модернізацію об'єднує спільна мета – перетворення суспільства відповідно до певних принципів. Різниця між ними есплікується масштабом, глибиною цього перетворення і ролі в ньому соціального суб'єкта. Сенс суспільно-перетворювальної діяльності лежить в подоланні стихійності соціального розвитку, його напередвизначеності і непідвладності людській волі, а також в удосконаленні, шляхом усунення суспільної несправедливості.

Модернізація передбачає вдосконалення окремих сфер суспільства, тоді як трансформація відображає зміну сутності суспільства в цілому, що є наслідком перетворювальної діяльності суб'єкта. Якщо модернізація суспільства виходить з певного соціального ідеалу, то соціальна трансформація на початкових етапах має яскраво виражену деструктивну функцію по відношенню до попередньої соціальності і розмиті контури майбутнього.

Трансформація суспільства – не тільки творіння людини, але і відносно самостійний стихійний розвиток певних аспектів людської культури – способів особистісного існування, стилів життя, діяльності, мислення. Трансформація суспільства, що триває в Україні вже більше двадцяти років, виявила безліч протиріч у всіх сферах життєдіяльності

індивіда, торкнулася різних сторін його буття, спонукала до переосмислення свого місця в суспільних відносинах, особистісних ідеалів, ціннісних орієнтацій і т.д. Кожна людина і суспільство в цілому поставлені перед фактом ломки суспільного устрою, форм власності, стереотипів поведінки, зародження нових відносин між особистістю і суспільством. В. Стюпін і В. Толстих вважають, що соціокультурна трансформація супроводжується проникненням демократичних засад у державі, де панували багатовікові автократичні і деспотичні традиції, чужі сутності демократії [307, с. 3]. Очевидно, що перехід до демократичних гуманістичних ідеалів є надважкою проблемою держав пострадянського простору, які змушені наздоганяти «високі соціальні зразки». У період трансформації сучасного українського соціуму гуманістичні ідеали покликані зіграти найбільшу роль в становленні і розвитку нових економічних, політичних і соціальних відносин в суспільстві внаслідок поглиблення демократії, прав і свобод особистості як соціокультурних цінностей, формування нової людини.

Трансформація українського суспільства характеризується великою групою складових компонентів, які можна об'єднати і виділити три фундаментальні характеристики: невизначеність політичних, соціально-економічних і соціально-духовних орієнтацій, фундаментальна зміна соціокультурних основ, викликана переходом до нової стадії суспільного розвитку – постмодерну і переосмислення феномену колишнього радянського соціального устрою, способу життя і його прелюдій в кардинальних змінах початку 90-х років [310].

Об'єктивні соціальні процеси не тільки трансформують світогляд людини, а й призводять до формування нового образу сучасної реальності. За останні десятиліття в науковій, технічній, інформаційній, соціальній галузях відбулося більше змін, ніж протягом багатьох попередніх століть. Декілька століть тому нації жили відособлено, а їх зв'язки були не значними. Процеси, що відбувались в XIX-XX століттях призвели до кардинальних змін. Техніка, економіка, наземний та морський транспорт значно збільшили мобільність та перетворювальні можливості людини. Також зросла взаємозалежність процесів світової економіки, культури. Поява та бурхливий розвиток на початку XX століття авіаційної, а потім космічної галузі значно пришвидшили цей процес.

В результаті на землі не залишилось не відомих людям куточків, практично, не має чистих територій водного чи повітряного простору, стан яких залишився б поза впливом людської перетворювальної діяльності. Все це дає підстави називати тепер нашу планету «загальним будинком», «острівцем у Всесвіті», «човном в бурхливому океані», «світовим селом» і т.п. Тому проблеми, які стали загальними для всіх, набули назви глобальних [310, с. 328].

З 90-х років ХХ-го століття феномен глобалізації став відомим багатьом, незважаючи на те, що перші його ознаки стали з'являтися ще в 50-х роках. Загальновідомо, що після закінчення Другої світової війни сформувався новий світовий устрій. З'явилися два ідеологічних табори: комуністичний, разом зі своїм військовим блоком (країни Варшавського договору), і капіталістичний, що утворив Північноатлантичний альянс. Решта країн, так званий «третій світ», представляли собою арену, на якій проходило змагання двох ворогуючих таборів, але самі вони не відігравали істотної ролі в світових політичних процесах. Інакше кажучи, вони були об'єктом, а не суб'єктом світової політики.

Глобалізація являє собою всеохоплюючий багатоаспектний процес перетворення світу в цілісну систему, що визначає майбутнє людської цивілізації. Глобалізація є найважливішим, найвпливовішим й найвиразнішим процесом в сучасних світових суспільних відносинах. В узагальненому визначенні глобалізація тлумачиться як новий етап світового розвитку, що якісно відрізняється від попередніх історичних формацій і характеризується різким прискоренням темпів інтернаціоналізації усіх сфер суспільного життя – економічної, соціальної, політичної, духовної – й виведенням їх на новий якісний рівень. Небувале прискорення темпів соціальних змін в сучасну епоху проаналізував А. Тоффлер. Соціальна колізія між теперішнім і майбутнім була охарактеризована ним як «футурошок» [318, с. 8].

Прогнозування спрямованості процесів сучасної глобалізації стає однією з найактуальніших проблем світової спільноти. У зв'язку з тим, що важко передбачити який вплив ці процеси можуть мати на сучасну ситуацію, коли на тлі екологічної кризи, зростає соціокультурна та духовна криза людини. Також слід відзначити широке використання атомної енергії, нові досягнення генної інженерії і експансію

інформаційних технологій, які обумовлюють виникнення наслідків, що містять загрози для всього живого, і в той же час є неконтрольованими і непередбачуваними. В процесі глобалізації включеними виявляються не тільки економіка, політика, культура, а й людська свідомість: відбувається трансформація уявлень людини про світ, суспільство, змінюються самі механізми вибору життєвих стратегій. Перед людиною постає проблема внутрішнього самовизначення; формування пріоритетів і нової системи цінностей [310].

Свобода – одна з основних філософських категорій, яка характеризує сутність людини і її існування, що проявляється в можливості особистості мислити і діяти у відповідності зі своїми уявленнями і бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього примусу. Для особистості володіння свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості і поведінки, зведення людини до ролі простого «гвинтика» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. В кінцевому рахунку, саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до існуючих природних і соціальних обставин навколишньої дійсності, а й перетворювати їх у відповідності зі своїми цілями. В даному випадку свобода особистості може стати ключем до прогнозування глобалізації в різних регіонах світу [364, с. 307].

Після руйнування біполярної світової моделі світ поступово ставав більш гомогенним, а відмінність між культурами стала мислитися як головна суперечність сучасності. Поточні процеси є предметом міркування багатьох інтелектуалів.

Глобалізацію можна назвати процесом тотальної інтеграції. При цьому вона принципово відрізняється від усіх форм інтеграції, що існували в світовій історії раніше. Людство досі було знайоме з двома формами інтеграції:

1. Коли будь-яка сильна держава насильно намагається «приєднати» інші країни, і таку форму інтеграції ми можемо назвати інтеграцією за допомогою поглинання, з використанням примусу (таким чином створювалися майже всі імперії).



2. Добровільне об'єднання країн для досягнення спільної мети. Ми можемо назвати цю форму інтеграції добровільним союзом, конфедерацією.

В обох випадках ті території, на яких здійснювалася інтеграція, були порівняно невеликі і не досягали масштабів, характерних для сучасного процесу глобалізації [136, с. 81].

Глобалізація направлена на перетворення якоїсь сфери життя – економічної, політичної, духовної чи соціальної. Це зміна всієї парадигми життя людства в цілому та кожної окремої людини. З одного боку, процеси глобалізації сприяють стабілізації економічної ситуації, каналізують інтегративні тенденції в політичній сфері, однак, з іншого боку, логічним завершенням глобалізації може стати зняття не тільки економічних та політичних шлагбаумів, але, також, культурна та етнічна уніфікація [364, с. 307].

В світі, що глобалізується, розвиток особистості є складним і суперечливим процесом: з одного боку, відбувається розширення меж зовнішньої свободи на основі розвитку нових видів комунікації, різних комунікативних інфраструктур, соціальних і політичних інститутів, з іншого – йде процес посилення відчуження особистості від суспільства, держави, від інших особистостей і від власної природи. На перший план висувуються примітивні форми духовної самореалізації людини. Сьогодні замість декількох доступних місцевих теле- і радіопрограм можна вибирати будь-яку програму з сотень, пропонованих різними країнами і компаніями; майже будь-яку книгу можна знайти і прочитати через Інтернет; можна завести особистий сайт або блог в Інтернеті, і твої думки стануть потенційно доступними в усьому світі; можна вибирати релігію (або атеїзм) не за традиціями свого місця народження, а за особистим бажанням або потреби, можна відносно вільно переміщуватися по світу, купувати будь-які товари, жити і працювати в різних країнах. Останнє (зовнішня, фізична свобода, свобода пересування) часто є в якості однієї з основних цінностей у сучасному світі [364, с. 307].

З точки зору американського мислителя Фукуями, з настанням посткомуністичної епохи в наявності кінець історії. Фукуяма вважає, що світова історія перейшла на якісно новий рівень, на якому знято протиріччя і рушійна сила історії, і сучасний світ постає як єдине

суспільство. Нівелювання національних суспільств і становлення єдиного світового співтовариства предзнаменує кінець історії: значних змін після цього не станеться. Історія більше не є полем зіткнення окремих націй чи держав, культур і ідеологій. Її замінить загальний і однорідний стан людства [214, с. 33].

Іншу точку зору виражає американський мислитель Хантінгтон. На його думку, на нинішньому етапі місце ідеологічних протиріч займають протиріччя культур (цивілізацій). Процес політичної гомогенізації світу викличе цивілізаційні конфлікти [214, с. 35].

Довгий час феномен глобалізації розглядався в соціально-політичних теоріях переважно з позицій економіко-центризму. В. Ленін та М. Бухарін, як представники теорії імперіалізму, відзначали тенденцію суспільства до глобалізації, але саме з точки зору економічної експансії імперіалізму – завоювання, колонізації та економічного контролю. Автори розуміли імперіалізм як вершину розвитку капіталізму. Економічна експансія вирішує три основні проблеми: придбання дешевої робочої сили, дешевої сировини та широких ринків збуту товарів. В результаті виникає асиметрія світової економіки: метрополії експлуатують менш розвинені суспільства. Вирішити цю проблему в контексті даної теорії може лише всесвітня реформація пролетаріату.

В 50–60 роках ХХ століття в Латинській Америці була створена теорія залежності. Вона розглядає ідею про те, що причиною відставання слаборозвинених країн є не тільки внутрішні проблеми, але і зовнішні. Продовжуючи розвивати ідею автора теорії залежності, П. Пребиша, Ф. Кардозо та Є. Фаллето пояснили залежний розвиток недостатністю самостійних високих технологій та розвинутого національного виробництва основних товарів. Дослідники засуджували потворні форми залежного капіталізму: на їхню думку, накопичення, експансія та самореалізація місцевого капіталу вимагають постійної підтримки ззовні. Виходить, для того, щоб вижити, залежний капіталізм має включитись до системи світового капіталізму.

І. Уоллерстайн є одним з творців концепції світової економічної залежності. Уоллерстайн підкреслював, що ринкова капіталістична система володіє потенціалом поширення. Світова система, за Уоллерстайном, має три рівні держав: центральні, периферійні та

напівпериферійні. Слаборозвинені периферійні держави знаходяться під впливом держав-лідерів. Асиметричність та ієрархічність світової системи зберігатиметься в майбутньому, поза загальними процесами прискорення світового розвитку. Уоллерстайн розглядав світову систему як системно-глобальний феномен, в якому головну роль відіграють наднаціональні глобальні фактори.

Теорія світових систем І. Уоллерстайна створена на основі неомарксистського підходу А.Г. Франка [391] та теорії «школи «Анналів», вчення про «світ економіки» Ф. Броделя [72, с. 679] На думку Уоллерстайна, незважаючи на неповторність різних суспільств, їх можна розділити на три основні типи світових систем і стійких соціальних цілісностей. Світові системи не тільки об'єднують різні частини цивілізацій, вони також відіграють системоутворювальну роль в їх становленні. Основними типами світових систем є міні системи, світові імперії та світові економіки.

Міні системи – це світові системи з примітивними засобами виробництва. Світові імперії створили основу світових економік, світових систем з логікою нерівного обміну. На їх основі була створена сучасна світова економіка з єдиним світовим ринком, багатьма політично незалежними державами, центром та лідером [266, с. 12].

На думку Уоллерстайна, основні засоби виробництва отримали назви міні систем, світових імперій та світових економік. В центрі аналізу Уоллерстайна – світова капіталістична економіка. Основною рухомою силою її є акумуляція капіталу в світовому масштабі. Сучасна світова капіталістична економіка має структуру, що складається з трьох ярусів – ядра, периферії та напівпериферії. Стабільність світової економіки залежить саме від її трьохкомпонентності. Напівпериферія відіграє в ній ту ж роль, яку відіграє центр в політичних системах більшості країн. В середині містяться суспільства-лідери прогресу – ініціатори модернізації, що зумовили провести її органічно. До периферійних належать держави-аутсайтери світового прогресу, які піддаються експлуатації з боку країн-лідерів. Напівпериферія – третій структурний компонент світової економіки. Напівпериферійним суспільствам не вдається провести модернізацію органічно. Їм доводиться йти шляхом запозичення чужих моделей. В цих державах втручання чужої ідеології

європейського раціоналізму сприймається як порушення традиційних цінностей. В результаті такі суспільства узгоджують в собі раціональне з ірраціональним, сучасне з традиційним, нове з патріархальним [238]. Це неорганічне узгодження – головне джерело внутрішніх протиріч, «суспільств, що запізнились».

Відкриття глобальних проблем, а також нові відкриття у точних науках, повертають нас, на думку О.С. Панаріна, до стародавнього космоцентризму. В космоцентричній моделі світу великі вчення епохи модерну (комунізм, лібералізм та ін.), що гарантують заздалегідь визначене майбутнє, засвідчують свою неспроможність. Друга процедура породження майбутнього як іншого – «реабілітація простору», який в формаційно-прогресистській картині світу залишався поза увагою. Сьогодні, за словами О.С. Панаріна, просторовий вимір стає процедурою відкриття таких факторів, що не вкладаються в інформаційні схеми, концепції «становлення цивілізацій», етнокультурного бар'єру, дихотомії Північ – Південь та ін. Наступним джерелом незапрограмованого іншого, за Панаріном, стає культура. Культура за своєю природою не піддається однозначній інтерпретації. Нарешті, ще одне джерело іншого – політика. «В ХХ столітті – пише Панарін, – незмінно перемагали ті, хто займався відтворенням суспільства, а програвали ті, хто вірив в його природний розвиток та утримувались від активності, «коли наступав вирішальний момент». В цілому, відповідно, майбутнє як інше виступає як продукт політики. Політику О.С. Панарін визначає як «виробництво непередбачуваного майбутнього» [238]. Він підкреслював, що політика насправді є не плановим, а стихійним виробництвом.

Іншою глобалістською теоретичною системою, альтернативною теорії світових систем, є концепція М.О. Чешкова [357, с. 84]. Якщо теорія Панаріна корегує динамічний аспект світових системних концепцій, то концепція Чешкова – просторовий. Головна ідея його концепції – цілісний підхід до вивчення розвитку світового співтовариства. Вона була створена на основі одночасного використання таких фільтрів переваг, як «школа залежності», «сходознавства», «екологія».

Глобалізація не означає об'єднанням країн та народів з допомогою військової сили, ні добровільним об'єднанням. Суть даного явища інша. Підґрунтям об'єднання є ідеї обопільної вигоди і матеріального

благополуччя. Перетворення національно-державних корпорацій в транснаціональні, в першу чергу, вимагає однакового політичного і правового простору для того, щоб забезпечити безпеку капіталу. Глобалізацію сучасні дослідники розглядають як наслідок нового європейського ліберального проекту, в основі якого лежить сцієнтистська парадигма європейської культури Нового часу, найбільш рельєфно проявила себе в кінці ХХ століття. Підтримка розвитку науки і освіти, інтернаціональний характер науки і техніки сприяли появі нових технологій, що, в свою чергу, зробило можливим «ущільнення» світу. Не випадково, що для озброєного сучасною технологією суспільства земля вже мала, і зусилля спрямовані на освоєння космосу [76, с. 60].

Наданому етапі уявлення про те, до чого призведуть процеси, які розпочалися разом з глобалізацією, найчастіше в цілому дуже різноманітні: основна увага зосереджена на технологічних і економічних аспектах світового розвитку, немає чіткого розуміння того, що світ вступив в період нестабільності і нових потрясінь, які будуть викликатися спільною дією різних факторів – від екологічних до культурно-цивілізаційних. «...діагноз світового суспільства ризику: ... глобальні загрози роблять хиткою несучу конструкцію традиційних розрахунків безпеки; шкідливі наслідки втрачають просторово-часові межі, знаходять стійкий глобальний характер; відповідальність за завдану шкоду вже не можна покласти на певні інстанції – принцип причинно-наслідкового зв'язку втрачає гостроту розрізнення, збитки більше неможливо компенсувати з фінансових джерел, безглуздо шукати порятунку від наслідків найгіршого варіанту глобальної спіралі знищення. Отже, не існує і планів виживання, якщо такий найгірший варіант стане реальністю» [43, с. 79–80].

Звертає на себе увагу те, що в процесі глобалізації, який відбувається в сучасному світі, дуже помітною є екстраполяція ліберально-демократичних цінностей на всі регіони без винятку. Це призводить до уніфікації політичних, економічних, правових та інших систем у всіх країн. Небувалих масштабів набуває залежність країн одна від одної. Раніше явище взаємозалежності не було таким помітним і впливовим. Проблеми, що виникають в будь-якій точці світу, ментально стають відомими і помітними на всьому іншому світі. Процес глобалізації і гомогенізації проводить до створення єдиного світового співтовариства, в якому

формуються єдині норми, інститути і культурні цінності. З'являється відчуття світу як єдиного місця [357, с. 84].

У філософії проблема свободи розглядається у зв'язку з особистістю та її діями. В історії філософії свобода в традиційних концепціях розглядалася через дихотомію з необхідністю. У сучасній філософії дана проблема розширила межі осмислення, як і прояв феномену свободи, – на всі сфери суспільного буття. Так, крім свободи волі і відповідальності людини, досліджується можливість бути вільним, свобода як сили, регулююча громадські стосунки.

Особистість, яка володіє свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій рівня розвитку індивіда та суспільства.

Теоретико-методологічною основою проблеми свободи особистості зазвичай виступають концепції, що належать до екзистенціалістського (або суб'єктивістського) напрямку філософії. В рамках цієї концепції суспільство визначається не як об'єктивна структура, а як результат дії великої кількості людей, які володіють свободою вибору. Однак, деякі концептуальні положення, сформульовані в межах об'єктивістського напрямку, зокрема в соціологічному доробку Е. Дюркгейма, мають певний евристичний потенціал щодо інтерпретації феномену свободи. Відомо, що Е. Дюркгейм акцентував увагу не на людині в суспільстві, а на суспільному, феномені соціального в людині. Для нього індивід – це організм, який навіть в процесі індивідуалізації реалізує соціальні цінності та норми, що дозволяє йому стати елементом соціальної структури. Соціальні факти обмежують дії індивіда не менш жорстко, ніж природні. Він вважав, що людина не завжди пасивно сприймає соціальні норми, традиції, звичаї і т.д., що нав'язуються їй ззовні, суспільством [125].

Е. Дюркгейм дотримувався думки, що в різних типах суспільств взаємодія між особистістю і суспільством суттєво відрізняється. На його думку, в умовах індустріального суспільства, яке, порівняно з традиційним, є значно більш диференційованою системою, зв'язок між індивідом і суспільством опосередковується завдяки індустріалізації свідомості та поведінки людини, її особистісних якостей. В індустріальному суспільстві, на думку Е. Дюркгейма, до диференціації соціальних ролей приводить зростання насиченості соціальної взаємодії. У соціальному житті індивіда це спонукає трансформацію нормативно-ціннісної

системи життєдіяльності. Дюркгейм дискутував з цього приводу з Тьоннісом, який вважав, що індустріальне суспільство втратило дух спільності, і зупинити його розпад можливо лише зовнішньою примусовою силою. Згідно з Е. Дюркгеймом, розвиток індивідуальності робить людину індустріального суспільства відносно самодостатньою, більш вільною. Е. Дюркгейму належить значне місце у теоретико-методологічному арсеналі досліджень свободи [125, с. 354].

Як відомо, суб'єктивістська філософія наголошує на певному рівні свободи індивіда від суспільства та його інститутів. Серед яскравих представників – М. Вебер. Головним завданням своєї «розуміючої соціології» він вважав розуміння соціальної дії з метою пояснення процесу цієї дії [83, с. 607]. В межах цього підходу рушійні сили соцієтальних трансформацій вбачаються в індивідуальній суб'єктивності, яка може актуалізуватися лише за умов свободи дії особистості.

Зростання ступеня свободи особи може правити за критерій суспільного прогресу. На різних етапах історії людства можливість вільного вибору особистості була неоднаковою. У міру розвитку суспільства, з кожною новою епохою відкриваються нові можливості зростання ступеня свободи особи. Це положення в сучасному суспільствознавстві як на Заході, так і на Сході стало загальноновизнаним. Кожна суспільна формація чи цивілізація прогресивні настільки, наскільки вони розширюють коло прав і свобод особи, створюють умови для її самореалізації. Однак не слід забувати, що свобода лише тоді може бути критерієм суспільного прогресу, коли її зростання відбувається в розумних межах. Коли цими межами на будь-якому етапі розвитку суспільства є відповідальність особистості перед суспільством і вона виходить за ці межі, у суспільстві неминуче починається анархія, що з поняттям «свобода» аж ніяк не сумісна.

Загалом, процес глобалізації характеризується наступними основними аспектами: інтернаціоналізацією, що, в першу чергу, знаходить своє вираження у взаємозалежності; лібералізацією, тобто усуненням торгових бар'єрів, мобільністю інвестицій та розвитком інтеграційних процесів; екстраполяцією ліберальних цінностей і сучасних технологій в усі точки світу; і, нарешті, детерриторизацією, що виражається в активності, що має транснаціональні масштаби, і зменшенні

значущості державних кордонів. Всеохоплюючий процес глобалізації при детальному аналізі охоплює переважно такі сфери: інформаційна глобалізація, економічна глобалізація, територіальна глобалізація (регіоналізація), демографічна глобалізація. Також сьогодні основним критерієм суспільного прогресу є рівень гуманізації суспільства, становища в ньому особистості – рівень її економічної, політичної, соціальної і духовної свободи [384, с. 28].

Жодна країна і культура, жоден регіон світу не ухиляється від глобалізації. Але, хоча цей процес незворотній, він має явних і прихованих противників. Проте, зацікавлена в глобалізації країна не злякається застосувати силу, прикладами чого є події, що відбулися в Югославії, Афганістані, Іраку.

В процесі глобалізації беруть участь всі економічно, фінансово і політично передові країни, в якості головного покровителя цього процесу все ж сприймаються Сполучені Штати Америки. Після Другої світової війни США активно включаються в світові політичні процеси. Проводячи інтегровану з західноєвропейськими країнами політику, Америка стає одним з головних факторів, що стримують поширення комунізму. Починаючи з 60-х років минулого століття, США поступово стають світовим політичним лідером. Реалізація новоєвропейського ліберально-демократичного проекту здійснилася саме в цій країні, що призвело до її військового та економічного успіху [384, с. 28].

Очевидно, що багато наслідків глобалізації пов'язані з економікою. Економіка, спираючись на досягнення НТП, прагне перетворитись із інструмента соціального життя на філософію та ідеологію світу, що глобалізується. Через економіку НТП впливає на цивілізаційний прогрес.

Модний термін «глобалізація» зустрічається на сторінках майже всіх досліджень, присвячених сучасним проблемам вищої освіти. При розгляді питань освіти в контексті глобалізації мова йде про вплив глобалізації на розвиток вищої освіти та про роль вищої освіти в цьому процесі [384, с. 30].

Англійський дослідник П. Скотт відмічає, що університети також залучені до процесу глобалізації [162, с. 15]. Глобалізація, на думку багатьох західних експертів, є найбільш фундаментальним викликом, з яким зіткнувся університет за весь час свого існування. Головним фактором, що вплинув на університети, на їх думку, є економічна ідеологія



глобалізації [214, с. 319]. Глобалізація є новим складним етапом розвитку людства при дослідженні якого слід уникати лінійного прогресистського підходу. Розпочавшись в економічній сфері, глобалізаційні процеси призвели до суспільних трансформацій і справили неоднозначний вплив на внутрішній світ людини. Аналізуючи глобалізацію в контексті сучасних цивілізаційних процесів С.Б. Кримський зазначає: «Таким образом, цивилизационный процесс во всемирно-историческом масштабе не сводим к глобализации. Она не ликвидирует этнической полисистемности планеты и фундаментальной дифференциации культур с их ценностной спецификой и архетипами. Человечество было и остается этническим архипелагом. Это и создает оппозиционный фон глобализации, более того, вызывает обратную волну относительно радикализации программ общепланетарной унификации человечества» [167, с. 133–138].

Глобалізація стає переважаючою тенденцією сучасного світового розвитку і, в той же час, вона носить стихійний, багато в чому некерований і не контрольований характер. З'являється нова проблема сучасної реальності – чи можливо виявити ступінь ймовірності прогнозування спрямованості процесів глобалізації, а потім і управління ними. Чи можливо їх регулювати в принципі? Оскільки цілком можливий варіант, при якому процесами глобалізації, які формуються в основному стихійно, не зможе управляти ні людина, ні суспільство. Під керуванням процесами глобалізації ми маємо на увазі їх поєднання з процесами політичного, культурного, соціального та економічного розвитку, що мають відношення, як до окремих країн, так і до всієї світової спільноти.

Глобалізаційні процеси зустрічають різні форми супротиву. Опір глобалізації може проявлятися у дуже різноманітних галузях. Деякі з них мають політичне, деякі – економічне, а багато – і загальнокультурний зміст. Спробуємо коротко охарактеризувати кожен з форм. Політичний опір, в першу чергу, проявляється на тлі розкладання національних держав і зменшення ролі міжнародних інститутів. Трансформація сутності міжнародної політики викликана появою таких глобальних проблем, як проблема прав людини, проблема екології і зброї масового знищення. З цих причин функції і значення традиційно сформованих національних держав зменшується. Вони вже не здатні проводити незалежну політику. Страх перед глобалізацією породжує внутрішньодержавний

сепаратизм як форму опору цієї «небезпеки». Ілюстраціями останнього явища служать Абхазія в Грузії, Країна Басків в Іспанії, Ольстер в Англії, Квебек в Канаді, Чечня в Росії та багато ін. [236, с. 59].

Роль і значення держави в епоху глобалізації зменшується і в тому аспекті, що має місце девальвація військової безпеки. Крім того, економічна та екологічна безпека вимагають одночасних та узгоджених дій багатьох країн. Глобальні ринки ставлять багато держав на коліна. Транснаціональні корпорації мають у своєму розпорядженні більші фінансові можливості, ніж національні держави. Усвідомлення всього цього сприяє зменшенню прихильності до національних держав і, отже, посилення космополітизму. Не можна не враховувати і того, що технологічна і, особливо, культурна одноманітність підриває основи національної держави.

Англійський дослідник міжнародних відносин Стрейндж виділяє три пов'язаних з державою парадокси за часів глобалізації: підвищення ролі уряду в скандинавських країнах, прагнення цих країн до відособленості і нейтралітету, поява т. зв. «Азіатських тигрів», тобто країн, які в умовах неліберального правління здійснили «економічне диво» [162, с. 15].

Економічні аргументи противників глобалізації виглядають наступним чином. Вони вважають, що в цьому процесі національні уряди втрачають контроль над економікою, а багаті країни не створюють гарантій соціального захисту. Отже, нерівноправність поглиблюється, як в конкретній країні, так і між різними країнами. Антиглобалісти вважають, що їх буржуазія продана іноземному капіталу, і її прагнення до власного збагачення призведе до ще більшого зубожіння населення. Іншими словами, антиглобалісти вважають, що економічна глобалізація призведе до ще більшого збагачення багатих і, відповідно, до зубожіння незаможних [136]. Що ж стосується культурного протистояння глобалізаційних процесів, то воно куди більш серйозне, і тому вимагає особливої уваги. Чого побоюються країни противники глобалізації? Адже глобалізація, в її ідеальному варіанті – це викорінювання убогості, встановлення всесвітнього порядку, вічного миру і матеріального благополуччя. Яка ж сила змушує людину, народи і країни відмовлятися від вищезазначених благ? Які мотиви цього протистояння?

Як позитивний момент в глобалізованому суспільстві можна виділити розвиток нових видів комунікаційної інфраструктури, зокрема,

Інтернет-ресурсів, що дозволяють значно розширити творчий потенціал людини, відкриваючи широкі евристичні горизонти. Однак не можна заперечувати і негативних аспектів глобалізаційних трансформацій, що накладають відбиток на розвиток особистості і пов'язаних насамперед із поширенням і зміцненням позицій масової культури.

Справа в тому, що представники самобутніх культур, свідомо чи підсвідомо, відчувають, що за економічною, політичною, правовою та технологічною гомогенізацією неминуче будуть мати місце побічні ефекти, які, в першу чергу, викличуть зміни їх традицій, національної культури і всього життєвого укладу. Однією з істотних потреб людини є власна приналежність до чого-небудь, чи то соціальна група, конфесія, політична орієнтація, географічний ареал і т.д. Серед цих форм ідентичності культурна ідентичність є головною і всеосяжною, адже вона значною мірою визначає людську ментальність, психологію і життєвий уклад в цілому. Треба бути апологетом «теорії змови», щоб звинуватити США в тому, що вони розробили таку ідеологію, яка має намір знищити різноманітність культур і мов, зробити світ культурно однорідним [57, с. 33–34].

Для національної свідомості власний життєвий уклад нації сприймається не тільки як своєрідний, тільки їй властивий спосіб оформлення життя, але також і як перевага по відношенню до інших культур. Для національної свідомості твердість культури та укладу життя осмислюється як подолання кінечності буття. Кожен представник нації бачить подолання власної емпіричної кінечності в безсмерті національної культури, де майбутні покоління збережуть уклад життя, притаманний цій культурі, як це роблять сучасники і як це робили предки. Своєрідне почуття, яке постійно супроводжує національній самосвідомості, – усвідомлення самобутності власної нації і її відмінностей від інших націй (т.зв. національне почуття, яке визначає місцевий колорит). Представники однієї нації відрізняються від представників іншої фізичним типом, різні також звичаї, тип поведінки і побутові навички. В процесі історичного розвитку нація виробляє певні уявлення і ціннісну орієнтацію [57, с. 33–34].

Спілкування з іншою культурою часто лише посилює симпатії до власної нації. Свідомість приналежності до нації означає, що людина пов'язаний з нею спільністю характеру, що доля і культура нації впливає

на неї, що сама нація живе і реалізується в ньому. Вона сприймає націю частиною свого «я»; тому образу власної нації сприймається як особиста образа, а успіхи представників своєї нації і визнання їх іншими викликає почуття національної гордості. Людина настільки визначена культурою, що зміна навіть в такій сфері, як кулінарія, кухня, стіл, сприймаються дуже болісно.

Так чи інакше, але глобалізація неминуче викликає руйнування національних культур. В першу чергу це відноситься до національної мови, до применшення її значення. Успішна економічна діяльність вимагає здійснення своєчасного інформаційного обміну на одній мові; і такою мовою в разі глобалізаційних процесів сьогодні, безсумнівно, є англійська. Конкретний індивід, суспільство, етнос насамперед самоідентифікується з мовою як з стовпом національної культури; тому нехтування нею, навіть зменшення ареалу її поширення, сприймається болісно. З ціннісної позиції мова не тільки є засобом передачі повідомлення, тобто засобом комунікації, а й світоглядом і світовідчуттям народу-носія цієї мови, в ньому зафіксована біографія нації, на ній говорили предки і він є моделлю цілого локального світу. Мова є невід'ємною ознакою нації: немає національності без мови. Національною свідомістю мова сприймається як живий організм, який вимагає дбайливого ставлення і турботи. За втратою мови слідує руйнування історичної спадковості, зв'язку часів, пам'яті ... Мова є об'єктом любові, вона – вісь національної культури, об'єкт поваги, основа національної самосвідомості. Тому національна мова є найважливішим феноменом культури. Немає культури без мови. Це означає, що мова є визначальним не тільки для будь-якої конкретної, окремо існуючої культурного середовища, але, якщо що-небудь існує в культурі, то це має своє оформлення в мові. Іншими словами, культура існує в мові, а мова є найважливішим способом вираження культури [80, с. 139].

Противники глобалізації також відчують, що процеси глобалізації обумовлюють розрив пам'яті. Адже національна культура є форма історичної пам'яті; вона – колективна пам'ять, в якій відбувається фіксація, збереження і трансляція укладу життя, соціального та духовного досвіду даного суспільства. Культура як пам'ять зберігає не все, що було створено народом, носієм цієї культури, а то, що об'єктивно виявилось

цінним для неї. Якщо ми скористаємося аналогією і обдумаємо значення і роль пам'яті в реальному житті конкретної людини, тоді нам стане більш ясным і значення культурної пам'яті в житті нації. Людина, втрачаючи пам'ять, втрачає і власну біографію, власне «я» і індивідуальну цілісність; вона існує фізично, але не має минулого, сьогодення і майбутнього. Вона не знає, хто вона, для чого існує, чого хоче, і єдиний вихід – все починати з нуля. Ту роль, яку відіграє пам'ять в житті індивіда, в історичним бутті суспільства і нації виконує національна культура. Культура суть форма пам'яті, яка передається через покоління, і за допомогою якої культурне життя нації зберігає безперервність, послідовність і єдність. У біологічних організмах цю функцію виконують генні структури. Соціальний же досвід людей передається наступним поколінням не по крові, а через культуру, і саме в цьому сенсі можна назвати культуру негенетичною пам'яттю [115, с. 43]. Різноманіття і суперечливість впливу глобалізації та її наслідків на особистість і на свободу особистості, що полягає як в появі позитивних тенденцій, що дозволяють особистості більш повно реалізувати себе, так і в посиленні негативних тенденцій, все більше закріпачуючи і збіднюючи особистість. Свідченням неоднозначності впливу глобалізації є розширення меж зовнішньої свободи людини, з одного боку, і посилення відчуження особистості від власної природи, від інших особистостей, від суспільства і держави, з іншого. Виділяючи позитивні аспекти глобалізації, можна говорити про розвиток нових видів комунікації, різних соціальних і політичних інститутів, що сприяють розширенню можливостей отримання інформації та посилення мобільності [115, с. 43].

Соціальна свобода властива тільки індивідам, що живуть у суспільстві. Ще у працях Канта виразно простежується дуалістичне розведення природної й свободної причинності. Однак, протиставляючи свободу природі, Кант пропонує шукати царство свободи не в природі, а у світі людини (у світі соціального). Але оскільки людину він теж розуміє дуалістично (ця істота, з одного боку, природна, почуттєво-емпірична, а з іншого – ноуменальна, свободна й розумна, до того ж непізнана у своїй сутності), остільки «царство людських цілей» Кант відсуває в невизначену історичну перспективу. Філософ вважає, що свобода й необхідність існують у різних відношеннях, вони ніде й ніколи не

перетинаються. Це дві різні точки зору на людину дві різні її іпостасі, отже, немає ніякого протиріччя між свободою й необхідністю одних і тих самих учинків людини. Поділ на «дві природи» також є характерним для вчення Маркса. Так «перша природа» охоплює гео- й біосферу, тобто ті матеріальні системи, які виникли, й існують поза й незалежно від людини, але разом із тим у свій час можуть стати об'єктами його діяльності. «Друга природа» охоплює не тільки неживі предмети, які створені людиною й не існують у природі, але й живі організми: рослини, тварини, які виведенні або створенні людиною завдяки штучному відбору, або генній інженерії. Проте штучне середовище існування не зводиться до даної речової основи. Людина може жити й діяти лише в системі певних суспільних відносин. Ці суспільні відносини здійснюються в певних матеріальних умовах, у тому числі штучно створеними людиною, і разом з останніми й створюють штучне середовище існування людини, тобто сферу соціального [258, с. 109].

З нашого погляду, проблему свободи особистості у філософському предметному полі можна розглядати як проблему свободи волі, проблему свободи вибору й проблему свободи дії. Причому акцент ми робимо на вивченні проблеми свободи волі, тобто на вивченні останніх підстав наших вчинків і мотивів.

Стосовно проблеми свободи волі ставимо такі питання: чи існує свобода бажання, що є вибір? Найчастіше відповіді філософів (незалежно від орієнтації на матеріалістичні, психічні, теологічні або якісь інші «чисті моделі» детермінізму й індетермінізму) на них ґрунтуються на метафізичних твердженнях і побудовах [11].

Проблема свободи вибору є найбільш складною. Центральне питання в даному випадку – проблема внутрішніх меж самого бажання: чи здатна людська свобода керуватися насамперед мотивами, чи вона (свобода) лише констатує, що приводить у дію найбільш сильний мотив? Детерміністи дотримуються, що свобода життя людини зводиться до боротьби мотивів, у якій автоматично перемагає найсильніший мотив. Індетерміністи вважають, що свобода людини сама здатна вибирати між різними мотивами.

Проблема свободи дії проявляється в тому, що людина може робити все, що забажає, якщо цьому не заважає її власний організм. Виступаючи

зовнішньою й внутрішньою передумовою для якої б то не було серйозної життєвої діяльності, ця свобода здавна вважалася одним з основних прав людини. Однак вона далеко не вичерпує проблеми свободи людини в контексті філософії [29, с. 188].

На думку багатьох сучасних дослідників свобода є найбільш універсальним феноменом світосприйняття. Таке визначення найбільш узагальнює та універсальне. Воно дає можливість враховувати як статичні, так і процесуальні характеристики свободи. Світосприйняття є цілісним образ дійсності, воно має, насамперед, ціннісну природу. Воно формується через процеси освоєння й соціалізації, під впливом конкретної сукупності світоглядних уявлень, поглядів, переконань стереотипів свідомості, мислення, взаємин, поведінки, спілкування, діяльності тощо. З другого боку, – вже сформувавшись, світосприйняття постає істотною передумовою й важливим чинником визрівання у суб'єкта тих чи інших складових світогляду та й значною мірою всього його світовідношення в цілому, як системного охоплення дійсності.

Таким чином, ми стверджуємо, що в результаті світосприйняття формуються почуттєві й раціональні образи, які багато в чому визначають процес освоєння соціальним суб'єктом реальності, його перехід на усвідомлюваний рівень пізнання. Соціальне світосприйняття виступає формою освоєння соціальної реальності, що впливає на регуляцію поведінки суб'єкта [29, с. 190].

Отже, свободи виступає як нова «ідея» для свого конкретного історичного часу. Людина, народжуючись в ту чи іншу історичну епоху, сприймає цілісним образом цю «ідею» через процеси освоєння й соціалізації, які в свою чергу є складовими світосприйняття. Засвоюючи цей образ, людина виокремлює із складного, багатоаспектного визначення свободи ті його складові, які для неї більш актуальні в силу індивідуальних та соціальних чинників. В силу цього, сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний, що дозволяє нам розглядати особливості цього процесу. А соціально-духовній трансформації, яка є багатовимірним феноменом, притаманне кілька фундаментальних сутнісних характеристик, основними серед яких є: перехід від індустріального типу цивілізації до постіндустріального і викликаний ним

генезис загальнолюдських ідеалів; нігілізм щодо попередньої ціннісної системи; глобалізація культурно-духовної сфери і поширення внаслідок цього масової культури; аксіологічна мімікрія, ослаблення державного регулювання соціально-економічними процесами; аномія суспільного життя, виникнення феномена конформістського типу відчуженості сучасної особистості внаслідок радикальної зміни принципів соціального устрою в усіх сферах суспільства.

## Висновки до II розділу

Отже, оскільки наше дослідження стосується соціально-філософської проблематики, ми розглянули складові концептами соціально-філософської теорії свободи. Зокрема, ними виступають сутність і зміст свободи, форми її вияву, вільний вибір та способи його реалізації. Досліджуючи філософські й спеціально-наукові джерела, в яких характеризуються різні аспекти та складові свободи, ми зосередили свою увагу на аналізі свободи не тільки, як складного суспільного явища, а й водночас, як феномена людського світосприйняття.

Для того, щоб вирватись за межі звичного буденного існування, людина має проявити акт волі, має зробити заявку на власну суб'єктивну свободу і піти проти течії сліпого випадку. Весь детермінізм навколишнього світу, весь умовний причинно-наслідковий зв'язок зовнішніх подій людина має сприймати саме як випадок, який вона розриває актом власної волі у пошуках і виконанні призначення. Свобода характеризується як фундаментальна цінність для особистості. В сучасному світі в рамках зростання можливостей для вільних дій, зростає актуальність проблеми підготовленість людей до свободи. Духовно-психологічна підготовленість особистості до вільних дій важлива для і суспільства вцілому. Воля не має стати свавіллям проти іншого.

З'ясовано, що свобода, у розумінні сучасних філософів, передбачає можливість вибору способу діяльності, соціального статусу й соціальних функцій, дій, вчинків, поведінки, загалом своєї долі.

Виявлено, що свобода постає як нова «ідея». Людина народжується в ті чи інші часи сприймає цілісним образом цю «ідею» через процеси освоєння й соціалізації, які в свою чергу є складовими світосприйняття.



Засвоюючи цей образ, людина виокремлює із складного, багатоаспектного визначення свободи ті його складові, які для неї більш актуальні в силу індивідуальних та соціальних чинників. В силу цього, сприйняття людиною свободи можна поділити на конкретні рівні, а саме: особистісний, міжособистісний, інституційний, політичний, що дозволяє нам розглядати особливості цього процесу.

Глобалізація займає пануючі позиції у розвитку сучасного світу. Набираючи швидких темпів, вона почала носити в деяких аспектах некерований і не контрольований характер. Тому виникла нова проблема сучасної реальності – чи можна виявити ступінь ймовірності прогнозування спрямованості процесів глобалізації, а потім і управління ними. Чи можна їх регулювати? Під керованістю процесами глобалізації ми маємо на увазі їх поєднання з процесами політичного, культурного, соціального та економічного розвитку, що мають відношення, як до окремих країн, так і до всієї світової спільноти.

Глобалізаційні процеси зустрічають на своєму шляху різні форми супротиву. Не розділення цінностей глобалізації проявляється у дуже різноманітних галузях. Деякі з них мають політичне, деякі – економічне, а багато – і загальнокультурний зміст. Політичний опір, в першу чергу, проявляється на тлі розкладання національних держав і зменшення ролі міжнародних інститутів. Трансформація сутності міжнародної політики викликана появою таких глобальних проблем, як проблема прав людини, проблема екології і зброї масового знищення.

Поняття «трансформація» відображає такий стан суспільного розвитку, який характеризується переходом від розпаду старих характеристик і становлення якісно іншого стану об'єкта соціальної реальності. Трансформація як момент розвитку об'єкта відображає перехідний стан від того, чого вже немає, до того, що повинно бути. Соціокультурна трансформація – це процес становлення нових соціальних форм, принципів суспільного устрою і соціальних інститутів. Вона завжди супроводжується соціальними потрясіннями, реформами, активністю соціальних груп населення. На наш погляд, всі трансформаційні зміни мають відбуватися одночасно, тому що зміни в одній ланці суспільства викликають системно орієнтовані зміни в інших соціальних сегментах.

Трансформація суспільства є важко передбачуваною, оскільки соціальна практика ніколи повністю не відповідає соціальній теорії і висуваному в ній ідеалу. Важливим мотивом соціокультурної трансформації є ідея соціального ідеалу, що виступає як ідея перетворення суспільних форм з метою досягнення оптимального, гармонійного громадського порядку – «ідеального суспільства».

Встановлено, що поняття свободи в національному контексті, зокрема у творчості Г. Сковороди, зводиться у своїй більшості значень до особистої духовної свободи людини. Проте, суспільний чи політичний її виміри займають теж вагоме місце, зокрема виявляючись у концепції «спорідненої» праці. Людина набуває індивідуальної свободи через прагнення волі під керівництвом розуму до пізнання, через усвідомлений вибір та виконання «спорідненої праці». З'ясовано, що свобода, у розумінні філософа, передбачає можливість вибору способу діяльності, соціального статусу й соціальних функцій, дій, вчинків, поведінки, загалом своєї долі. Наявність покликання від природи аж ніяк не значить передвизначеність і детермінацію життя людини. Таким чином, концепція самопізнання філософа мала метою розкриття невидимої природи, вбачаючи в цьому умову досягнення свободи через вільне прийняття власної ролі в світі.

Отже, виходячи з викладеного, констатуємо, що людина наділена свободою як такою, свободою волі і свободою вибору, свободою дій тощо, які дають їй право на гідну форму існування. Утвердження свободи відбувається через реалізацію певних невід'ємних прав, згідно з якими людина може діяти вільно і самостійно визначати напрям своєї реалізації.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [18; 23; 26; 29; 384; 389].

## Розділ III

# ПРОЯВИ СВОБОДИ У ОСВІТЯНСЬКОМУ ПРОЦЕСІ

### 3.1. Вплив соціокультурної трансформації на наукове пізнання у освітянському процесі: категоричний імператив свободи

Об'єктом нашого інтересу в даному підрозділі є освіта, як процес трансляції раніше невідомих суб'єкту навчання знань, як особлива форма соціальної комунікації, що спирається на досить глибокі інформаційно-гносеологічні засади. Завдяки освіті здійснюються, на думку Г. Гегеля, піднесення до всезагальності, тобто індивід виходить за межі індивідуально набутого досвіду, безпосередньої природної здатності, свідомо долучається до здобутків культури, науки [95]. Освіченість дозволяє долати обмеженість індивідуального існування.

В українському суспільстві спостерігається інтерес до освіти, її практичної, прив'язаної до соціального буття складової. Інтерес дослідників до філософської проблематики в освітньому процесі обумовлена насамперед об'єктивною та усвідомлюваною роллю освіти у вирішенні глобальних проблем. При цьому ми спостерігаємо брак методологічної складової в дослідженнях з проблем освіти. Тому ми поставили перед собою завдання показати освіту як компонента наукового знання. «У сучасній Україні освіту визначають як сукупність світоглядних теорій (ідей), які зумовлюють методологію виховання і навчання, становлення відповідного типу особистості» [35, с. 123].

Процес соціокультурної трансформації є фундаментальною проблемою для українського суспільства. Трансформаційні процеси відразу виявили ослаблення соціального контролю і державного регулювання

суспільного життя, що призвело до деструктивних моментів функціонування соціальних інститутів. Так, у більшості держав пострадянського простору відбулося зниження обсягів виробництва, промислового і аграрного потенціалу, руйнування історично встановлених зв'язків, бюрократизація, зростання соціальної нерівності, люмпенізація значної частини населення, соціальне міфотворчість, ідеологічна невизначеність. Одним з факторів трансформаційних процесів українського суспільства є неефективність державного управління соціально-економічними процесами. Цим викликано в суспільній свідомості негативне ставлення до переходу до нових економічних відносин і ностальгічні почуття про минуле соціально-економічному устрої. Крім того, причинами розбалансованості економічного і соціального устрою є непослідовність в проведенні економічних реформ, відсутність адаптованої моделі трансформації суспільства, надмірно швидке «відкриття» економічних горизонтів, що спричинило до утиску інтересів вітчизняного товаровиробника, nereагування на дедалі зростаючу небезпеку таких масштабно-соціальних процесів, як безробіття, бідність, злочинність, корупція, значною мірою послабили соціальну захищеність населення [2, с. 205].

Ці явища призвели до того, що в багатьох галузях життя суспільства, що трансформується – сімейної, громадянської, в сфері праці, освіти та ін. – особистість відчуває втрату колишньої потужності, стабільності, фундаментальності порядку життя. Лавина критики колишнього радянського ладу життя, що обрушилася на українське суспільство, дискредитувала в свідомості обивателя ідею шанобливого ставлення до держави і іншим формам соціальної організації. Цим викликано характерне на сучасному етапі для українського соціуму явище аномії (буквально «розрегульованість»), що призводить до зростання ступеня невідповідності соціальної практики очікуванням особистості, яку відлякує невизначеність і зростаюча розбіжність основоположних ідеалів і норм в суспільстві. До початку трансформаційних змін загальноприйняті норми управляли поведінкою особистості, і вона знала, чого можна очікувати від інших і що очікують від неї. В період соціокультурних трансформацій українського суспільства, змінюється життєвий досвід людей, він перестає відповідати звичним моделям. Свідомість пересічного обивателя не встигає за радикальними трансформаційними змінами, вона

дезорієнтована. Суспільна свідомість для кардинальних економічних змін в Україні була не готова, тому що ці реформи є трансформацією неорганічного типу. Трансформаційні процеси зараз представляють собою спосіб «наздоганяючого» розвитку. Різні сфери суспільства і його інститути, які охоплюються сучасними трансформаційними процесами, змінюються з різною швидкістю, оскільки вони брали ці трансформації по-різному і по-різному втілювали їх в життя. Соціальні теорії і програми перетворень змінюють один одного, так і не досягнувши практичної реалізації і бажаного результату. Внаслідок цього сучасне постмодерністське суспільство характеризується різноманітністю протиріч, конфронтацією соціальних устремлінь, зростаючої інституціоналізації спонтанних, імпровізованих людських дій, масовим залученням людей в процеси радикальних реформ [334]. У перехідний період особистість не завжди здатна однозначно знайти своє місце. Тому людина надзвичайно гостро піддається екзистенційним інтенціям: відчуває швидкоплинність буття, відчувають себе в епіцентрі історичних подій, сумнівається в традиційних оцінках, гостро усвідомлює проблемність свого існування і нестійкість системи світоглядних орієнтирів. Нові цінності, завдання, які постають перед людьми не завжди можуть бути оцінені в умовах сучасної трансформації. Традиційні основи освіти та свободи перестали бути адекватними в сучасний період [225, с. 178–201]. Для успішного вирішення глобальних проблем, безболісної світової інтеграції та мирного вирішення конфліктів необхідним є вихованням в душі націєорієнтованих цінностей та з урахуванням ідеалів свободи. Культурне відродження української незалежної держави, необхідність вирішення складних соціальних, економічних і духовно-моральних проблем спонукають по-новому розглядати теоретико-методологічну основу існуючого освітнього процесу, його здатність в умовах системної трансформації забезпечити збереження і нарощування духовно-культурного потенціалу суспільства. В основі сучасних перетворень необхідні зміни, перш за все в сфері освіти, основним принципом яких є підготовка фахівця, здатного вдосконалювати свої професійні якості, відтворювати і розширювати свій життєвий досвід, духовно-особистісну культуру, загальнолюдські цінності. Оскільки освіта передбачає підвищення рівня культури особистості, її моральне збагачення, то через

освітній процес кожне молоде покоління переходить на більш високий рівень усвідомлення та розуміння трансформаційних перетворень.

В цілому ж соціокультурна трансформація є процесом внутрішніх змін в суспільстві, внаслідок якого долається втрачена рівновага і межа крайньої соціальної напруги, досягається новий, більш високий рівень впорядкованості й організованості у всіх сферах діяльності шляхом утвердження нової соціокультурної парадигми, формування нової соціокультурної реальності [64, с. 78].

Спрямованість і тенденції розвитку сучасної західної освіти представлені в роботах, що розглядають підхід до утворення з точки зору сучасних глобальних проблем (Д. Боткін, М. Маліца, Д. Медоуз, Л. Перельман). П. Гордон, С. Кравер, Х. Озмон, Д. Уайт, Д. Лангфорд, Д. Солтіс, І. Шеффлер розглядають систему освіти і виховання в сучасних умовах глобалізації та інформатизації. У сучасній філософській літературі проблеми реформування і вдосконалення освітнього процесу знайшли широке відображення в роботах В. Андрущенко, В. Біблера, А. Бойко, С. Гессена, В. Лутая, В. Давидова, В. Кременя, М. Євтуха, Є. Ільєнкова, Є. Борінштейна, М. Михальченко та ін.

Соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства часто суперечливі та непослідовні. Складність ситуації полягає в тому, що суспільство живе одночасно у відповідності з різними соціокультурними парадигмами. Тобто проглядається тенденція, згідно з якою трансформаційні процеси нерівномірно охоплюють суспільство [64, с. 81].

У сучасному світі наука стає безпосередньою продуктивною силою, а науково-технічна революція набуває все більш широкого розмаху, тому розробка проблем методології і логіки наукового дослідження висувається як одне з актуальних завдань філософії. Потік наукових досліджень все збільшується, зростає число людей, які займаються наукою. Все вимагає аналізу і розробки методів дослідження, які використовуються в сучасній науці.

Наукове пізнання по суті справи представляє дослідження, яке характеризується своїми особливими цілями, а головне – методами отримання і перевірки нових знань. Необхідність в спеціальному аналізі методів науки стане ясніше, якщо ми попередньо розглянемо особливості, які відрізняють наукове знання від повсякденного, а твердження

науки – від думок так званого здорового глузду. Наукове знання завжди відрізняється послідовним і систематичним характером. Не кажучи вже про математику і точних науках, де більшість тверджень логічно виводиться з небагатьох вихідних посилок, навіть в так званих емпіричних науках порівняно рідко зустрічаються окремі, ізольовані узагальнення або гіпотези. Як правило, такі узагальнення входять в науку лише тоді, коли вони узгоджуються з іншими наявними в ній твердженнями і узагальненнями. В кінцевому підсумку їх намагаються отримати логічно з більш широких узагальнень, принципів і припущень. Наука, на якій би ступені розвитку вона не знаходилась, тим і відрізняється від буденного знання, що являє собою не просту сукупність «відомостей» про світ, а певну систему знань. Наукове дослідження є цілеспрямованим пізнанням, результати якого виступають у вигляді системи понять, законів і теорій. Відомо, що задовго до виникнення науки люди набували досить надійні знання про властивості і якостях предметів і явищ, з якими вони стикалися в своєму повсякденному практичному житті. І зараз ми чимало дізнаємося за допомогою звичайного знання. Це свідчить про те, що наукове знання не відокремлене непрохідною стіною від повсякденного: і наукове, і буденне пізнання в кінцевому підсумку прагнуть до досягнення об'єктивно істинного знання. Нерідко, відзначаючи якісну відмінність наукових знань від звичайних, забувають про зв'язок, що існує між ними, не враховують того, що наука виникла на основі повсякденних знань. Це не раз підкреслювали самі вчені. Правда, іноді при цьому допускається інша крайність, коли наукове знання розглядається тільки як удосконалене буденне знання. У світлі сказаного ми розглянемо проблему співвідношення

Наукове знання – система знань про закони природи, суспільства, мислення. Наукове знання складає основу наукової картини світу і відображає закони його розвитку [10, с. 67]. Структуру наукового знання складають три рівні: емпіричний, теоретичний і метатеоретичний [163, с. 56].

У сучасній філософській і спеціальній літературі до цих пір відсутній системний виклад суті концепту «науковості». Це створює певні труднощі в оволодінні науковою інформацією з позиції сучасної філософської методології.

Вченими пропонується система філософських засобів, за допомогою яких розкривається сутність і роль науковості знань. До числа цих засобів віднесені:

- логіко-філософський підхід;
- філософсько-системний метод;
- структурно-філософський підхід;
- системно-функціональний підхід.

З урахуванням застосування вищевказаних засобів до аналізу знань встановлюється поняття і розуміння їх науковості.

Провідна роль в даному процесі належить системі філософських і загальнонаукових методів, прийомів і критеріїв – об'єктивності, принципу достатньої підстави, об'єктно-суб'єктної системи і урахування аксіологічного підходу.

Застосування філософського принципу об'єктивності до аналізу знань дає можливість виявити в їхньому змісті такі параметри, в яких відображаються властивості, якості і відносини об'єктів дійсності такими, якими вони є насправді без всяких привнесених в них домислів чи суб'єктивної упередженості. На основі принципу об'єктивності цілеспрямовано застосовуються приватно-наукові засоби – верифікація та фальсифікації до апробації знань на предмет їх науковості.

Використання логічного принципу достатньої підстави дозволяє визначити емпіричні підстави, раціональні передумови і інтелектуально-розумові засоби. За допомогою їх конструюється і аргументується знання в науковій формі. Тут вони виступають у вигляді теорії або гіпотези. На роль даного принципу в процесі визначення науковості знань особливу увагу звернув відомий німецький філософ Г.В. Лейбніц: «Жодне явище не може опинитися істинним або дійсним, жодне твердження – справедливим без достатньої підстави, чому саме справа йде так, а не інакше» [188, с. 304].

Дуже важливою підставою для утворення та функціонування наукового знання є наявність певної суб'єктно-об'єктної системи діяльності вчених. При наявності знання визнається науковим, але тут слід враховувати об'єктивні і суб'єктивні передумови, умови і чинники, присутні в сфері пізнавально-професійної діяльності вчених, а також логіко-формалізаційні і технічні засоби.



Аксіологічний аспект встановлення наукових знань є дуже важливим при характеристики науки як соціального інституту. Але він ще недостатньо розроблений в області соціології науки, яка вперше була поставлена філософом постпозитивістом Т. Куном [177, с. 273].

На нашу думку, зростання ступеня ціннісної значимості наукових знань буде здійснюватися за умови врахування наступних принципів:

- дотримання суворої об'єктивності і конкретно-історичного розгляду досліджуваного об'єкта незалежно від наявності ідеологічних відносин до нього;
- наукові питання слід розкривати під кутом зору проблем буття людини, його сутності та існування з виходом на практичні особистісні потреби;
- інтерпретацію наукових відкриттів і винаходів треба здійснювати в контексті духовної культури;
- розгляд наукових дискусійних проблем необхідно проводити на мові толерантності, терпимості, в діалозі різних точок зору щодо обговорюваної проблематики (наприклад, з питання ядерної енергетики);
- побудова наукових теорій слід проводити в контексті становлення всієї культури суспільства, що забезпечить її прогрес.

Такі, на наш погляд, основні філософсько-наукові методи і прийоми визначення науковості знань [385].

Досліджуючи критерії істинності для встановлення науковості знань, ми на основі вивчення досвіду читання лекцій і проведення семінарських занять з філософії та спеціальних наукових дисциплін розробили критерії, за допомогою яких визначається науковість знань і встановлюється їх відмінність від звичайних, помилкових, релігійних, дезінформативних знань.

До таких критеріїв належать:

- Об'єктивність. Згідно з цим критерієм, знання може бути визнане науковим тільки те, яке в своєму змісті відтворює властивості, якості, відношення реальних об'єктів дійсності, взятих самих по собі і ще не пізнаних. При цьому знання повинні бути представлені без привнесення в їх зміст чого-небудь суб'єктивного або потойбічного, надприродного.
- Раціональність. За допомогою системи логіко-розумових засобів на рівні розуму знання набувають статус науковості, якщо вони

обґрунтовані, аргументовані і перевірені на основі правил, законів логіки. Відповідно до цього критерію, визначається різна ступінь наукових знань, що дозволяє відмежувати їх від звичайних. Останні носять контрольний характер і спираються на «думку», «авторитет» та інші ідоли розуму. У науковому ж знанні не просто щось повідомляється, а наводяться необхідні аргументи, докази, згідно з якими це істинно. Тут діє логічний принцип достатніх підстав, який, як уже зазначалося, свідчить, що жодне явище не може виявитися істинним, достовірним без достатньої підстави.

– Есенціальність знань. Застосування цього критерію до аналізованого знання дозволяє виявляти його науковість за умови, що воно направлене на пізнання об'єкт для відтворення сутнісних, стійких, повторюваних властивостей, якостей, відносин об'єктів і предметів дійсності.

– Системна організація знань. Знання отримує статус наукового, якщо воно за допомогою логіко-розумових засобів проаналізовано, упорядковано, систематизовано, класифіковано за родовим, видовим ознаками об'єктів і предметів дійсності. Тільки така розумова операція дозволяє визначити якісну особливість наукових знань по відношенню до звичайних. Тут головну роль відіграють основні принципи упорядкування знань у формі теорії і розгорнутого теоретичного поняття.

– Верифікованість знань на їх наукову істинність. Не всі нові знання в сфері наукового пізнання можуть бути визнані науково істинними. В їх функціональність можуть також бути включені помилкові і дезінформативні. Розмежувати ці знання і визначити їх наукову достовірність можливо тільки за допомогою практичних та логічних засобів. Практика наукових спостережень, експериментів і логічні засоби мислення дозволяють аргументувати, доводити і встановлювати істинність наукових знань.

– Теоретичне підґрунтя для відмежування наукової форми істинного знання від повсякденного. У систему функціонування знань науки включаються різні форми істини, які притаманні як для буденного, так і для наукового пізнання. Це створює певні труднощі для встановлення їх відмінності. В якості такого критерію виступають теоретичні концептуальні засоби наукового пізнання. Наведемо приклад, який ілюструє розмежування двох форм істини на буденному і теоретичному рівнях пізнання. Речення «Сніг білий» може кваліфікуватися як істинне.

Ця істина належить до сфери повсякденного знання. Але коли ми застосуємо теоретичні засоби до аналізованого знання у вигляді «Сніг білий», ми уточнюємо це речення у формі наукової істини – «Білизна снігу». Тут вона представлена як ефект впливу некогерентного відбитого світла на зорові рецептори. Це речення є вже не простою констатацією спостережень, а наслідок наукових теорій – фізичної теорії світла і фізіологічної теорії зорового сприйняття.

– Соціально-філософські підстави наукових знань. В результаті зусиль сучасних філософів і фахівців різних областей суспільних наук розроблено головна підстава, що визначає світоглядну і методологічну сутність наукових знань. Такою підставою виступає цілісність світоглядної та методологічної спрямованості наукових знань і ефективність їх у вирішенні суспільних завдань, що мають культурологічне значення. Це свідчить про те, що у всіх сферах наукових знань соціально-філософський аспект виступає вирішальним. Доказом цього є те, що філософія тісно пов'язана з усіма конкретними суспільствознавчими дисциплінами – правознавством, економічною наукою, культурологією, соціологією, політологією, психологією, педагогікою, філологією і мистецтвознавством, узагальнюючи результати даних наук в єдину впорядковану систему і осмислюючи її під ціннісним кутом по відношенню до людини. Соціально-філософське підґрунтя наукових знань виражено в потрійному вимірі: світоглядно-методологічному, змістовно-інформаційному та соціально-діяльним. Відповідно до цих сторін, зв'язків і відносин визначається головна соціально-філософське підґрунтя наукових знань [385, с. 9].

Визначеність і значимість логічних прийомів і методів в науковому пізнанні ми пропонуємо розглядати в наступному напрямку:

а) перш ніж досліджувати об'єкт, явище необхідно твердо для себе визначити установку про концептуальний зміст понять «прийом» і «метод» в наступному вигляді:

1) прийом – це гносеологічна і логічна спрямованість розумових засобів – аналізу, синтезу, порівняння, абстрагування, ідеалізації та ін. на досліджуваній об'єкт;

2) метод – його система конкретних принципів, прийомів, правил, вимог несуперечності, доказовості і послідовності, якими необхідно керуватися в науковому пізнанні;

б) при застосуванні кожного з прийомів і методів до аналізу об'єкта слід глибоко знати їх конкретний зміст:

– аналіз – реальне або уявне розділення об'єкта на складові частини, і синтез – їх об'єднання в єдине ціле;

– абстрагування – уявний процес відволікання від ряду властивостей і відносин досліджуваного явища з одночасним виділенням цікавлять дослідника властивостей;

– ідеалізація – уявна процедура, пов'язана з утворенням абстрактних (ідеалізованих) об'єктів, принципово не здійснених у дійсності («точка», «ідеальний газ», «абсолютно чорне тіло» і т.п.);

– індукція – рух думки від одиничного (досвіду, фактів) до загального (з узагальненням у висновках) і дедукція – сходження процесу пізнання від загального до одиничного;

– аналогія (відповідність, подібність) – уявне встановлення подібності в деяких сторонах, властивостях і відносинах між нетотожні об'єктами. На підставі виявленої подібності робиться відповідний висновок – умовивід за аналогією;

– формалізація – метод, за допомогою якого міркування про об'єкти переносяться в площину оперування зі знаками (формулами). Ставлення знаків замінюють собою висловлювання про властивості і відносини предметів;

– моделювання – метод дослідження певних об'єктів шляхом відтворення: їх характеристик на іншому об'єкті-моделі, яка представляє собою аналог того чи іншого фрагмента дійсності (речового або уявного) оригіналу моделі. Між моделлю та об'єктом, який цікавить дослідника, має існувати певна подібність (схожість) – у фізичних характеристиках, структуру, функції та ін.;

– аксіоматизація – уявний спосіб побудови наукових теорій, при якому в їх основу кладуться деякі вихідні положення – аксіоми (постулати), з яких всі інші положення цих теорій виводяться з них суто логічним шляхом за допомогою доказів;

– гіпотезо-дедуктивний метод – логічний спосіб теоретичного вивчення предмета, сутність якого полягає в створенні системи дедуктивно пов'язаних між собою гіпотез, з яких виводяться твердження про емпіричних фактах [385, с. 9].

Така філософсько-методологічна основа (філософська підстава науковості знань; логічні прийоми і методи наукового пізнання; методи, прийоми і критерії, що забезпечують науковість знань), за допомогою якої встановлюється науковість знань. Знання і цілеспрямоване використання його науковому процесі сприятиме утвердженню освіти у розумінні освітнього процесу. У зв'язку з цим необхідно розглянути соціальні витоки формування освіти, що дасть більшу кількість аргументів для обґрунтування виділення її як самостійної наукової дисципліни.

Наука зайняла домінуюче місце в соціумі, що в кінці XIX століття породило таку світоглядну позицію як сцієнтизм. Де наука виступає найвищою цінністю як для культури, так і для суспільства. В кінці XX століття кризові моменти, екологічні катастрофи, пов'язані із розвитком науково-технічного прогресу, призвели до розчарування у науці. Тому що наука стала не відповідати за соціальні наслідки її використання. В наш час XXI століття наука значно розширила свої можливості: всесвітня мережа Інтернет, відео- і супутниковий зв'язок стерли всі просторові і часові границі. Зараз в наших умовах життя наука повинна повернутися до духовності, до гуманності. Повинна зрозуміти, що людина, це частина біосфери і живе її продуктивністю, яка, на жаль, істотно обмежена. У біосфери свої закони і порушувати їх недопустимо.

Толстоухов А., Парапан І. влучно характеризують науку XXI століття «...гордовито-незалежний ідеал наукової раціональності класичної науки, коли будь-який об'єкт поставав як даний «сам по собі»..., трансформується в некласичний, у рамках якого людина, як суб'єкт пізнання розташована «всередині» природи, біосфери разом зі своїми цінностями і світоглядними настановами» [317, с. 19] Можна виділити класичну науку, некласичну і постнекласичну. На класичному і некласичному етапі свого розвитку наука знаходила опору тільки в цінностях техногенної цивілізації і заперечувала цінності традиціоналістських культур. Постнекласична наука включала сучасні процеси, рішення проблем глобального характеру і вибору життєвих стратегій людства. Постнекласична наука втілює ідеали «відкритої раціональності» і активно бере участь в пошуках нових світоглядних орієнтирів, які визначають стратегії сучасного цивілізаційного розвитку [306, с. 713].

Класична парадигма освіти, що виникла на основі філософії Просвітництва, не може бути цілком ототожнена ні з образом науки, ні з ідеєю універсального єдиного розуму, ні з нормативізмом філософії Просвітництва.

Взаємодія між філософією та освітою завжди відіграла суттєву роль у розвитку людства, особливо після епохи Просвітництва, яка заклала підвалини філософського осмислення освітнього процесу, звернувши увагу на прямий зв'язок міри освіченості суспільства з рівнем його соціального прогресу.

До основних джерел цього напряму філософських досліджень відносять фрагменти основних праць Платона, Аристотеля, Авіцени, Фоми Аквінського, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Дьюї, Ж. Піаже та інших мислителів, які приділяли увагу соціальному аналізу освіти. Особливе місце у цьому переліку посідає трактат Ж.-Ж. Руссо, присвячений безпосередньо проблемам освіти та її соціально-практичному значенню.

П. Сорокін вказує на те, що класична європейська освіта втратила духовні цінності, вона спрямована забезпечити розвиток тільки професійних та інтелектуальних здібностей лишаючи поза увагою моральні якості індивідів [297, с. 415]. Змінилася не тільки освіта, для маси молодих людей почав зникати і сенс її здобуття. Все виразніше проявляється прагматичний характер: отримати високооплачувану професію, зробити кар'єру, досягти успіху тощо. Змінення цінностей не могло не відбитися на змінах у відношенні молоді до освіти. Піднялася цінність висококваліфікованої праці, особливо в комерційних структурах. Якщо колись спеціальність вибирали за покликом душі, то зараз більш апелюють до матеріальної сторони життя, вибирають спеціальність, яка б принесла в майбутньому гроші, матеріальне забезпечення. Отже, зараз освіта іде разом із матеріальним благополуччям, стала одним із засобів його досягнення.

Класична система освіти орієнтована на людину інтелектуальну, яка керується наукою, ставить її за авторитет, наука стала над моральними цінностями. Х. Ортега-і-Гассет зазначає «...ми зустрічаємо тип науковця, якого ще не бачила історія. Він з усього того, що повинна знати освічена людина, знає лише одну науку, і навіть у цій науці знає лише ту маленьку ділянку, яку активно досліджує. ...Спеціаліст прекрасно знає свій маленький закуток всесвіту, але не має найменшого

поняття про все інше» [237, с. 82–83]. Цей стан «глухоти», так це визначає Х. Ортега-і-Гассет, виник саме через деморалізацію, дегуманізацію суспільства. В кінці ХХ століття, коли людство опинилося під загрозою свого існування (ядерна загроза, екологічна) стається криза європейської класичної моделі освіти на заміну якій приходиться неklasична модель освіти, яка поставила в центр людину моральну, відповідальну за свої дії. Маслоу А. виділяє два підходи до навчання. Перший: «...працюють для того, щоб передати дітям знання, необхідне для життя в індустріальному суспільстві. Не відрізняючись особливою уявою чи творчими здібностями. Прибічники другого підходу – гуманістично орієнтована меншість педагогів, які ставлять собі ціль самоактуалізацію і самотрансценденцію своїх учнів» [204, с. 166]. Саме перший підхід ми можемо визначити як класичну модель освіти, де освіта пригнічує творчість, інтуїцію, замість того, щоб їх розвивати. А другий підхід як перехід до неklasичної моделі освіти.

Окремою сферою духовної культури є наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [176, с. 71]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [234, с. 53]. Саме за допомогою пізнання людина пізнає навколишній світ і саму себе, вона формується як особистість. Духовна культура і всі її форми нерозривно зв'язані із пізнанням. А наука займає важливе місце в житті людини. Вона стала своєрідним епіцентром культури, допомагає людині сприймати дійсність, що її оточує. «Результати наукового пізнання побудовані таким чином, щоб виключити все особистісне. Отже, наука налаштована на отримання таких знань, які не залежать ні від людини, ні від людства. Жоден інший компонент духовної культури (ні мистецтво, ні ідеологія, ні релігія і ін.) такої мети перед собою не ставлять» [234, с. 53].

Тривалий час в історії людства наука давала уявлення про необмежені можливості людини і її розуму, про безмежну і невичерпну природу. Людина модифікувала, пристосовувалась і підкоряла собі природу. Внаслідок того людство постало перед проблемою виживання.

Через неправильне господарювання над людством нависла екологічна проблема. Людство усвідомлює цю проблему, але на жаль, в багатьох державах мало розвинута серед населення екологічна культура. Усе живе, в тому числі ми люди залежимо від збереження і цілісності біосфери. Тому у центрі уваги сучасної людини стоїть проблема взаємодії людини з навколишнім середовищем. Досі у нашій країні серед простого люду немає взаємодії, єдності людини з середовищем, в якому вона існує. Переоцінка цінностей призвела до руйнування устояних принципів моралі, і людина все більше забуває своє місце в біосфері. Людина, живучи в природному середовищі, безтурботно і безпечно, не може зрозуміти наскільки ця проблема серйозна і становить собою велику загрозу для її життя [234, с. 53].

Вплив науки на соціокультурну ситуацію був настільки сильним, що людина впевнилася у своїх необмежених можливостях панувати над природою. І все це призвело до відділення у культурі людини від природного існування, а також до кризових явищ в культурі.

В умовах постмодерного суспільства зростають темпи інформатизації. Виникає постійна потреба оновлення освітніх ресурсів, їхнього вдосконалення та врахування новітніх тенденцій у сучасній освіті в глобальних масштабах. Освітня парадигма українського суспільства має бути придатною для потреб сучасності. Один з елементів, який уже активно діє в країнах заходу – освіта протягом усього життя. У зв'язку з тенденцією до постійного зростання інформаційного навантаження і, відповідно, нагромадження нового соціально значущого знання сучасній людині недостатньо для успішної самореалізації попередньо засвоєних нею знань.

Епоха постмодерну ставить нові вимоги до розуміння та усвідомлення сутності освітнього процесу та його соціальної продуктивності. У таких умовах виникає потреба формування нових освітніх програм, які враховували б тенденції суспільного розвитку і сприяли швидкій соціалізації людини, її пристосуванню до нових соціальних умов. Тому проблема співвідношення науки та освіти звертає на себе у сучасних умовах особливу увагу і вимагає відповідного аналізу. Усі зусилля сучасної освіти спрямовані на пошук та впровадження в сучасну освіту такої освітньої парадигми, яка б змогла позитивно вирішити глобальні



та інші найгостріші проблеми сучасного людства. І свобода може стати випробуванням для українського освітнього середовища.

В руслі досліджуваної проблеми, ми звернулися до ідей І. Канта. Саме він одним із перших мислителів звернув увагу на те, як свобода змінює особистість. На його думку, свобода, яку направляють на пізнання, є теж самопізнання, оскільки свобода відкриває нові перспективи пізнання. Вона не є природною схильністю людини, але щоб нею володіти, необхідно в першу чергу її усвідомлювати, розуміти. При цьому свобода виступає своєрідним «фоновим середовищем», не зазіхає на специфічну своєрідність і автономність кожної окремої сфери духу. Більш того, в трансцендентальній філософії свобода виступає вже конститутивним елементом буття як такого. Проблема свободи дійсно є найскладнішою і дискусійною в етиці Канта. Уже в «Критиці чистого розуму» він ставить перед собою завдання прояснити, як світ свободи може проникнути в світ природи, оскільки світ свободи «повинен мати вплив» і можливість реалізуватися в світі явищ [145].

Вперше поняття свободи І. Кант визначає як трансцендентальну здатність розуму, завдяки якій стає можливим конституювання досвіду. У можливості діяти спонтанно полягає трансцендентальна свобода. Вона позначається як теоретична і визначається свободою в «космологічній сенсі». Априоризм моральності має характер «практичної необхідності», і, отже, свобода уособлює себе у вільній причинності самовизначення [145].

У «Критиці практичного розуму» особливого сенсу набуває свобода, що трактується як «вищий принцип свободи», свобода, яка складає основу самовизначення особистості. У третій «Критиці здатності судження» у Канта глибинні підстави особистості людини пов'язуються зі свободою і унікальністю, коли він сам формує свою неповторну індивідуальність. Свобода зароджується біля витоків особистісного буття. В наш час вона актуалізується в освітньому процесі. Знання заради знання, а не підкорення наукового пізнання лише практичній необхідності [146].

Е. Кассіре в діалозі з Кантом намагався відповісти на питання «Як можлива свобода?». Е. Кассіре вважав його для себе головним. У давоській дискусії навесні 1929 він протиставив фундаментальній онтології М. Хайдеггера кантівську етику: категоричний імператив повинен бути такий, що закон, який буде встановлений, буде значимий не тільки для людей,

а й усіх розумних істот взагалі. Для Е. Кассірера має найважливіше значення постулат про незбагненність ідеї свободи, оскільки він вважав, що межа пізнання не є межею достовірності. Найбільшу достовірність для нас самих представляє нам наша «моральна самість», наша власна автономія. Кордон між знанням і незбагненністю визначається моральним розумом, який виходить з волі як основного факту [336, с. 165].

Ми вважали за потрібне зупинилася на ідеї обґрунтування людського існування – свободі, яка вибудовує всю архітектуру людського буття – особистісного, нематеріального, незалежного від наявної емпіричності. Таке існування сповнене драматизму, воно пов'язане з парадоксами свободи, про які міркував І. Кант. М. Хайдеггер, продовжує цю лінію дива людського буття, здатного екзистенціювати. Спираючись на хайдеггерівську версію кантовської інтерпретації свободи, ми накреслили основний орієнтир шляху до свободи як вихід людини за межі чуттєвого світу, до практичного існування особистості, до тієї фактичності, яка не дорівнює фактичній наявності речей. Воління власної сутності розуміється нами, перш за все, як повнота відповідальності, яка відрізняє самість людини від автоматизму звички і правила, свободу – від чужого і невласного проживання, честь і гідність – від тотальних систем підпорядкування [336, с. 165].

Через призму другої формули категоричного імперативу І. Канта нове визначення ідеї свободи, відповідальності, вибору розвивав Ж.-П. Сартр. Сартр стверджував, вступаючи в полеміку з Кантом, що ніякий моральний закон не може допомогти людині зробити свій вибір на користь тих чи інших цінностей, оскільки значимість цінностей, яким віддається перевага, і сам вибір вже відомі наперед якщо вчинок досконалий. Однак такий підхід, нам здається, пропонує спрощену версію морального закону. Категоричний імператив, як вища єдність усіх уявлень, що впливають з розуму, не може бути розглянутий як щось раз і назавжди встановлене. Він передбачає «нескінченний ланцюг рефлексії» (Адорно), який ніколи не може бути завершений людиною, але тільки вона і дозволяє їй творити своє буття і нести за нього повну відповідальність, знаходячи справжню свободу [336, с. 165].

І. Кант, на відміну від Ж.-П. Сартра, розглядав внутрішній світ людини, її безсмертну душу як щось найвище, що дозволяє йому

формулювати умови і можливості цього гідного людини «самостояння». Формула «не використовувати людини як засіб» і є універсальним способом буття, що дозволяє людині подолати в собі емпіричного суб'єкта, утвердитися в самій-собі-буття за допомогою морального закону, і відшукати мету, яка перестала б бути засобом для досягнення чогось зовнішнього. В іншому випадку індивід просто розчиняється в природному світі. Як це не парадоксально, але саме така доля спіткала сартровського «авантюриста» вільної екзистенції. Намагаючись протистояти трансцендентному, що скасовує людську автономію і свободу, Сартр занурює людини в безодню емпіричної реальності. виправдовуючи все його устремління, він перекидає для людини будь-яку можливість стати людиною і знайти справжню свободу [336, с. 170].

Проблема освіти як чинника розвитку особистості є ключовою для осмислення сучасної освітньої парадигми, з'ясування її соціокультурного смислу. Дуже важливо для вироблення методологічних підходів до дослідження освіти провести аналіз свободи особистості, розкрити обумовленість сучасного ідеалу освіченості основними соціокультурними цінностями, виявити закономірності розвитку особистості, розкрити вплив глобальних процесів у світі на ступінь усвідомленості свободи.

### **3.2. Особливості інноваційних механізмів в освіті**

Проблема інновацій все частіше звучить в доповідях, виступах на наукових конференціях, в ідеях створення навчально-науково-інноваційних комплексів. При цьому загальноприйнята термінологія в області інноваційної діяльності не достатньо сформована та аргументована, що веде до різночитання змісту цього поняття, плутанини в термінах, і в результаті до різноплановим практичним рекомендаціям.

Відомі різні визначення терміна «інновація». Вперше поняття було введено в 30-ті роки XX ст. австрійським вченим І. Шумпетером, який чітко відокремив винахід (відкриття нового технічного знання) від інновації (практичне застосування нового знання у виробництві). Інновацію він трактував як зміну з метою впровадження і використання нових видів споживчих товарів, нових виробничих і транспортних засобів, ринків і форм організації в промисловості [375, с. 201–218].

Розрізняють інновації: матеріально-технічні (техніка, технологія, матеріали); організаційно-управлінські; інформаційні; соціальні; економічні; освітні.

Інновації – це не тільки наукова діяльність, пов'язана з пізнанням законів природи, а й інженерна, в результаті якої створюються нові штучні об'єкти. Творець технологічної інновації – інженер. Саме тому інноваційний ринок є механізмом постановки інженерних задач.

Інноваційні процеси входять в протиріччя з існуючою традиційною підготовкою, однак між ними є діалектичний взаємозв'язок, і можна стверджувати, що в останнє десятиліття в педагогічній освіті співіснують дві тенденції розвитку освіти – традиційна та інноваційна. Вища освіта в Україні має більш ніж піввікову історію, вона була побудована за принципом вузької спеціалізації, як і вся вища освіта.

У традиційній системі професійної підготовки на основі діяльничного підходу в центрі уваги знаходиться навчально-виховний процес, відносини між учасниками побудовані як суб'єктно-об'єктні, де суб'єкт – викладач знаходиться в обмежених умовах, його діяльністю керує навчальний план і програма, жорстко задають рамки відносин. Об'єкт – студент повинен бути наповнений певним обсягом знань, його роль – пасивне засвоєння інформації [335, с. 206].

Потреби педагогічної практики, масової школи в цілому, довгий час були пов'язані також з потребою в фахівцях традиційного стилю (викладач-предметник). Предметна підготовка в традиційній системі є кінцевою метою в ієрархії цілей підготовки педагогів. У традиційній системі педагогічної освіти проблеми розвитку зв'язуються частіше з «вдосконаленням», «якісним поліпшенням», «принциповим оновленням». Всі ці визначення так само, як і практичні зусилля, які стоять за ними, по суті, не зачіпають ні організаційну модель управління освітою, ні зміст, ні структуру навчально-виховного процесу.

Змістовно традиційне навчання будувалося як взаємозв'язок двох автономних діяльностей: навчальної діяльності викладача і навчально-пізнавальної діяльності студентів; слухачі виступають як об'єкти управління, як виконавці планів викладача.

Метою навчання є засвоєння предметних знань, в стилі керівництва переважає функція інформаційно-контролююча, стиль діяльності

авторитарно-директивний, репресивний, ініціатива учнів пригнічується, ігнорується їх особистий досвід, переважає репродуктивний характер організації навчально-пізнавальної діяльності з діями за зразком, що сприяє оволодінню виконавчої стороною діяльності, випереджає сенсо- і цілепокладання. Провідна і єдина форма навчальної взаємодії – наслідування, імітація, проходження зразком, одноманітність соціальних і міжособистісних взаємодій, переважає зовнішній контроль і оцінка результату, все це звужує спектр пізнавальних мотивів, відсутня широка пізнавальна мотивація.

Саме інноваційна освіта в сучасному світі є умовою теоретичного переосмислення освітньої практики виходу з кризової ситуації через розробку сучасної методології і теорії освіти.

Під науковою діяльністю розуміється діяльність, спрямована на отримання, накопичення і збагачення наукового знання шляхом здійснення фундаментальних і прикладних досліджень, конструкторських, проектних, технологічних і дослідно-конструкторських розробок, які виступають в об'єктивних формах: наукового звіту, публікації, технічної та нормативної документації, досвідченого зразка. Наукове знання є «максимально досяжний на певному етапі суспільного розвитку наближення до адекватного відображення дійсності в найбільш істотних, закономірних, незалежних від людського сприйняття аспектах з високим рівнем логічної організації та обґрунтованості. Його відтворення і передача проводиться в універсальних знакових формах за допомогою спеціальної термінології математики і «штучних мов» [222, с. 73].

Організаційна підтримка науково-освітнього спрямування полягає в створенні найбільш сприятливих організаційних, управлінських умов для його розвитку, усунення бюрократичних, міжвідомчих та інших бар'єрів, в стимулюванні ефективної наукової кооперації, спеціалізації або перепрофілювання науково-технічних організацій з даного наукового напрямку, зміні форми власності, надання певного статусу, індивідуальної регламентації організаційної форми і т.п.

У першому наближенні для організаційного механізму нововведень можна запропонувати три інформаційних бази:

- науково-технічний потенціал наукових і освітніх напрямків;
- потенціал науково-технічних розробок;

– система критеріїв, обмежень і нормативів [31, с. 4–9].

Інноваційна діяльність передбачає цілий комплекс наукових, технологічних, освітніх, організаційних, фінансових і комерційних заходів, які у своїй сукупності призводять до інновацій. Тому в інноваційному процесі неможливо виділити найголовніше ланка. Удача при створенні наукового результату повинна бути доповнена технологічністю і рентабельністю при виробництві та впровадженні наукової продукції. В кінцевому рахунку, повинен бути проведений продукт, що має комерційний успіх. Тільки тоді інноваційний процес можна вважати повністю завершеним.

Інноваційний процес – це єдиний в своєму роді процес, що поєднує науку, техніку, освіту, державу і економіку. Інноваційний процес – це процес перетворення наукового знання в інновацію (нововведення). Головна його риса – обов'язкове завершення інновацій. Він може представляти різні сукупності стадій, аж до наукових досліджень, прикладних або навіть фундаментальних, але неодмінно націлених на отримання результату, придатного для практичного використання. Інноваційний процес здійснюється в тісній єдності із середовищем: його спрямованість, темпи, цілі залежать від соціально-економічного середовища, в якій він функціонує і розвивається [60, с. 34].

Отже, освіта – це дзеркало соціально-економічного та культурно-історичного стану країни. Система цінностей та норм освітньо-педагогічного процесу має культурно-історичний характер. Тому методологічно безплідними та хибними є позитивістські пошуки надісторичних, раз і назавжди даних стандартів, норм та ідеалів освітянського процесу. Поступово втрачає свої позиції сенс педагогічної діяльності, напрацьований на попередньому щаблі історичного розвитку. В освітянському просторі помітні спроби пошуку нового сенсу педагогічної діяльності, які ґрунтуються на нових засадах, адже стара система норм та стандартів освіти вже не відповідає сучасним реаліям, а нова ще тільки формується. Подібна ситуація актуалізує дослідження соціально-культурного контексту пошуку нових форм освітньо-педагогічної діяльності.

Водночас трансформація освіти є прямим наслідком тих змін, які відбуваються в культурі. Тому криза в освітянському процесі, і не лише на теренах України, є відображенням загальної духовної кризи на зламі тисячоліть. З іншого боку, трансформаційні явища в освіті відбуваються

і під впливом внутрішніх чинників, тобто зумовлені інноваційними процесами у самій освітньо-педагогічній діяльності [165, с. 24].

Серед соціокультурних чинників, які послужили джерелом якісно нової системи освіти, можна, на нашу думку, виділити такі:

- виникнення інституту науки;
- виникнення «проміжного середовища», пов'язаного із закріпленням знання в слові, що охоплює друкарську справу, засоби тиражування інформації, засоби збереження (бібліотеки), відтворення і консервації знання у вигляді друкарського слова;
- відбулася якісна зміна самого інституту освіти [335, с. 7–10].

Аналізуючи внутрішню перебудову самого освітнього інституту, можна зробити висновок, що якісна зміна освітньої системи включала:

- поступове переорієнтування цілей освіти: освіта як цінність стала ототожнюватись тепер із придбанням фахових знань. Аж до XIX сторіччя «освічена людина» – це, насамперед, людина, що опанувала якусь спеціальність, володіє фаховими знаннями на відміну від добродесного християнина у середньовіччя, знайомого лише зі Священними текстами;
- усі реконструкції, пов'язані з передачею професії: створення спеціальних навчальних закладів по підготовці педагогів, вимоги від них поглиблених знань у певній області, а не тільки виконання соціально-моральних норм (як раніше), формування механізмів контролю за педагогічною діяльністю, особливо градацій педагогічних умінь тощо;
- виникнення регулярних зв'язків системи освіти з іншими соціальними інститутами, у першу чергу – із державою і наукою;
- систематизований виклад педагогічних прийомів навчання науками – педагогіка у власному розумінні цього слова, як професія для передачі усім фундаментальної освіти, що є умовою існування більш високого ступеня в інституті освіти – фахової освіти [335, с. 7–10].

Освіта разом із наукою стають головними домінантами в суспільстві. Освіта в XXI столітті безперервна, тобто людина має можливість навчатися протягом усього життя, багаторівнева та платна. «Безперервність освіти зумовлена інформатизацією суспільства, потребою в постійному оновленні знань, технологій та підвищенні кваліфікації. Саме багаторівнева освіта відповідає ідеї її безперервності. З одного боку, вона забезпечує різноманітні освітні потреби особи задля її розвитку та

самореалізації, а з другого – її професійну підготовку, яка має стати підставою зміни соціального статусу. Оскільки знання в інформаційному суспільстві є найважливішим ресурсом, воно є тією цінністю, за володіння якою треба платити» [265, с. 17]. Особливу сферу духовної культури становить наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [204, с. 71]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [176, с. 53].

П. Сорокін [393, р. 217–237] вказує на те, що класична європейська освіта втратила духовні цінності, вона спрямована забезпечити розвиток тільки професійних та інтелектуальних здібностей лишаючи поза увагою моральні якості індивідів [265, с. 17]. Змінилася не тільки освіта, змінився для маси молодих людей і сенс її здобуття. Все виразніше проявляється прагматичний характер: отримати високооплачувану професію, зробити кар'єру, досягти успіху тощо. Трансформація цінностей не могла не відобразитися на змінах у відносинах молоді до освіти. Підвищилася цінність висококваліфікованої праці, особливо в комерційних структурах. «За рівнем важливості серед цінностей трудової діяльності на перше місце вийшов чинник – висока оплата праці» [296, с. 297–307]. Якщо колись спеціальність вибирали за покликом душі, то зараз більш апелюють до матеріальної сторони життя, вибирають спеціальність, яка б принесла в майбутньому гроші, матеріальне забезпечення. Отже, зараз освіта іде разом із матеріальним благополуччям, стала одним із засобів його досягнення. Тому для нас постало питання, чи залишається освіта діалогом у пошуку істини, чи є лише формою адаптації до змінюваних умов соціального середовища.

Філософський словник визначає адаптацію (від пізньолат. *adaptatio* – пристосування) в широкому сенсі, як вид взаємодії особистості або групи з навколишнім середовищем, в ході якого узгоджуються очікування його учасників [108, с. 15]. Подальший розвиток наук призвело до того, що це поняття стали широко використовувати в психології і соціології, позначаючи двома термінами: «адаптація» і «пристосування». Вивчення адаптації веде свій початок від ідеалістичної телеології Аристотеля,



в якій явище пристосованості (адаптації) в живій природі розумілося як вираження органічної доцільності в механізмі функціонування організмів. Дана органічна доцільність розумілася як внутрішня обумовленість спрямованості на самоздійснення, як властивість, від початку характерна для всього живого. В даний час філософське осмислення процесів пристосування дозволяє вважати адаптацію загальною властивістю живої матерії, в тому числі і людини.

Поняття «адаптація» давно увійшло в загальнонаукових ужиток. Однак адаптація достатньо вивчена тільки з точки зору біологічного пристосування організму до середовища, де її розглядають як динамічний процес, завдяки якому рухливі системи живих організмів, незважаючи на мінливість умов, підтримують стійкість, необхідну для існування, розвитку і продовження роду. Як категорія біологічна, адаптація продовжує бути в центрі уваги вчених і в даний час. Але з 30–40-х років ХХ століття з'являється все більше досліджень на стику фізіологічних, психологічних і соціальних наук. Дослідники дійшли висновку, що занадто вузьке розуміння адаптації не актуально. До нього починають звертатися не тільки фізіологи, а й філософи, економісти, політологи, психологи, бо адаптація як механізм пристосування притаманна різним біологічним системам: рослинам, тваринам, людям, соціальним системам [330].

Сучасних дослідників все більше цікавить соціально-психологічне наповнення даного терміну. Вирішальна відмінність в інтерпретації поняття «адаптація» пов'язано, з одного боку, з суто психологічним трактуванням людської діяльності, коли не сприймається ототожнення розвитку психіки з простим пристосуванням організму, з іншого – психологічне неприйняття відносин, які складаються в соціумі і що проявляється в девіантній поведінці особистості. В роботах І.А. Милославової, І.С. Кона, Б.Д. Паригіна, О.І. Зотової, І.К. Кряжевої та інших вчених відзначається об'єктивно-суб'єктивний характер адаптації (пристосування) і вказується, що завдяки соціальній адаптації людина засвоює необхідні для життєдіяльності стандарти, стереотипи, за допомогою яких активно пристосовується до повторюваних обставин життя, що виражає процес її соціалізації [210, с. 111–118; 158; 240; 135, с. 73–78]. Соціальна адаптація, з точки зору Кудрявцева В.М., розглядалася як

«готовність до виконання різних соціальних ролей, стійкість соціальних зв'язків» [171, с. 17]. Дещо ширше розглядає це питання Л.М. Собчик. Вона пише: «Успішність соціальної адаптації – це добре збалансоване співвідношення між егоцентричним потребами людини і вимогами середовища. Абсолютно врівноважена гармонійна особистість відрізняється повною збалансованістю помірно вираженої тенденції до самореалізації з хорошим самоконтролем, що забезпечує повне дотримання загальноприйнятих нормативних вимог середовища. Чим більше виражені характер і індивідуальність людини, тим більше навантаження падає на функцію контролюючих систем, що зберігають баланс» [292, с. 54].

Сутність соціальної адаптації полягає в тому, що вона реалізується на базі першої та другої сигнальних систем, не успадковується, здійснюється на основі фізіологічної та поведінкової адаптації. Це, по суті, утворення умовних рефлексів. Сигналами служать не лише звуки, запахи, світло, але і слова – сигнали сигналів – символи предметів чи явищ. Соціальна адаптація – пристосування індивіда до умов соціального середовища, формування адекватної системи відносин із соціальними об'єктами, інтеграція особистості у соціальні групи, прийняття норм і цінностей нового соціального середовища, форм соціальної взаємодії. Порушенням адаптації вважають асоціальну поведінку, маргінальність, алкоголізм, наркоманію, різні інші види сталих звикань, як-от: комп'ютерна залежність, гра і т.п. Соціальна адаптація – це взаємозумовлений процес пристосування індивіда до соціального середовища і пристосування суспільства до потреб особистості через їхнє задоволення. Відповідність між рівнем соціальних потреб і рівнем їхнього задоволення і визначає рівень соціальної адаптації. Саме надбаннями соціуму, завдяки соціальній адаптації людина захищає себе від впливу багатьох факторів природного добору. Освіта стала з часом системою добровільної участі людини в обміні досвідом. Логічно впливає, що здобуття освіти є також способом соціальної адаптації людини в суспільстві, необхідною умовою життєвого успіху. Але, на наш погляд, у сьогоденні необхідним є визнання соціального і культурного характеру адаптації. Отже, можна говорити не тільки про соціальну, але й про соціокультурну адаптацію.

Соціокультурну адаптацію необхідно аналізувати як завершуваний, підсумковий етап адаптації людини в цілому, який базується на

попередніх етапах біологічної і психологічної адаптації. Такий підхід здається нам найбільш правильним. Він дозволяє з'ясувати як місце і роль соціальних і культурних факторів в адаптаційній діяльності, так і взаємозв'язок, взаємодію, взаємообумовленість всіх рівнів адаптації особистості.

З нашої точки зору, соціокультурна адаптація є безперервним процесом, який ніколи не завершується повністю. Ця властивість соціокультурної адаптації обумовлена: безперервністю трудової діяльності людини з розвитку засобів виробництва для задоволення потреб; швидкими змінами вертикальної і горизонтальної мобільності та, в результаті, вимушеним пристосуванням до змін умов соціального середовища [64, с. 176].

В сучасний період в Україні, коли посилюються процеси деадаптації, деінтеграції, викликані трансформаційно-модернізаційними змінами, виникає потреба у знаннях про стан такої деадаптованості і визначення механізмів забезпечення адекватної соціокультурної адаптації. Тому наші дослідження будучи спрямованими на соціокультурну трансформацію, торкнулися в той чи іншій мірі і соціокультурній адаптації.

Основною проблемою комплексу представлених досліджень є визначення особливостей, стану й тенденцій соціокультурних трансформаційних змін в Україні в сучасний період [64, с. 176].

Доповнювальними до основної проблеми, неосновними проблемами є:

- визначення співвідношення модернізаційних змін західного зразка з традиціоналістськими змінами національно-відновлювального характеру;
- окреслення можливостей діагностування і прогнозування соціокультурних процесів, їх суголосності і суперечностей;
- специфіка прогресу чи регресу процесу соціокультурної адаптації у сучасному українському суспільстві;
- розкриття специфіки соціокультурної трансформації в регіонах і визначення принципів і засад відповідної їм культурної політики.

Вивчалися сучасна соціокультурна реальність в Україні і її суспільні сфери (дозвілля, релігія та ін.), а в ній виділяється як предмет дослідження особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства, в тому числі в регіональному і культурно-політичному аспектах, та можливості її регулювання в цілому. Принципово важливою специфікою даного вивчення є намагання, де це можливо,

провести порівняльний аналіз базових соціокультурних характеристик від перебудови до сучасності з метою визначення характеру змін і тенденцій їх розвитку, а відповідно, і міри поступу в них, формування нових культурних якостей [64, с. 177].

Вихідними, базовими поняттями вивчення є такі категорії як: «соціокультурна трансформація», «соціокультурна реальність», «культура як соціальний інститут», «модернізація», «постмодернізація», «соціокультурна адаптація», «соціокультурна політика».

Динаміка процесів взаємної соціокультурної адаптації найбільш суттєво обумовлюється зміною характеру взаємовідносин між елементами культурної системи, яка забезпечує пристосування нової соціальної системи перехідного періоду до пануючої світової системи, яка таке пристосування породжує змінами як змісту, так і форми, і є трансформаційною, бо саме слово «трансформація» і означає перетворення форми, її «осучаснення».

Реально в умовах сучасної України відбувається соціокультурна адаптація громадян до двох суперечливих за своєю природою процесів модернізаційного (західного зразка) і традиціоналістського національно-відновлювального характеру [64, с. 176].

При певних, а в деяких сферах помітних культурних зрушеннях загальна культурна активність населення, за оцінкою українців, залишається «невисокою», і навіть «низькою», бо при її оцінці в 2,65 бала трохи більше 50% вважає культурні зміни «ледь помітними». Разом з тим, експерти основного дослідження вважають, що ця активність складає 2,48 бала, з модою «погано» в 44,09%. Експерти основного дослідження, вважаючи, що адаптаційний процес в основному завершується, прогнозують до 2020 року певну стабілізацію культурної активності (46,2% – «зросте», 10,7% – «знизиться», 34,4% – «не зміниться») з тенденцією до зростання (див. 42 соціокультурний показник у додатку).

Проте сьогодні експерти основного дослідження вважають, що «готовність населення до культурних інновацій» є невисокою (2,71 бала, 41,9% низьких оцінок і лише 20,4% високих) [64, с. 178].

Таким чином, в цілому можна оцінити стан соціокультурної адаптації українського суспільства в першому наближенні як суперечливий.

Однак конкретні, раніше нами охарактеризовані показники «рівня культурного обслуговування державними закладами культури», «рівня умов для забезпечення освоєння народної культури, фольклору громадянами», «рівень відповідності інфраструктури культурних закладів запитам громадян» та ін., які мають низькі показники, свідчать про низький рівень раніше визначеної взаємної адаптації громадян і культурного середовища.

Додатковим показником низького рівня адаптованості громадян до нової соціально-культурної реальності є значний «рівень інерційності свідомості населення», який складає 3,31 бала (44,1% високих оцінок) (см. соціокультурний показник 9 додатку).

Цікаво, що в оцінках цього показника станом на 2020 рік експерти основного дослідження не тільки прогнозують непорушну незмінність (52,6%), але й визначають тенденцію на її зменшення («зросте» – 13,9%, «знизиться» – 19,3%) [64, с. 178].

Тобто адаптаційний ресурс особистості значною мірою визначається станом загальної, в тому числі соціокультурної та соціополітичної реальності, яка визначається мірою відповідності соціальних інститутів потребам і очікуванням громадян. На наш погляд, вирішуючи роль у соціокультурній адаптації відіграє освіта. Вона сприяє взаєморозумінню, та міжкультурному діалогу. Освіта є центром підготовки нової генерації фахівців та лідерів.

Дослідження освіти як особливої форми єдності суб'єктно-об'єктних і суб'єктно-суб'єктних відносин, ставить проблему пояснення її сутності як комунікативного акту, як особливої форми діалогу, метою якої виступає не тільки передача певної суми знань суб'єкту освіти, але одночасно і пошук істини, оскільки освітній акт незважаючи на те, що виступає як транслятор продукту розвитку наукового знання, духовних цінностей суспільства, включає в свій зміст обов'язкове використання особистісних знань учня. Але справжнє розуміння освіти є, на нашу думку, неможливим без участі філософії. Тим більше, що «філософія – одна з багатьох дисциплін, що стосуються освіти, бо освіта сама по собі дисципліною не являється» [390, р. 5]. Відмітимо, що на погляд американських фахівців філософії освіти, «філософія, з точки зору освіти, походить головним чином з практичної теорії або пояснення, на протигагу науковій теорії» [395, р. 13].

У сьогоднішній освіті, як комунікативний акт, є одночасно, на наш погляд, і діалоговий процес пошуку істини. Якщо звернутися ще до філософії Сократа, його специфічного методу пізнання, то там пошук істини йде якраз через діалог, через виявлення суперечностей в мисленні співрозмовника, щодо обговорюваної проблеми. Освіта, як процес трансляції раніше невідомих суб'єкту навчання знань, як особлива форма соціальної комунікації, спирається на досить глибокі інформаційно-гносеологічні засади. Поза інформаційних відносин в освітньому процесі, немає ні суб'єкта навчання, ні його можливих комунікацій. Це стосується як системи освіти, так й всього соціального буття людини. І необхідно, в цьому плані погодитися з академіком А.І. Бергом, який відзначав, «що людина може нормально мислити тривалий час тільки за умови безперервного інформаційного спілкування із зовнішнім світом. Повна інформаційна ізоляція від зовнішнього світу – початок божевілля. Інформаційна, стимулююча мислення зв'язок із зовнішнім світом також необхідна, як їжа і тепло, мало того – як наявність тих енергетичних полів, в яких відбувається вся життєдіяльність людей на нашій планеті» [240, с. 209].

Взагалі ж у всіх цих відносинах дійсно принциповим є не наявність або відсутність зазначеної вище дискусійності в розумінні взаємозв'язку спілкування і пізнання, а визнання інформаційної основи комунікативного процесу в структурі освіти.

Комунікація в освіті виступає як відношення принаймні двох суб'єктів. Це характерно і для системи об'єктно-суб'єктних відносин і для системи суб'єктно-суб'єктних відносин в цьому процесі. Тим часом в цьому відношенні присутній елемент, який, власне, і робить відношення відношенням. Ним є, з одного боку, джерело інформації як комунікативна основа, а з іншого боку – сама інформація як реальна передумова відносин. І те, і інше, по суті, виступають об'єктом комунікативної події. Структурний аналіз комунікації в освіті показує, що це, безсумнівно, інформаційний процес, в якому має місце сприйняття інформації від певного джерела. Цим певним джерелом і виступає навчальний суб'єкт. Комунікація в освітньому акті завжди опосередкована процедурами передачі і сприйняття інформації, що досягається насамперед за допомогою спеціальної мови, що має певне значення. Саме для інформаційної

парадигми освітньої комунікації характерно визнання значення як атрибуту повідомлення. Значення – це щось, що кодується за допомогою знаків відправником і декодується одержувачем. Від того, як це робиться в чому залежить атмосфера комунікації і, природно, її результат.

Перехід до діалогу означає, що головними структурними компонентами його виступають людина і система інформаційних відносин, в які він вступає, в даному випадку, система освіти. В ході діалогу йде процес інформатизації суб'єктів діалогу. Але інформаційність – це не матеріальність, це ідеальне, що впроваджується в свідомість суб'єкта діалогу. Інформаційність є нематеріальною передумовою розвитку духовної сутності людини. Ця передумова пов'язана з ідеально-суб'єктивними формами організації людських знань, в основі чого лежать креативно-пізнавальні дії роботи суб'єкта з інформацією. Діалог, як форма пошуку істини, є момент осяяння його учасників, спрямований в русло сформульованої проблеми, причому в діалозі працюють і наш раціо, і наша інтуїція. Діалог – це форма вираження і спосіб реалізації наших потреб. У ньому проявляється і комунікативне світовідчуття, він уособлює прагнення до цілісності, творення і розуміння. Діалог, пише Г.С. Померанц, це «розмова, в якій дух цілого виникає і прокладає собі дорогу через відмінності реплік. Діалог в широкому сенсі цього слова може бути формою розвитку і поетичного задуму; формою навчання – тоді істина передбачається відомою до розмови, розшукується спосіб її роз'яснення; може бути формою філософського дослідження (наприклад, у Платона) – релігійного одкровення. Іноді всі ці аспекти збігаються... Число учасників діалогу не вирішує... Вирішує присутність (або відсутність) духу Цілого ... Якщо ціле не складається, ми говоримо про діалог глухих, побічно визначаючи цим справжній діалог як розмова зі спробою зрозуміти співрозмовника. В ідеальному діалозі всі співрозмовники прислухаються до правди цілого, і гегемонія належить тому, хто не горить бажанням затвердити своє сформоване сповідання істини, хто тримає ворота істини відкритими» [251, с. 61–62].

У діалогічних відносинах освітнього акту завжди присутній хтось Інший (той, кого навчають або група учнів), комунікативна інтенція якого або виражена неявно, або відсутній зовсім. Але при цьому вона яскраво проявляється у учня, як головного суб'єкта діалогу, для якого цей Інший служить в значній мірі абстрактним співрозмовником.

Комунікативна ситуація породжує і автора, і висловлювання. Іншими словами, можуть існувати різні ідеї, думки, предметні судження, які цілком логічні і логічно корелюють з іншими подібними конструкціями, але діалогічну визначеність вони все ж здатні прийняти лише в площині осмисленої позиції автора і в зв'язку з наявністю його спрямованості до Іншого. Спрямованість і установка на повідомлення як комунікативні чинники – це умова діалогу. Саме таким чином складається комунікативна ситуація, в якій головне не повідомлення як проста передача інформації, а повідомлення – висловлювання між якими тільки і можливі діалогічні відносини [251, с. 61–62].

Таким чином, діалог в освітньому просторі інформаційної цивілізації виглядає як інтелектуальна, заснована на знаннях в їх неминуще особистісному вимірі, комунікація. Вона обумовлює освітній і культурний рівень сучасного суб'єкта, його професійну компетентність і відповідальність.

В наш час XXI століття наука значно розширила свої можливості: все-світня мережа Інтернет, відео- і супутниковий зв'язок стерли всі просторові і часові границі. Перед сучасною людиною відкрилося багато можливостей. Життя стало різноманітним, різноплановим. Інтернет став культурною моделлю нового суспільства. Сучасні наукові досягнення змінили життя суспільства, вони вплинули на всі сфери життєдіяльності людини. І хоча в суспільстві панує антисциєнтизм, в культурі наука займає головне місце. Звичайно, цей суспільний прогрес має як позитивні так і негативні сторони. Людина отримала можливість мати доступ до всіх практично джерел інформації і робити свій власний вибір. Але в той же час перед людиною постає все більше проблем і конфліктів [251, с. 61–62].

Можливості успішного вирішення конфліктів з точки зору особистості, соціальної групи, соціуму, суспільства, залежать від: 1) вміння вести діалог; 2) існування успішної системи соціокультурної соціальної адаптації у суспільстві; 3) готовності громадян до інновацій у соціокультурній сфері буття суспільства; 4) наявності у державі розвинутої системи діалогічного пошуку [251, с. 61–62].

Таким чином, сутнісні риси сучасної системи освіти визначаються передусім належністю модернізаційних освітніх процесів до глобальних соціокультурних трансформацій загальноцивілізаційного характеру



постіндустріального зразка. Теоретико-методологічною основою стратегії освітянських реформ в Україні є розробка посткласичних засад функціонування та розвитку освіти. В основі подальших досліджень проблеми лежить аналіз механізмів впливу посткласичної методології на практику освітянських реформ. Під впливом процесів соціокультурних трансформацій наукове пізнання має стати таким інструментом, який рішуче відреагує на сучасні запити суспільства.

### **3.3. Продукування громадянськості особистості: роль і значення освітянського процесу**

Процеси реформування, що відбуваються у всіх сферах нашого суспільства, стосуються економічних, політичних, соціальних, побутових в тому числі громадянських відносин. Це в свою чергу викликало піднесення науково-теоретичних досліджень проблем модернізації, формування інститутів громадянського суспільства, громадянськості у населення та у студентів зокрема. Громадянськість особистості в цих умовах проявляється через розбудову і вдосконалення суверенної, демократичної держави, громадянського суспільства, що є продуктом соціально-історичного процесу. Цей процес вимагає утвердження громадянської культури, на основі якої формується система ціннісних орієнтацій, поглядів, переконань, усвідомлюється місце в суспільстві, визначаються обов'язки і відповідальність перед співвітчизниками, Батьківщиною та вимагає розвитку таких елементів цивілізацій, як природа – суспільство – людина [150, с. 7].

Становлення та розвиток громадянського суспільства вимагає відповідності всіх його структурних підрозділів – від загальносуспільних інститутів до конкретної особистості. Тому радикальні перетворення у всіх сферах життя, ставлять перед освітою завдання формування різнобічно та духовно розвиненої, активної особистості – громадянина, котрому притаманні передусім висока свідомість та громадянськість.

Серед принципів, дотримання яких у процесі громадянського формування особистості, є найбільш вагомими, вирізняються принципи самоактивності й саморегуляції, реалізація яких дозволяє розвивати

у вихованця суб'єктивні характеристики, формує здатність до критичності і самокритичності, до прийняття самостійних рішень, і в такий спосіб поступово виробляє громадянську позицію, почуття відповідальності за їх реалізацію в діях та вчинках. Метою громадянського виховання є усвідомлення взаємозв'язку між ідеями індивідуальної свободи та правами людини [150, с. 7].

Об'єктивна потреба у формуванні громадянськості, насамперед, у студентському віці зумовлюється підвищенням самоорганізації кожної конкретної людини та рівнем особистого внеску у процес суспільних перетворень [150, с. 8].

Разом з тим, у сучасних студентів часто знижується інтерес до навчання, виявляється тенденція до девіантної поведінки. Все це, природно, позбавляє їх можливості виявлення соціальної громадянськості. Тим самим із університетів у життя виходять молоді люди, які часто з надто значними ускладненнями здатні продовжувати навчання в магістратурі та аспірантурі або долучатися до активної участі у професійно-трудоій діяльності в умовах наявного ринкового середовища.

Відомо, що проблема громадянськості знайшла своє відображення у філософії (Платон, Аристотель, Вольтер, Бекон, Сковарода, І. Франко, М. Бердяєв, І. Кон, Ж. – П. Сартр, В. Кремінь, В. Андрущенко, М. Михальченко, Л. Сохань). В роботах цих науковців висвітлюється філософське тлумачення сутності людини та співвідношення між свободою відповідальності та громадянськістю індивіда. Вихідним пунктом визначення рівня громадянськості у соціально-філософському аспекті в усі епохи було вирішення питання щодо співвідношення свободи й необхідності. Всі дії, які пов'язані з вибором та ціннісною орієнтацією, передбачають активність особистості, незалежно від того, нав'язана їй громадянськість ззовні чи взята людиною за власною волею.

Разом з тим, ці проблеми розглядалися і в давно українських історичних, літературних та філософських пам'ятках. Це можна знайти у «Велесовій книзі», «Повісті минулих літ», «Слові про полку Ігореві» та інших. У цих пам'ятках знаходимо, що в основі свідомості людей того часу була любов до своєї Землі, Батьківщини, людей. Так, наприклад, в «Повісті минулих літ» у Промові філософа розповідається те, що при

визначенні, яка б повинна бути релігія в Київській Русі, вказувалася приверженість русичів до своєї Землі, Вітчизни. Підкреслювалася єдність між сім'єю, Землею та природою. Подібні приклади можна навести і в інших пам'ятках історії України [154, с. 18].

Проблема громадянськості невід'ємно пов'язана з соціалізацією особистості, оскільки перша утверджується як новоутворення онтогенетичного розвитку індивіда у період соціальної зрілості. У цьому контексті соціалізація розглядається як набуття людьми соціального досвіду та ціннісних орієнтацій, потрібних для виконання соціальних ролей. Ці проблеми у соціології розглядалися багатьма вченими (Т. Шибутані, Е. Еріксон, Т. Парсонс, Л. Буєва, П. Мінкіна, В. Сперанський, М. Лукашевич). Як філософсько-освітня категорія, зазначали деякі дослідники проблеми, громадянськість репрезентують об'єктивно необхідні взаємини між особистістю, колективом, суспільством, а також враховують історично-конкретний характер їх взаємних обов'язків, котрі реалізуються у свідомій вольовій поведінці та діяльності. Адже, людина знаходиться у прямому зв'язку з об'єктивними можливостями та історично досягнутим рівнем її громадянськості.

На рівні психологічного аналізу (К. Абульханова-Славська, І. Бех, Л. Виготський, Г. Костюк, О. Леонт'єв, А. Маслоу, К. Муздибаєв, Ж. Піаже, К. Роджерс, А. Роттер, Л. Колберг, М. Савчин, К. Хелкома та ін.) громадянськість розглядається як одна із генералізуючих якостей, як результат інтеграції всіх психічних функцій особистості та об'єктивного сприйняття нею навколишнього світу, емоційного ставлення до обов'язку.

Психологами встановлено об'єктивну та суб'єктивну оцінку громадянськості, її рівень, а також, соціально особистісні домінанти виявлення громадянськості індивідів на різних етапах онтогенезу. Зокрема, Ж. Піаже розробив концепцію відповідальної поведінки та громадянськості особистості, в якій на першій стадії виявляється «об'єктивна відповідальність», а на вищій – «суб'єктивна». На основі цього вчений довів, що в індивідуальному розвитку дитина проходить шлях від морального реалізму до автономної моралі [246, с. 412].

Найвищою інстанцією, яка регулює відповідальність особистості, В. Франкл виділяє гуманістичну совість, а провідним завданням виховання – шліфування сумління. Як одну із складових цього у людини,

К. Роджерс розглядає емпатію. Саме людина з високим рівнем розвитку емпатії здатна відчувати свою громадянськість.

За Дж. Роттером, відповідальність та громадянськість особистості пов'язана з самоконтролем. Якщо людина бере відповідальність за життєві події на себе, то це є показником інтернального (внутрішнього) локусу контролю, високу ступінь громадянськості та, навпаки, якщо людина приписує цю якість, то це свідчить про те, що їй властивий екстернальний (зовнішній) локус контролю. Отже, можна стверджувати, що громадянськість людини впливає з її здатності регулювати власну поведінку, виходячи з внутрішнього локусу контролю.

Шляхи становлення громадянськості у студентів загальноосвітніх закладів та студентів вищої освіти знайшли своє відображення й у філософії освіти (А. Макаренко, В. Сухомлинський, Т. Веретенко, В. Горюнов, М. Левківський, М. Сметанський, О. Сухомлинська, В. Савченко, Н. Огренич, В. Оржаховська та ін.).

В. Сухомлинський трактував громадянськість як особисту, персональну проблему. Людина повинна відповідати передусім перед власним сумлінням, це характеризується здатністю особистості самостійно формулювати моральні обов'язки, вимагати від себе їх виконання, здійснювати самооцінку та самоконтроль [186, с. 15].

Педагогічна система В. Сухомлинського передбачала формування з раннього віку у дітей здатності по співпереживанню, чутливості до чужого болю, милосердя і доброти щодо однолітків, молодших, старших. Вчений значне значення за цих умов надавав поєднанню виховання з самовихованням, що, на нашу думку, дає можливість вияву в особистості почуття громадянськості.

М. Левківський виділяє чотири групи відповідальності особистості і класифікує її як за формою виявлення, так і за сутністю. За формою виявлення він поділяє відповідальність студентів на зовнішню та виконавську, а за суттю – на відповідальність за себе та за інших. Відповідальність, за цим вченим, визначається як якість особистості, що характеризує соціальну типовість особистості, тобто, її здатність дотримуватися у своїй поведінці й діяльності загальноприйнятих у даному суспільстві соціальних норм, виконання рольових обов'язків та готовність людини відповідати за власні дії [186, с. 15].

М. Сметанський розглядає соціальну відповідальність педагогів як особистісну якість, сутність якої полягає в усвідомленій моральній потребі і готовності до виконання соціальних норм, розумінні соціального значення власної діяльності. У структурі соціальної відповідальності вчений виділяє пізнавальний, емоційний та діяльний компоненти.

За Н. Огренич, засвоєння особистістю зовні заданих норм поведінки, перетворення їх на внутрішні регулятори діяльності і становлять суть процесу формування соціальної відповідальності.

Для нас особливо важливим у цьому зв'язку є виділення конкретних засобів та умов розвитку громадянськості у навчальній, предметно-перетворювальній та суспільно-корисній діяльності.

Зазначимо, що наше дослідження зумовлене загостренням суперечностей між об'єктивною потребою формування громадянськості у студентів і неадекватними можливостями сучасної системи освіти, а також між потребою саморозвитку особистості людини і системою традиційного виховання, яке спрямоване на єдині стандарти виховання.

Проте, не дивлячись на певний доробок цих проблем, спостерігаються значні труднощі в їх дослідженні. По-перше, концептуальний аналіз феномена громадянськості стикається з тим, що категорії, які відображають це явище, не мають чітких границь, загальнопризнаного змісту та теоретичного вжитку. По-друге, нові соціально-освітянські реалії значно ускладнюють аналітичний процес, особливо враховуючи рухливість та мінливість понятійного апарату, збільшення числа його альтернативних варіантів. По-третє, дослідження феномену громадянськості, як, власне, інших сучасних явищ, ускладнюється тим, що в умовах перехідного суспільства відбувається загострення протиріч як економічного так і соціального характеру. Державні структури не можуть створити відповідні умови життя громадян, а населення проявляє апатію або допускає приклади девіантності своєї поведінки. Крім того, сучасний розвиток філософсько-освітянської теорії та практики вимагає уточнення і оновлення концептів, які, на наш погляд, повинні в повній мірі відображати усю складність, багатогранність і суперечливість сучасного соціального світу. Актуальність цього дослідження диктується також значимістю громадянськості, як феномена, що відображає особистісні та позаособистісні відношення [186, с. 15].

В сучасному світі роль освіти надзвичайно важлива. Зокрема і при формуванні громадянськості. Освіченість є інтелектуальним ресурсом самореалізації особистості, невід'ємною складовою її культурного капіталу, а також головною умовою існування людства на етапі його переходу до інформаційного суспільства, яке ще називають «суспільством знання». О. Тоффлер, зокрема, акцентує увагу на тому, що знання є центральним елементом інформаційного суспільства. Також він наголошує, що в майбутньому значущість освіти зростатиме. З часом знання стануть фундаментом розвитку суспільства, а не додатковими чинником в розвитку суспільства, як це було раніше [320]. Додатково можна сказати, що оцінюючи розвиток будь-якої країни за методикою ООН, беруть два основні показники: рівень тривалості життя та рівень освіченості тієї чи іншої країни.

Зв'язок освіченості та свободи помітили ще у давні часи. Давньогрецький філософ Епіктет підкреслював: «Ми не можемо прийняти точки зору, за якою тільки вільна людина може бути освічена. Скоріше праві філософи, які вважають, що лише освічена людина є вільною» [129, с. 206–270].

Відомий своїм вільнодумством Вольтер зазначив: «Безперечно, існують люди, які наділені більшою свободою, ніж інші, по тій простій причині, що не всі ми однаково освічені. Свободи наша слабка і обмежена, як і всі наші здібності. Ми укріплюємо її. Привчаючи себе до роздумів, і такі вправи роблять її дещо сильнішою» [88, с. 183].

Звичайно, освіченою може бути й людина, яка не має формальної освіти, в першу чергу вищої, а займається самоосвітою. Проте у сучасних умовах освіченість здобувається перш за все у вищій школі. Саме вища освіта відіграє значну роль у суспільній трансформації. Багато дослідників підкреслює, що сьогодні життєздатність будь-якої країни, в тому числі нашої, залежить від її орієнтації на розвиток соціального інституту освіти, зокрема вищої, від набуття цим інститутом якостей соціальної суб'єктності. Таким чином, можна сказати, що реформування вищої освіти обумовлюється не тільки інтелектуалізацією більшості сфер суспільного життя, скільки необхідністю формування особистості, якості якої відповідали б викликам часу. Тому сьогодні в центрі уваги сучасних освітніх практик не трансляція знань (хоча це важливо), а розвиток

особистості – інтелектуальний, духовний, морально-етичний тощо. Останнє є головною ідеєю нової освітньої людиноцентричної парадигми.

Сучасні українські дослідники (Т. Заславська, Л. Сокурянська) під освітньою парадигмою розуміють систему методологічних підходів, ідей та концептуальних настанов, що визначають функціонування освіти на певному історичному етапі її розвитку. Сьогодні освіта знов переймається самовизначенням, пошуками нової парадигми. Ці пошуки обумовлені перш за все станом суспільства, трансформаційними процесами як у світі, так і в Україні. У соціальному плані теперішній зміст освіти відірваний від реальних потреб життя. Нова освітня парадигма повинна спрямувати вчених та освітян на пошук виходу із тієї кризи, яка охопила і освіту, і суспільство в цілому. Нова освітня парадигма повинна виходити з того, що освіта – це не тільки процес накопичення знань, але й умінь аналізувати проблеми суспільства, знаходити шляхи їхнього розв'язання. А головне – це процес формування особистості, якості якої відповідали б як її індивідуальним, так і суспільним потребам, особистості творчої, активної, самостійної та вільної. В новій освітній парадигмі мають панувати цінності окремої особистості і загальнолюдських ціннісних імперативів. Тільки вільна особистість здатна будувати своє власне життя [294, с. 128].

Свобода визнана головною цінністю західного суспільства. Та ця цінність дуже дорогоцінна і з нею не легко мати справу. Інша сторона медалі – відповідальність. Лише за умов свободи і відповідальності учні набувають навичок співробітництва, лідерства, прийняття самостійних рішень. Одне з завдань такого навчання – звільнити допитливість, дозволити людям рухатися в новому напрямку, пробудити дослідницький азарт.

В рамках ЗВО для актуалізації особистої свободи, на нашу думку, важливо узгоджувати формальну і неформальну сторони освіти, всебічна демократизація управління, виборність. Звичайно, це можливо для вузівської автономії, але проблема залишається поки що не вирішеною.

Отже, такі суб'єктивні чинники, як цінності та ціннісні орієнтації особистості є детермінантами свободи чи не свободи особистості.

Культивування ідеалів свободи в системі освіти і через освіту можливі також через:

1) удосконалювання механізмів керування системою освіти на основі використання автоматизованих банків даних науково-педагогічної інформації, інформаційно-методичних матеріалів, а також комунікаційних мереж;

2) удосконалювання методології і стратегії добору змісту, методів і організаційних форм навчання, виховання, що відповідають задачам розвитку особистості того, кого навчають, у сучасних умовах інформатизації освіти;

3) створення методичних систем навчання, орієнтованих на розвиток інтелектуального потенціалу того, кого навчають, на формування умінь самостійно здобувати знання, здійснювати інформаційно-навчальну, експериментально-дослідницьку діяльність, різноманітні види самостійної діяльності по обробці інформації;

4) створення і використання комп'ютерних тестів, що діагностують методики контролю й оцінки рівня знань тих, кого навчають [27, с. 49].

Проблеми соціалізації особистості активно обговорюються і теоретиками-філософами, педагогами, психологами, – і практиками навчально-виховного процесу – вчителями шкіл, викладачами вузів. Такий, все зростаючий інтерес пояснюється різноманітністю і динамічністю вимог суспільства до особистих якостей людини, що забезпечує його включення в соціальну систему. Найважливішим напрямком соціалізації виступає в даний час формування полікультурної особистості. Воно спрямоване на дозвіл соціальної проблеми подолання протиріччя між потребою суспільства в розвитку в кожному особистість здібності в продуктивному діалозі з представниками різних культур і збереженням в ментальності етнічних спільнот рецидивів негативного націоналізму, етноцентризму, взаємного соціально-психологічного дистанціювання і ксенофобії, про що переконливо свідчать репрезентативні соціологічні дослідження останніх років. Визначальна роль у вирішенні цього протиріччя належить системі освіти [27, с. 49].

Тому метою соціально-філософського аналізу, представленого в даній роботі, є вивчення інноваційного потенціалу сучасної освіти в реалізації принципу полікультурності в розвитку людини. Теоретико-методологічну основу осмислення проблеми і шляхів її вирішення складають філософські ідеї про виховання і його соціальні функції Платона,



К.А. Гельвеція, Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, І.Ф. Гербарта, антропологічні концепції етноцентризму і культурного релятивізму М.М. Саммера, диспозиційних установок особистості В.А. Ядова, парадигми діалогу культур М.М. Бахтіна, В. Макбрая, вчення про фактори соціального конструювання реальності П. Бергмана і Т. Лукмана, про роль етнопедagogіки в виховному процесі (Г.Н. Волков, В.Д. Ботнару, Н.В. Сілістрару), принципи полікультурності в спілкуванні і освітньому просторі (В.П. Борисенко, О.В. Гукаленко, А.Я. Данилюк) [66, с. 550].

Категорія «освітнього простору» увійшла в обіг у філософській та педагогічній літературі з кінця 80-х рр. і почала широко використовуватися в дослідженнях і державних документах в 90-х рр. Цінний методологічний підхід до розуміння освітнього, як і будь-якого соціального простору сформулював Г.Д. Костинский слідом за М. Хайдеггером, представляючи простір як єдність територіально-предметної та сенсопороджуючої діяльності [161, с. 124]. Освітній простір пов'язує територію, райони і установи в єдиний просторово-культурний континуум. Їх об'єднує семіотичний простір культури. У семиотически нерівномірному просторі культури виділяються, за визначенням Ю.М. Лотмана, так звані ядерні структури, навколо яких структурується, об'єднується в цілісність інше освітній простір. «У ядрі розташовуються домінуючі семіотичні системи» [195, с. 12].

У формуванні якостей полікультурної особистості беруть участь практично всі соціальні інститути – сім'я, політика, економіка, релігія, сфера дозвільної діяльності, здатні надавати на світогляд і менталітет індивіда неоднозначний вплив, як в дусі культурного релятивізму, так і етноцентризму. Соціально-психологічна, ідеологічна спрямованість цього впливу обумовлені об'єктивними обставинами і важко піддаються свідомому впливу в державному масштабі. Система освіти, на відміну від цих інститутів, може бути об'єктом державного регулювання і являє собою соціальний інститут цілеспрямованого і свідомого впливу на процес соціалізації молоді, одним з важливих аспектів цього процесу і стає виховання людини, здатної жити і працювати в полі етнічному середовищі. Прагнення дослідників до всебічного осмислення умов і засобів вирішення цього завдання на даному етапі реалізувалося в створенні категоріального апарату полікультурного освітнього

простору. Ядром цього поняття виступає, полікультурна освіта на основі виховання миролюбності; інтеграційних процесів в освіті; культурної конвергенції; етнопедagogіки. О.В. Гукаленко підкреслює наявність в полікультурному освітньому просторі гуманістичної ідеології; особистісної орієнтації навчально-виховного процесу; збереження для учня своєї культурно-етнічної ідентичності та адаптації в полікультурному середовищі; поєднання в освіті загальнолюдського, державного і регіонального компонентів культури; розвиток умінь і навичок продуктивної взаємодії з носіями різних культур [66, с. 124–125].

Базовим елементом цілісного полікультурного простору є, полікультурне освітній заклад, що розглядається як локальний соціальний простір спільної життєдіяльності викладачів і учнів різних національностей. Освітня установа, в свою чергу, являє органічну частину конкретної соціально-етнічної культури села, міста, регіону, основна ланка і поле навчально-виховного процесу. Однією з основних завдань полікультурних спільнот, є створення відповідних соціально-культурних середовищ, що реалізують на практиці принцип культурного релятивізму. При цьому дуже важливо навчити молодь розуміти і цінувати своєрідність культур різних народів, виховати її в дусі миролюбства і поваги представників усіх етнічних груп. Рішення такої складної і невідкладне завдання вимагає соціально-філософського переосмислення всієї освітньої системи з використанням методу теоретичного моделювання. Відповідно до цього підходу освітній простір характеризується як перетин фізичного і духовного виміру, як об'єктивна реальність, що змінюється в глобальних процесах розвитку культури [337, с. 103]. Субстрат цього простору становить районована взаємодія безлічі освітніх систем різного рівня організації (урок, виховна ситуація, навчальний заклад, національна система). Організаційно-управлінську функцію по відношенню до безлічі освітніх систем виконує метатекст – «культурний ген» освітнього простору, що визначає правила його побудови: стандарти, системні вимоги до утворення, ієрархію освітніх систем в реальному просторі і часі [337, с. 102–106].

Концептоутворюючим елементом освітнього простору є особистість, що розглядається з точки зору відповідності її системних властивостей очікуванню суспільства. Тому соціальний інститут освіти тільки тоді

перетворюється в освітній простір соціалізації молоді, коли відкриває її реальні можливості зайняти своє місце в суспільній системі виробництва і споживання матеріальних і духовних цінностей. «Місце людини саме є простором індивідуально-особистісного освіти ... робить освітній простір принципово-відкритим, рухомим, пластичним. При цьому воно зберігає жорстку системну організацію і високий ступінь керованості ззовні за допомогою метатекстових описів» [66, с. 67].

Основний зміст поняття полікультурного освітнього простору і місця людини в ньому становить парадигма діалогу культур як джерела розвитку духовності. Інтелектуальна традиція бере свій початок філософського семіотичному метатексту І. Фіхте, який сформулював загальний закон розвитку особистості в послідовності трьох стадій становлення самосвідомості особистості, колективу, нації: перше – «Я вважає Я», друге – «Я вважає Не Я», третє: «Загальне Я вважає Я і не Я» [172, с. 4]. Цей процес вільного розвитку свідомості немислимий без діалогу культур і являє собою нескінченне нарощування духовного потенціалу особистості. «Ідея, – як підкреслював М.М. Бахтін, – починає жити, тобто формуватися, розвиватися, знаходити і оновлювати своє словесне вираження, породжувати нові ідеї, тільки вступаючи в істотні діалогічні відносини з іншими чужими ідеями ... У точці цього контакту голосів-свідомостей і народжується, живе ідея» [42, с. 38].

Якщо М.М. Бахтін наповнює абстрактну категорію І. Фіхте «не-Я» більш конкретним поняттям «інша свідомість», то В.С. Біблер розширює це поняття до категорії «загальнолюдська культура», що розвивається «на грані різних культур в момент їх переходу» [56, с. 291]. Культура має своїм джерелом руху власну семіотичну неоднорідність. З цих філософсько-методологічних позицій слід розширити структурно-функціональне розуміння полікультурної особистості як передумови запобігання міжетнічних конфліктів і налагодження взаєморозуміння і співпраці між людьми різних національностей, але, перш за все, як необхідного фактора розвитку загальнолюдської культури, джерелом якого є саме її внутрішня різноманітність. Виходячи з цього, семіотичний метатекст полікультурності освітнього простору, ставить під сумнів традиційний підхід до формування менталітету молоді. Пануюча в наш час логіка освіти за принципом від «порогу рідної культури до світової» містить в собі

небезпеку негативного націоналізму. Необхідна системна трансформація освітнього простору на основі парадигми прилучення особистості до освоєння національної культури в контексті світової культури як органічної її частини. «Полікультурна освітній простір виключає саму можливість появи негативного націоналізму. Воно моделює культуру, в тому числі національну культуру, як складно побудоване простір діалогічного взаємодії багатьох субкультур, занурює учнів в простір міжетнічного діалогу, навчає і виховує в ньому. Зовнішня межа, при такому підході, втрачає своє особливе значення і стає всього лише однією з численних кордонів, що відокремлюють і з'єднують в одне семіотичний простір культури всіх народів» [66, с. 536]. «Національна культура осмислюється в контексті світової культури, але для розуміння її своєрідності немає необхідності заперечувати культуру інших людей. Вони рівноправні, хоча і не схожі один на одного, але чим глибше диференціація між ними, тим продуктивніше їх діалог» [66, с. 538].

Тільки полікультурна освіта може усунути першопричину негативного, руйнівного за своїми наслідками націоналізму. Різноманітні програми виховання толерантності, культури міжнаціонального спілкування – все це напівзаходи, спрямовані на пом'якшення наслідків негативного націоналізму. Істотно змінити характер етноцентризму, ввести його в конструктивне русло діалогу можливе лише, модернізувавши дидактичну концепцію сучасної гуманітарної освіти. Уміння учня, а потім і освіченої людини працювати з культурою як природним генератором нових текстів, змінивши зміст звернення до іншої національної культури. Відпаде необхідність розглядати її як «не-Я-культуру». Звернення до неї буде обумовлено єдиною метою-потребою конструктивного розвитку власної національної культури в ситуації відкритого діалогу [66, с. 537].

Процес полікультурної соціалізації особистості реалізується в умовах поєднання суб'єктивних і об'єктивних факторів впливу на світогляд, характер спілкування, ціннісну орієнтацію людини. Культурна мікросередовище, досвід батьків істотно впливають на сприйняття дітьми офіційних установок, що транслиуються системами освіти і масових комунікацій. Представники етнічних груп несуть в своїй свідомості відбиток культурних традицій, що склалися в регіонах України. Цільові установки полікультурної освіти можна згрупувати в три смислові

групи і позначити поняттями «плюралізм», «рівність» і «об'єднання» [274, с. 93]. Перше поняття охоплює прагнення суб'єкта виховання прищепити молоді цінності поваги та збереження етнокультурного різноманіття. Друге має на меті створити реальні умови отримання рівних можливостей для розвитку і застосування своїх здібностей. У третьому напрямку йдеться про вироблення загальних уявлень про гуманістичні цінності та ідеали вдосконалення політичних, економічних і духовних сторін життєдіяльності суспільства в даній країні. Одним з перших кроків в полікультурному вихованні є формування і масове духовне відтворення такого типу особистості, який був би носієм розвинутою культури толерантності. Саме це поняття отримало в літературі неоднозначну інтерпретацію і моральну оцінку: з одного боку, як вимога поважати права інших («інших») бути такими, якими вони є, а з іншого, як байдужість, непротивлення злу. Домінуючим же виступає думка, згідно з якою толерантність розглядається як головна мета, принаймні, на першому етапі становлення полікультурного простору. «Подібні тенденції, – вважає А.Н. Джуринський, – припускають сполучення через виховання духовних цінностей усіх учасників міжетнічного та міжкультурного діалогу, створення загального інтеркультурного простору, в межах якого кожен знаходить соціальний і етнічний статус, визначає приналежність до тих чи інших мов і субкультур» [114, с. 78].

Полікультурне виховання в багатонаціональній державі орієнтоване на створення духовних основ демократичного, гуманного, соціального суспільства, оскільки мова йде про формування базисних особистих якостей громадянина, здатного використовувати інтелектуальний і моральний потенціал різних культур. Воно забезпечує соціальну і національну ідентифікацію особистості, відкриту для сприйняття гуманістичних ідеалів всіх культур і релігій. Таким чином, полікультурне виховання зосереджується на вирішенні чотирьох завдань: соціокультурної ідентифікації особистості, освоєння системних понять і соціально-психологічних установок полікультурного ментального поля; виховання толерантної культури взаємин з представниками різних національностей; розвитку навичок полікультурного спілкування. Особливо важливу роль відіграє освоєння молоддю мов, найбільш поширених в найближчому оточенні, в місцях компактного розселення окремих етнічних груп.

### 3.4. Свобода особистості у сучасній українській освіті

Входження України в загальноєвропейський освітній простір є надзвичайно важливим для подальшого розвитку нашої країни. Цей процес є серйозним кроком уперед у галузі освіти. Усі нововведення мають на меті запровадження європейських стандартів освіти, ми робимо спробу наблизитися до загальноєвропейського освітнього рівня. На нашу думку, це має досягатися і якістю знань, і запровадженням інноваційних технологій, і, без сумніву, всією системою організації навчального процесу й оцінювання якості знань у сучасних умовах.

Тому можна відзначити, що важливою складовою наукового супроводу реформування освітянської галузі є аналіз світового досвіду. Але ідеологію реформи, спираючись на один лише зарубіжний досвід, «сконструювати» не можна і не треба. При визначенні державного курсу в галузі освіти передусім треба враховувати національні інтереси і національні цілі, основні засади національної політики та національної стратегії.

Реформування освіти в Україні є складовою процесу адаптації національної освітньої системи до змін, що відбуваються останні двадцять років у європейських країнах і пов'язані з визнанням значущості знань як рушія суспільного добробуту та прогресу. Відтак питання забезпечення рівного доступу не просто до освіти, а саме до якісної освіти є ключовим для розвитку не тільки освітньої галузі, а й усього суспільства [225].

Питання розвитку освіти та розгляд проблем, що виникають у зв'язку із цим, порушували ще в XIX ст.: Е. Дюркгейм, У. Уорд і Д. Дьюї. У західній науці процеси змін в освіті розглядали також: Р. Будон, М. Вебер, Н. Гросс, З. Коллінз, Т. Парсонс.

Порівняльний аналіз наукових підходів, присвячених свободі і її впливу на освіту, вільний розвиток особистості, дозволив виявити два напрямки їх предметно-теоретичної спрямованості [200, с. 9]. Першу групу складають дослідження, які присвячені загальним світоглядним і методологічним питанням. Велике значення тут мають філософські роботи Платона, Аристотеля, К. Гельвеція, Я. Коменського, Дж. Локка, Ж-Ж. Руссо, Б. Спінози, І. Канта, В. Гегеля та інших. Дослідження в області соціокультурних аспектів освітнього процесу: В.П. Андрущенко,

І.В. Бичко, Є.Р. Борінштейн, Т.Г. Грін, В.Г. Кремень, М.І. Михальченко. І також основні ідеї педагогів (Ш. Амонашвілі, Я. Корчака, В. Сухомлинського та ін.) підготували науково обґрунтований підхід до осмислення цієї проблеми.

Таким чином, освіта – це дзеркало соціально-економічного та культурно-історичного стану країни. Система цінностей та норм освітнього процесу має культурно-історичний характер. Тому методологічно безплідними та хибними є позитивістські пошуки надісторичних, раз і назавжди даних стандартів, норм та ідеалів освітянського процесу. Поступово втрачає свої позиції сенс педагогічної діяльності, напрацьований на попередньому щаблі історичного розвитку. В освітянському просторі помітні спроби пошуку нового сенсу освітянської діяльності, які ґрунтуються на нових засадах, адже стара система норм та стандартів освіти вже не відповідає сучасним реаліям, а нова ще тільки формується. Подібна ситуація актуалізує дослідження соціокультурного контексту пошуку нових форм освітньої діяльності.

В той же час трансформація освіти є наслідком тих змін, які відбуваються в культурі. Тому криза в освітянському процесі, і не лише на теренах України, – на думку В.Г. Кременя, – є відображенням загальної духовної кризи на зламі тисячоліть. З іншого боку, трансформаційні явища в освіті відбуваються і під впливом внутрішніх чинників, тобто зумовлені інноваційними процесами у самій освітньо-педагогічній діяльності [165, с. 24]. Це не могло не відобразитися на соціокультурній складовій трансформаційних процесів.

Старі культурна та освітня парадигми, знаходячись на грані заперечення починають руйнувати себе: частина їх складових елементів перероджується. Зникнення старого та поява нового спричиняють перехідний період. Повної зміни відразу в усіх сферах ніколи не відбувається, але ця зміна є в іншому відношенні – змінюються панівні змісти буття людей в культурі та суспільстві, що визначають собою провідні засоби рішення життєвих завдань поколінь. Тобто сам процес зміни парадигм не являє собою механічне поєднання цінностей послідовно змінюючих одна одну. Зміна парадигм – це перш за все перетворення сенсу, породження інновацій та витіснення елементів старої парадигми. Знаковою ж особливістю освіти є те, що в ній найбільш повно розкривається

цілеспрямований характер людської діяльності. Нагадаємо, що мета – ідеальний образ майбутнього втілення результату діяльності. Отже, від того, які цілі ми поставимо перед освітою сьогодні, значною мірою залежатимуть майбутні досягнення. Звідси зрозуміло, що без розбудови освіти неможливий процес реального державотворення. Недостатня увага до освіти загрожує національній безпеці країни. Справді, яку б зі складових національної безпеки ми не взяли – економічну, політичну, військову, енергетичну, інформаційну, екологічну – скрізь потрібні висококваліфіковані фахівці, брак яких ставить під загрозу саме існування держави [383, с. 3].

В сучасному багатовекторному світі освіта є чинником функціонування громадянського, соціального, гуманістичного суспільства як ідеальної сфери співіснування людей. Водночас саме освіта виступає фактором творення і поширення національної ідеології. В свою чергу, національна ідеологія є системою формування, репрезентації, засвоєння національної ідеї. В такому контексті національна ідея розуміється як сформована мета нації, що відрізняється актуальністю і стратегією розвитку. Національна ідея дає підстави для реалізації потенційних етнічних можливостей. Розвиток нації через реалізацію національної ідеї дає етносу можливість піднесення на щабель цивілізації в її космологічному розумінні і посісти гідне місце серед національних спільнот світу. Якщо молодь розуміється як інтелектуальний потенціал, то освіта покликана сприяти ідентифікації молоді з нацією, рідною землею. Батьківщиною.

Наявність освіти, що орієнтована на національну ідеологію з урахуванням в якості базових елементів саме національних особливостей існуючого культурного, етнічно-ментального простору є чинником гуманітарної безпеки держави [383, с. 4].

Разом з тим, національна освіта повинна враховувати загальнолюдські цінності, результатом засвоєння яких є формування і функціонування соціальної держави. Освіта – складова частина соціальної держави, суб'єкт і об'єкт соціальної політики держави. Соціальна політика не може бути нічим іншим як засобом управління розвитком суспільства, загальним показником ефективності функціонування соціальної системи, критерієм плинних та перспективних інтересів соціуму. Інвестиції в освіту, розвиток освіти – це той стратегічний курс політики



держави, який забезпечує від аутсайдерства у світових цивілізаційних змаганнях. Звісно за умови, що в політиці української держави освіта посяде нарешті те місце, яке їй має належати відповідно до нинішніх тенденцій світового соціокультурного поступу [67, с. 23].

Національна освіта не може культивувати професійну замкненість і культурну обмеженість. Розвиток національної освіти повинен спрямовуватись як на збереження власної освітянської традиції, так і на конструктивне використання позитивних світових надбань [67, с. 23].

Національно орієнтована освіта дає можливість сформувати міцний рівень соціальної свідомості. Через національну свідомість, в свою чергу, виховується еліта нації, що орієнтована на збереження ментальної цілісності нації. Сформована національна свідомість сприяє формуванню подальшого професійного навчання і здійснення здобутків на користь власної держави з урахуванням національних пріоритетів. Проблема підвищення відповідальності кожного за долю своєї країни та світу в цілому, використання набутих знань з метою не тільки соціального, а й морального прогресу. На жаль, в сучасній освітній парадигмі пріоритет віддається прагматизму, пануванню ідеї «сервісної освіти», соціальна сутність якої полягає в розумінні освіти як служниці цілей сьогодення, інтересів і потреб комерції, економічного, політичного та інших ситуативних стилів [67, с. 23].

Освіта є важелем в побудові власної моделі громадянського суспільства. Освіта не тільки національна, але й виключно патріотична. Зде-націоналізований індивід ніколи не стане справжнім громадянином. Освітянська галузь є державною інституцією, що формує і реалізує, підносить духовні цінності і системи ціннісних орієнтацій, що властиві національному середовищу.

Українське суспільство є інтегрованим і полікультурним, крім того, здатним накопичувати зовнішні впливи, адаптуючи їх до збережених власних національних традицій. Саме така здатність українського суспільства викликає певне занепокоєння, оскільки є небезпека втрати власної самобутності. З іншого боку – заперечення цього, створює можливість опинитися за межами світового культурного поступу, теоретично – це загроза другої, української «залізної завіси». Вирішити дилему можна шляхом розвитку освітньої галузі як такої, що здатна

употужнити соціальний дух держави. Саме з цієї тези випливає висновок, що освіта може є тією складною і розгалуженою соціальною технологією, яка дозволяє не тільки сформувати інтелектуальний потенціал нації, але й налаштувати і зорієнтувати його на примноження національного багатства. Така технологія дозволяє виробити свій власний шлях розвитку як соціуму в цілому, так і певної галузі науки зокрема з урахуванням власних національних інтересів і пріоритетів [67, с. 23].

Освіченість є також, на наш погляд, інтелектуальним ресурсом самореалізації особистості, невід'ємною складовою її культурного капіталу, а також головною умовою існування людства на етапі його переходу до інформаційного суспільства, яке ще називають «суспільством знання». О. Тоффлер, зокрема, акцентує увагу на тому, що знання є центральним елементом інформаційного суспільства. Також він наголошує, що в майбутньому значущість освіти зростатиме. З часом знання стануть фундаментом розвитку суспільства, а не додатковими чинником в розвитку суспільства, як це було раніше [320]. Додатково можна сказати, що оцінюючи розвиток будь-якої країни за методикою ООН, беруть два основні показники: рівень тривалості життя та рівень освіченості тієї чи іншої країни. Наші науковці звертають на це увагу. Але сьогоднішня ситуація в освіті не свідчить про розуміння з боку влади.

В XXI столітті освіта України модернізується, входить в Болонський процес, який передбачає не тільки підвищення фахового рівня спеціалістів, а також і культурного, підготовку фахівців державного і міжнародного рівня. Це означає, що дипломи українських випускників будуть визнаватися за кордоном. Кожний факультет має електронні сайти, на яких студенти можуть знайти важливі теми для обговорення, методичні вказівки та потрібну літературу до лекційних та практичних занять тощо. Студенти отримали змогу здобувати освіту у декількох навчальних закладах одночасно. У вищій освіті здійснився перехід на двоступеневу підготовку: бакалавр, та магістр. З'явилися приватні навчальні заклади, платне навчання, яке доступне сьогодні в основному забезпеченим громадянам. На сучасному етапі склався новий підхід в сфері освіти. Він ставить в центр проблему особистості з її цілями, стратегіями, стилем життя [176, с. 71].

Головним аспектом сучасної української освіти є, як зазначалося вище, саме національний фактор. У будь-якій країні освіта має

національний характер. Освіта здатна мобілізувати культуру народу, готувати нову інтелектуальну людину, яка повинна стати новою генерацією нації. Вона повинна ґрунтуватися на культурно-історичних цінностях народу, його традиціях і духовності. Освоєння суспільством своєї культурної спадщини стає домінуючим в системі освіти. Адже на спадщині і традиціях минулого повинна утверджуватися і формуватися освіта, збагачуватися духовність нашого молодого покоління. Освіта формує у молодій людині особистість, відчуття належності до конкретного соціуму. Освітня діяльність є одночасно і соціалізацією молоді людини, бо в процесі навчання вона здобуває не тільки наукові знання, але й знання життєвого досвіду. Отже, освіта повинна бути спрямована до культурно-духовних витоків, національного відродження.

Освіта є одним з найголовніших показників якості життя суспільства, вона впливає на його економічний та культурний розвиток. Вона представляє собою своєрідний соціальний інститут, без якого нація не в змозі самоідентифікуватися і розвиватися. Освіта повинна бути пов'язаною з духовною культурою, повернутися до гуманізації, спрямованою на національне відродження. Сучасна освіта дає змогу удосконалювати здібності учнів та студентів, самостійно аналізувати і висловлювати свою думку, відстоювати свою позицію. Все це в майбутньому, після завершення навчання, дасть змогу орієнтуватися в суспільних процесах, а також впливати на прийняття суспільних рішень, адаптуватися до суспільного середовища. Тому освіта стає одним з головних детермінантів в духовній культурі молоді.

Особливу сферу духовної культури становить наука. Наука – «область культури, яка зв'язана із спеціалізованою діяльністю по створенню системи знань про природу, суспільство і людину» [176, с. 71]. Наука є одним із найважливіших детермінантів духовної культури. «Її особливе місце у духовній культурі визначається значенням пізнання у способі буття людини у світі, у практиці, у матеріально-предметному перетворенні світу» [234, с. 53]. Саме за допомогою пізнання людина пізнає навколишній світ і саму себе, вона формується як особистість. Духовна культура і всі її форми нерозривно зв'язані із пізнанням. А наука займає важливе місце в житті людини. Вона стала своєрідним епіцентром культури, допомагає людині сприймати дійсність, що її оточує. «Результати

наукового пізнання побудовані таким чином, щоб виключити все особистісне. Отже, наука налаштована на отримання таких знань, які не залежать ні від людини, ні від людства. Жоден інший компонент духовної культури (ні мистецтво, ні ідеологія, ні релігія і ін.) такої мети перед собою не ставлять» [234, с. 53].

Вплив науки на культуру був настільки сильним, що людина впевнилася у своїх необмежених можливостях панувати над природою. І все це призвело до відділення у культурі людини від природного існування, а також до кризових явищ в культурі.

Можна зробити висновок, що розвиток освіти повною мірою пояснюється надіями вчених і практиків саме на цьому шляху вирішити проблеми сучасної освіти та реалізувати її функціональний імператив як фактору становлення постіндустріального суспільства. Таким чином, аналіз соціальних витоків формування освіти дає достатні підстави для констатації факту обґрунтованості її виділення як самостійної наукової дисципліни для обслуговування комплексу соціальних потреб, пов'язаних з упорядкуванням та управлінням широкомасштабними та радикальними процесами змін в освітніх системах.

Глобалізація, цінності суспільства, що трансформується, навіть політична кон'юнктура та ще безліч факторів впливають на систему сучасної української освіти. Але успішний та продуктивний розвиток можливий за умови свободи. Саме ці наявні суперечності спричинили наше дослідження. Освіта як соціальний інститут є сукупністю певних установ, осіб, які забезпечені спеціальними матеріальними засобами і здійснюють конкретні соціальні функції, з іншого боку, освіта – це набір, система ідей, правил, положень, стандартів, норм діяльності, поведінки людей у ситуаціях освітянського життя [199, с. 180]. Освіта як соціальний інститут має історичний характер. Це відносно стійка форма соціальної практики, за допомогою якої функціонує суспільне життя, забезпечуються необхідні соціальні зв'язки та відносини, що характеризують суспільство.

Сучасна система освіти не тільки транслює зразки культури від покоління до покоління, з однієї сфери в іншу, але і виконує функції генератора і хранителя культурного надбання суспільства. В межах освіти розвивається наука, особливо її фундаментальні напрями. Значний взаємовплив освіти і мистецтва, яке переважно зорієнтоване на виховання

людської особистості. Залучені в освітній процес і засоби масової інформації. Невід'ємну найважливішу складову фундації культури складає інтелектуальний потенціал викладачів, практика навчання, вся сфера освіти.

Але починаючи з 90-х років у сфері освіти спостерігається вельми слабкий запит на ресурси освіти: низький рівень доходів працівників сфери освіти, відставання матеріально-технічної, інформаційної бази навчальних закладів від галузей виробництва і обслуговування населення. Потребує вдосконалення і сама система освіти [229, с. 4].

Освіта в українському суспільстві реалізує ряд функцій. Зокрема, це:

- функція розвитку продуктивних сил суспільства, яка забезпечує навчання, підготовку і перепідготовку спеціалістів;
- функція соціалізації індивідів шляхом залучення до соціально-історичного досвіду, культури, норм і зразків поведінки, людського способу буття;
- функція інтеграції, яка спрямована на забезпечення цілісності сприймання навколишнього світу через залучення індивіда до широкої людської спільноти і в географічному, і в історичному сенсі;
- функція гуманізації, яка передбачає посилену увагу до особистості загалом, сприяння розвитку всіх її здібностей, фізичних і моральних якостей [29, с. 190].

Специфіка освіти визначається типом суспільства, в якому вона функціонує, політичним, державним ладом, соціально-класовими, економічними відносинами. Разом з тим слід зауважити й наступність освіти в її історичному розвитку. Саме цей момент важливо враховувати в наш час, у період утворення нової української національної школи – школи ХХІ століття. Справа в тому, що від освіти залежить усе, адже це стосується перш за все навчання і виховання молоді, тобто всіх майбутніх поколінь. Тому потрібна виключна обережність і продуманість кожного кроку у реформуванні освіти. Вважаємо, як завжди, перш за все треба звернутися до багатовікового досвіду людства щодо навчання і виховання молоді, придивитися до того, чому навчали великі мислителі минулого багато і багато поколінь молоді. Можливо, тоді стане зрозумілим, які цілі потрібно ставити перед нашою освітою і як досягати цих цілей.

Цілком природно, що зміни в освіті потребують філософської рефлексії, а саме: переосмислення педагогічних ідей шляхом їх наукової

інвентаризації та подальшої теоретичної реконструкції, визначення ідеалу освіченої людини та впливу філософії на освіту. Вирішення даних завдань можливо на засадах нової раціональності, котра, по-перше, фокусує увагу на відтворенні умов і структури проблемних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина у своїх взаємовідносинах із реальністю, по-друге, предметом якої виступає реальність людської дії, реальність становлення і формування дійсності через діяльність, що передбачає саморозвиток її суб'єктів [29, с. 190].

Звернімося до найдавніших систем, що існували за декілька тисячоліть до нашої ери, до таких, наприклад, систем, які існували в Стародавньому Єгипті, Стародавньому Китаї, у Стародавньому Ізраїлі, Стародавній Греції та ін. Перш за все впадає в очі факт, що генезис людського роду у цих найдавніших культурах і цивілізаціях обчислювався згідно з тим, хто у кого навчався, хто і кому передавав знання, хто кому слідував. І ми бачимо, що знання, скажімо, давньоєгипетських жерців і фараонів передавалися від однієї видатної людини до іншої, і це стосувалося не лише династичної лінії передачі влади від одного фараона до іншого, але перш за все і головним чином передавання тих потаємних знань, якими володіли найвидатніші люди того часу. Таке ж шанобливе ставлення до освіти ми спостерігаємо, наприклад, в Упанішадах, де буквально поіменно перелічується, хто кого вчив, хто кому передавав знання, хто у кого вчився. Такий же досвід має місце у Давньому Ізраїлі, де коліна Ізраїлеві, природно, перелічуються за тими параметрами, за тим вкладом, який кожне з цих колін внесло в життя Ізраїлю. Звичайно, на першому місці були знання, їх отримання, здобування, а потім і передавання майбутнім поколінням, і це стосувалося всіх видів знань, особливо знань про найпотаємніше, тобто знань істини і мудрості. Те ж саме можна сказати про Конфуція, котрий створив цілу систему, до того ж досить розвинуту систему освіти, навчання і виховання поколінь молоді. Саме йому, а зовсім не Леніну, належить знаменитий лозунг «вчитися, вчитися і вчитися». Можливо, першим в історії людства він у всьому обсязі поставив проблему взаємовідносин учителя та учня, вихователя і вихованця, учня і учня. При цьому вважав, що кожна людина повинна вчитися протягом усього життя, і тільки за цієї умови вона може досягнути найвищого рівня розвитку – осягнення істини й мудрості. Конфуцій

першим виокремив систему типів учителя, а саме: мислитель, філософ, шляхетний муж, довершено мудрий. Подібні ідеї ми знаходимо у грандіозній системі Лао Цзи, хоча у цій системі акцент зміщується швидше на осягнення і передачу не загальних, а потаємних знань, знань глибоко релігійного змісту. Якщо візьмемо Стародавню Грецію, то також переконаємося в тому, що на перше місце греки ставили навчання і виховання молоді найвидатнішими вчителями, мислителями, мудрецами. Це стосується філософії Сократа, філософії Платона і філософії Аристотеля, хоча можна назвати десятки і сотні видатних давньогрецьких мислителів, котрі заснували свої школи, в яких вони навчали молодь, передавали їй отримані знання і спрямовували їхнє життя і діяльність на осягнення істини і мудрості [27].

Можна наводити й інші приклади подібного роду, але вже з того, що сказано, з необхідністю витікають основоположні для системи освіти висновки: 1) Центральною постаттю в будь-якій системі освіти був учитель. Особистість учителя посідала друге місце після Бога (чи богів) і після правителя. Більше того, самі правителі, які, природно, навчалися у найвідоміших учителів, ставилися до них як до самих видатних людей свого часу. З учителями ніхто не міг зрівнятися за своєю значущістю для народу і держави: ні політики, ні полководці, ні які б то не були інші видатні суспільні діячі. 2) Наступною важливішою постаттю був учень, котрий вважав для себе найбільшою честю і найвеличнішим щастям навчатися знанням у відомого вчителя. Тому учень з абсолютною покірливістю та увагою ставився до свого вчителя, прислуховувався до кожного його слова, запам'ятовував усе, що говорив учитель, і, пройшовши цю велику школу, він слідував шляхом свого вчителя. 3) Метою освіти була не тільки передача знань, а й виховання учня у відповідному дусі, тобто в дусі того світоспоглядання і світогляду, який мав учитель. 4) Отримання відповідних знань, осягнення істини і мудрості було лише першим етапом навчання та виховання. Наступним етапом була реалізація набутих знань в індивідуальному та громадському житті, тобто отримання і передача знань ніколи не були формальними та абстрактними, вони завжди так чи інакше узгоджувалися з реальним життям, життям народу і держави, і тому система освіти завжди і скрізь, у всіх суспільствах і державах вважалася першорядною державною справою.

5) Вчитель, і учень уважалися шляхетними мужами, і їх шляхетність полягала саме в отриманні і передачі всієї системи знань, а потім і в застосуванні цих знань до самих серйозних завдань, що стояли перед суспільством і державою [200, с. 121].

Розвиваючись у зазначеному ключі, маючи певну мету діяльності і виконуючи свої функції, освіта покликана задовольняти відповідні соціальні потреби та інтереси. Внаслідок цього стабілізуються соціальні відносини і узгоджується різноманітна діяльність членів суспільства. Функціонування освіти, виконання людьми в межах цього соціального інституту певних ролей зумовлюється соціальними нормами її внутрішньої структури. Саме ці норми визначають обов'язковий порядок, встановлюють міру, стандарт поведінки людей, спрямовуючи соціальну діяльність [198, с. 34]. У зв'язку з цим слід зауважити, що освіта інтегрована в систему соціальних інститутів. Тільки така об'єднана система може забезпечити й гарантувати функціонування суспільства. Без соціальних інститутів взагалі не існує суспільства, людства як колективного утворення.

На наш погляд, феномен освіти проявляється в тому, що змінюється соціальна роль освіти в сучасному світі, перш за все, як сфери зайнятості і як специфічної індустріальної галузі, в яку залучені значні маси населення. Найочевиднішим можна вважати появу, разом з учнями, педагогами і викладачами, працівників сфери освіти і пов'язаних з нею галузей, що забезпечують освітній процес (визначення напрямів і зміст підготовки фахівців, підготовка і видання підручників і навчальних посібників, виробництво технічних засобів навчання, комп'ютерів і програмного забезпечення навчального процесу, будівництво і експлуатація навчальних будівель, фінансування освітнього процесу і т.п.). До освітнього процесу залучаються нові маси населення, поєднуючи навчання з роботою. З'являються нові джерела освітньої інформації: преса, радіо і багатоканальне телебачення, аудіо- і відеокасети, Інтернет. Звідси – необхідність розгляду педагогічних процесів в більш широкому, соціальному і методологічному контексті. Про це ж свідчать нові концепції освіти, що з'явилися останнім часом [200, с. 121].

Сучасні дискусії про освіту покликані радикально переосмислити роль і зміст цього фундаментального суспільного інституту. Ключовим



моментом даних дискусій є розгляд освіти не у вузьких технологічних межах, а в широкому історичному, соціальному і культурному контексті. На жаль, сьогодні наша освіта частіше за все розрахована на засвоєння готового знання, а не на вирішення проблем. Проблемацентричність, діалогічність і дискусійність ще не стали нормою навчання. В ньому ще панують монологічні, проповідницькі моделі передачі знання від старшого покоління до молодшого. В результаті учні, володіючи інформацією, не вміють бачити в оточуючому їх житті проблемні ситуації, грамотно формулювати проблеми, самостійно вирішувати їх і т.д.

На освітні процеси, на думку багатьох дослідників цього питання, впливає і глобалізація як об'єктивно зумовлений процес зростання загальної взаємозалежності країн і союзів країн в умовах розширення обріїв сучасного світу. В основі культурної складової глобалізації лежать нові технології виробництва знань, засобів спілкування, результатом яких є зближення народів в культурному плані. Одним із наслідків культурної глобалізації є монополізація інформації, освіти і духовного простору із боку mass media. Йдеться про ідеологічний імперіалізм, який спричинює відчуження більшої частини людства від можливостей використання навіть перетворених форм інформації. Відбувається зростаюче придушення особистості людини як соціокультурного феномена. Вона перетворюються в клієнта, підпорядкованого стандартам «суспільства споживання», позбавляється можливості вибору і створення освітньо-культурного середовища за своїми ціннісними стандартами.

Однак, глобалізація не означає уніфікацію, гомогенізацію культурно-освітніх процесів. Для її розуміння Р. Робертсон ввів поняття «глокалізація», під яким розуміється «створення і інкорпорування локального в глобальне, процесів, які в свою чергу самі значно визначають форму стиснення світу як цілого» [327, с. 5]. Розуміння глобалізації як різноманіття, а не гомогенності є важливим методологічним ключем до тлумачення інтеграційних процесів в сучасній освіті, в тому числі і Болонського процесу.

На наш погляд, в сучасному суспільстві в спрямованості освіти першість надається інтересам та потребам особистості, її інтелектуальному розвитку, формуванню загальнолюдських цінностей та переконань, розкриттю творчих здібностей. Людина являє найбільшу суспільну

цінність, а основна функція соціуму спрямована на створення умов для вільного розвитку незалежної творчої особистості. Разом з тим неможливо забезпечити особистісну орієнтацію, не визначивши, для якого суспільства, для яких соціальних функцій готує цю особистість система освіти. Тому, говорячи про особистісну орієнтованість освіти, необхідно враховувати й інший, не менш суттєвий аспект її спрямованості – соціальний. Орієнтацію сучасної освіти, на нашу думку, слід визначити як особистісно-соціальну, що припускає узгодження особистісних і соціальних потреб, їх гармонічну єдність. Такий взаємозв'язок, взаємозумовленість особистісних і соціальних інтересів є однією з найбільш характерних особливостей сучасного суспільства, в якому поєднання високих виробничих технологій з ефективним використанням людського потенціалу стає головним моментом в становленні та розвитку нового, життєздатнішого соціального порядку. Розвиток людського інтелекту, творчої енергії, духовно-моральних сил є основоположною умовою виробництва та відтворення суспільної цілісності. Рівень розвитку особистості в сучасному суспільстві набуває дедалі більшого значення не тільки для його економічного зростання, але й для інших соціальних і культурних перетворень. Індивідуальний розвиток людини є, з одного боку, основним показником прогресу, а з іншого – головною передумовою подальшого розвитку суспільства. Освіта, сприяючи становленню та розвитку інновативної особистості, що має виражену індивідуальність та живе змістовним, творчим, щасливим життям, забезпечує разом з тим виконання функції соціалізації, адаптації людини до вимог сучасного суспільства, формування її як суб'єкта економічних, політичних та соціокультурних відносин [174, с. 121].

Таким чином, в суспільстві, що зазнає кардинальних змін, роль освіти неухильно зростає, а її значення суттєво трансформуються. На нашу думку, основними функціями освіти в сучасному суспільстві є: відтворення інтелектуального потенціалу суспільства, професійно-економічна, соціальна, соціально-політична, функція трансляції культури. Таке виокремлення функцій витікає з цілей і завдань, що стоять перед освітою. Аналіз таким чином відокремлених функцій освіти відбиває, з одного боку, роль освіти у формуванні особистості, її всебічному розвитку, з іншого боку – виявляє взаємозв'язок освіти з різними сферами

суспільної діяльності (економікою, політикою, культурою) та суспільством в цілому.

Сучасна соціокультурна дійсність як гетерогенна, мінлива, багатоваріантна, плюральна викликає до життя нові, нетрадиційні альтернативні підходи, які дозволяють відійти від однозначного визначення реальності і людини, відмовитися від понять лінійності і редукціонізму на користь гармонії, цілісності, різноманітності. Останні знайшли своє відображення в постнекласичній науці, яка репрезентована такими напрямками, як постмодернізм, постструктуралізм, синергетика, феміністська філософія та ґрунтується на новій парадигмі світобачення, провідною особливістю якої є посилення гуманістичної компоненти [335, с. 24–25].

Культурно-орієнтуючий аспект філософської парадигми освіти в світлі постнекласичної науки полягає в спрямуванні мотивації та визначенні моделей культурної активності. Говорячи в цілому про комплекс ідей, який впливає з постнекласичного знання, зауважмо, що вони базуються на визнанні факту альтернативності, мінливості, різноманітності розвитку, врахуванні екзистенційних та культурних умов зародження нового типу цивілізації, що в сучасній освіті створює умови для реалізації одного з засадничих її принципів – принципу світоглядного і культурного самовизначення особистості.

На нашу думку, ключ до розуміння сутності освіти лежить в межах проблеми цінностей. Цінності освіти формують ціннісні установки особистості, спрямовують її розвиток і, тим самим, формують майбутнє нашого (і будь-якого іншого) суспільства.

Робота у сфері освіти і особливо безпосередня педагогічна діяльність тісно пов'язані зі світоглядними засадами людини, навіть якщо це не усвідомлюється нею і не виражається явно. Педагогічний процес більшою мірою встановлює ціннісні орієнтації людини, тому дуже важливо в навчально-виховному процесі керуватися таким світоглядним принципом, який орієнтує людей на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної суті [174, с. 49]. Сенс і цінності системи освіти лежать за межами будь-якої конкретної педагогічної або психологічної дисципліни, що вивчається педагогом в процесі професійної підготовки. Але важливою при цьому є роль педагога. Його становище по відношенню до студентів таке, що в повсякденній діяльності проявляються

і співіснують дві групи цінностей: з одного боку, цінності, що складають основу внутрішнього «Я» самого педагога, а з іншого боку, цінності, що складають основу системи освіти. Ці дві групи цінностей можуть перебувати в гармонії, але можуть і жорстко конфліктувати. Від гармонійності або деструктивності їх співіснування залежить актуальність цінностей, закладених в основу внутрішнього світу студентів [174, с. 49].

Поза сумнівом, грядущі перетворення всієї системи освіти і виховання нових підростаючих поколінь здійснюватимуться через отримання цією системою повноцінної філософської підстави, здатної пронизувати її знизу доверху і додавати їй так необхідну цілісність, і саме на цій основі реальну і достовірно гуманістичну спрямованість.

Сучасна вища освіта може продукувати цінні і правдиві результати лише за умови, коли освітня діяльність реалізується у вільній та відкритій академічній атмосфері. Політичний вплив є однією з найбільш руйнівних сил, що діють на академічну свободу. І на жаль, з огляду на те, що диктатуро-орієнтовані політичні структури нині все ще існують в багатьох країнах світу, їхній вплив на свободу є часто-густо деструктивним. У суспільстві, де домінує диктатура, академічна свобода суттєво пригнічується. Люди не можуть сповна займатися дослідженнями, відкрито висловлювати власну думку чи обговорювати свої відкриття, особливо в таких сферах, як історія, політика та освіта. Академічне середовище знаходиться під контролем, щоб служити політичним цілям і соціальної ідеології представників панівної влади. Більш досконалі знання і важлива інформація обмежуються, аби уникнути їхнього впливу на людей, їх думки і цінності.

Історія переконливо свідчить, що академічна свобода ніколи не здобувалася легко. Особистості, які по-справжньому були віддані дослідженням і відкриттю нових істин, жертвували для цього надзвичайно багато зусиль – настільки ж багато від цього вигравали згодом майбутні покоління. І в теперішній час люди все ще прагнуть і борються за академічну свободу в багатьох куточках нашої планети. Всебічна інтеграція освіти та академічної свободи залишається ключовим викликом для вищої освіти міжнародного масштабу [174, с. 49].

Свобода не є безкоштовним благом. Однак, чим сильнішими будуть голоси представників освітянської спільноти і більше відповідних дій

матимуть місце на міжнародному полі вищої освіти, тим швидше академічна свобода проникатиме до кожного закутку сучасного світу. Це дасть можливість більшій кількості людей вільно висловлюватись, ділитися й обговорювати свої індивідуальні цінності, ідеали та позиції, мотивуватиме до створення цілісного співтовариства та ефективної участі в управлінні ним. Академічна свобода необхідна для того, аби розвивати фундаментальну демократію у світі. У високо розвинутих суспільствах академічна свобода приводить до кращої академічної успішності. Тим не менше, останнім часом вона дещо деградувала під впливом необхідності збереження університетськими закладами належного рівня свого фінансування та публікаційної активності. Адже в переважній більшості фінансовими спонсорами вищих навчальних закладів виступають корпорації та організації, які задають певні норми і стандарти у цій сфері. Зокрема, забезпечують фінансову підтримку тим освітнім інституціям, які спроможні працювати у напрямку їх (спонсорів) філософії. У пошуку фінансування університетам доводиться тією чи іншою мірою йти на компроміс аби урівноважити наявні академічні стандарти із вимогами дотримання існуючих корпоративних норм і правил. Більшість фінансових донорів мають власні пріоритети у сфері досліджень, відповідно до яких університети-пошукувачі коштів мають корегувати власну наукову тематику чи змінювати дослідницькі орієнтири [163, с. 63]. Певним чином, розвинута на сьогодні система фінансування є замовником, а академічні кола – найманим працівником. За таких умов багато перспективних досліджень не реалізуються і відповідно не отримуються нові та цінні наукові результати чи факти. Більше того, деякі подібного роду упереджені дослідження можуть навіть шкодити освітній практиці й зумовлювати її деградацію. Конкуренція у сфері публікацій покликана не лише забезпечувати поширення результатів досліджень, а й визначає можливості збереження академічних посад. Публікація результатів досліджень – важливий фактор для кваліфікації професорів, фінансування, авторитету. Однак, викликає особливе занепокоєння той факт, коли публікації стають основною метою діяльності академічної спільноти, фактично перешкодою для академічної свободи. Коли професори скорочують час на заняття в аудиторії і уникають участі в академічному співтоваристві на користь публікаційної активності, педагогічні та науково-дослідницькі обов'язки втрачають

взаємну рівновагу в освітньому процесі, що безумовно спрацьовує не на користь академічної свободи. Академічною свободою зловживають, коли представники академспільноти вимушені перестраховуватися, поводити себе вкрай обережно, не беручи будь-яких ризиків, задля задоволення існуючих академічних «стандартів» і «норм» і зрештою з метою забезпечення «успіху». Скільки свободи ще залишилось у вищій школі, якщо в ній ключовою мотивацією є не чисте задоволення інтелектуальної допитливості, а прагнення здобути зовнішні вигоди; і коли люди не роблять те, що вони навчені робити, а те, за що їм платять? Цінність академічної спільноти визначається її здатністю відкривати нові знання та істини без будь-якого остраху чи обмежень – і саме вища освіта повинна говорити про це і жити цим. В порядку денному науковому має бути удосконалення знань і нічого більшого.

Соціокультурний процес можна розглядати в цьому змісті як взаємодію традицій та інновацій [163, с. 63]. Культура та освіта не можуть розвиватись і довго існувати без постійного поповнення принципово новими ідеями. Оригінальні культурні форми не обов'язково стають класикою. В момент свого виникнення вони усвідомлюються просто як новаторство в процесі творчості в межах певної національної традиції. Потім вони закріплюються в пам'яті поколінь і можуть стати елементами незмінюваної традиції. Новації в культурі та освіті сприймаються консервативною свідомістю як негативний елемент в процесі творчості, як порушення універсальних правил.

На думку українського вченого В.Б. Шевченка, освіта – це поняття української філософії і культури, що теоретично фіксує, виражає і пояснює соціокультурне самовідтворення конкретно взятої нації і, зрештою, всього людства. Педагогічно освіта розуміється як школа (адукація), в якій спеціально створений у суспільстві «цех» учителів навчає учнів і студентів. Політично освіта (адукація) – це найдешевший засіб реалізації довгострокової державної політики, мета якої – максимально пристосувати молоде покоління до вимог режиму влади й правопорядку. Загалом зміст поняття «освіта» досить складний. Функціонально він усталоє в сучасному вимірі суспільного буття створені в різних місцях і в різні часи людьми такі знання, уміння, вигадки, знаки і символи, що забезпечують соціокультурне самозбереження, ідентичність націй [368].

Зрештою, провідною для нас є ідея про те, що освіта, враховуючи прагнення особистості до свободи, набуття незалежності, побудови власної системи смислів пізнання, повинна творити необхідні умови для її саморозвитку, самоактуалізації, самореалізації. Отже, усвідомлення необхідності змін та корекцій змісту освіти у відповідності до нових завдань виживання і розвитку людства дозволить, на нашу думку, визначитись у пошуках підходів щодо формування яскравої та самобутньої особистості, здатної до самовдосконалення в будь-яких найбільш екстремальних умовах.

## Висновки до III розділу

Виявлено, що вчені пропонують систему філософських засобів, за допомогою яких розкривається сутність і роль науковості знань. До числа цих засобів віднесені:

- логіко-філософський підхід;
- філософсько-системний метод;
- структурно-філософський підхід;
- системно-функціональний підхід.

З урахуванням застосування вищевказаних засобів до аналізу знань, ними встановлюється поняття і розуміння їх науковості.

Провідна роль в даному процесі належить системі філософських і загальнонаукових методів, прийомів і критеріїв – об'єктивності, принципу достатньої підстави, об'єктно-суб'єктної системи і урахування аксіологічного підходу.

Використання філософського принципу об'єктивності до аналізу знань дає можливість виявити в їхньому змісті такі параметри, в яких відображаються властивості, якості і відносини об'єктів дійсності такими, якими вони є насправді без всяких привнесених в них домислів чи суб'єктивної упередженості. На основі принципу об'єктивності цілеспрямовано застосовуються приватно-наукові засоби – верифікація та фальсифікації до апробації знань на предмет їх науковості.

Застосування логічного принципу в науковому дослідженні дає достатні підстави, щоб сформулювати емпіричні підстави, раціональні передумови і інтелектуально-розумові засоби. З їхньою допомогою

конструюється і аргументується знання в науковому формі. Тут вони виступають у вигляді теорії або гіпотези.

Філософсько-методологічна основа науковості знань, логічні прийоми і методи наукового пізнання, прийоми і критерії, що забезпечують науковість знань – з їх допомогою встановлюється науковість знань. Знання і цілеспрямоване використання його у науковому процесі сприяє утвердженню філософії освіти як наукової дисципліни. Ми розглянули соціальні витоки формування філософії освіти і аргументи для обґрунтування виділення її як самостійної наукової дисципліни.

Виявлено, класична система освіти орієнтована на людину інтелектуальну, яка керується наукою, ставить її за авторитет, наука стала над моральними цінностями.

Ми обґрунтовуємо, що специфіка освітнього процесу визначається типом суспільства, в якому вона діє, політичним, державним ладом, соціальними, економічними відносинами.

В результаті дослідження ми дійшли розуміння, що головним аспектом сучасної української освіти є національний фактор. Спираючись на дослідження представників сучасної філософії з різних країн, звертає на себе увагу те, що освіта має національний характер. Освіта може мобілізувати культуру народу, формувати нову інтелектуальну людину, на котру покладаються надії як на нову генерацію нації. Освіта повинна ґрунтуватися на культурних цінностях народу, його звичаях, традиціях і духовності. Освоєння суспільством своєї культурної спадщини стає домінуючим в системі освіти.

З давніх часів наука давала уявлення про необмежені можливості людини та її розуму, про безмежну і невичерпну природу. Людина змінювала, пристосовувалась і підкоряла собі природу. Внаслідок того людство постало перед проблемою виживання.

Значний вплив відчуває система освіти в умовах глобалізації. Цей процес є об'єктивно зумовленим і приводить до зростання загальної взаємозалежності країн і союзів країн в умовах розширення об'ївів сучасного світу. Зміни, які відбуваються в освіті під впливом глобалізації потребують філософської рефлексії.

І. Кант одним із перших звернувся до проблеми впливу свободи на особистість. З його точки зору, свобода, направлена на пізнання,



виступає як самопізнання, оскільки свобода відкриває нові перспективи пізнання. Вона не є природною для людини, але щоб нею володіти, необхідно в першу чергу її усвідомлювати, розуміти.

Важливим елементом сучасності є інноваційна освіта. В сучасному світі вона є умовою теоретичного переосмислення освітньої практики і виходу з кризової ситуації через розробку сучасної методології і теорії освіти. Інноваційний процес – це процес перетворення наукового знання в інновацію (нововведення). Головна його риса – обов'язкове завершення інновацій.

Становлення та розвиток громадянського суспільства вимагає відповідності всіх його структурних підрозділів – від загальносуспільних інститутів до конкретної особистості. Тому радикальні перетворення у всіх сферах життя, ставлять перед освітою завдання формування різнобічно та духовно розвиненої, активної особистості – громадянина, котрому притаманні передусім висока свідомість та громадянськість.

Відзначимо, що сьогодні наша система освіти переважно розрахована на засвоєння готового знання, а не на аналіз та вирішення проблем. Проблемацентричність, діалогічність і дискусійність ще не стали нормою навчання. В ньому ще панують монологічні, проповідницькі моделі передачі знання від старшого покоління до молодшого. В результаті учні, володіючи інформацією, не вміють бачити в оточуючому їх житті проблемні ситуації, грамотно формулювати проблеми, самостійно вирішувати їх і т.д.

Ще один фактор впливу на освітній процес – це академічна свобода. У високо розвинутих суспільствах академічна свобода приводить до кращої академічної успішності. Тим не менше, останнім часом вона дещо деградувала під впливом необхідності збереження університетськими закладами належного рівня свого фінансування та публікаційної активності. Публікація результатів досліджень – важливий фактор для кваліфікації професорів, фінансування, авторитету. Однак, викликає особливе занепокоєння той факт, коли публікації стають основною метою діяльності академічної спільноти, фактично перешкодою для академічної свободи. Академічною свободою зловживають, коли представники академічної спільноти вимушені перестраховуватися, поводити себе вкрай обережно, не беручи будь-яких ризиків, задля задоволення існуючих

академічних «стандартів» і «норм» і зрештою з метою забезпечення «успіху». Скільки свободи ще залишилось у вищій школі, якщо в ній ключовою мотивацією є не чисте задоволення інтелектуальної допитливості, а прагнення здобути зовнішні вигоди; і коли люди не роблять те, що вони навчені робити, а те, за що їм платять? Цінність академічної спільноти визначається її здатністю відкривати нові знання та істини без будь-якого страху чи обмежень – і саме вища освіта повинна говорити про це і жити цим. В порядку денному науковому має бути удосконалення знань і нічого більшого.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [15; 16; 20; 26; 27; 31; 389].

# Розділ IV

## СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ РЕАЛІЇ ЕКОНОМІЧНОЇ СВОБОДИ

### 4.1. Економічна свобода особистості у соціокультурній трансформації сучасного суспільства

Трансформація сучасного українського суспільства торкається багатьох сфер: економіки, політики, соціальної сфери і, навіть, побутових та інших відносин. Це викликало актуалізацію науково-теоретичних досліджень з проблем формування та розвитку соціально-філософських аспектів свободи особистості. В сучасному українському суспільстві вона проявляється через розбудову і вдосконалення суверенної, демократичної держави, громадянського суспільства, що є результатом соціально-історичного процесу. Цей процес проходить через соціокультурні трансформації, на основі яких формується система ціннісних орієнтацій, поглядів, переконань, усвідомлюється місце в суспільстві, визначаються обов'язки і відповідальність перед співвітчизниками, Батьківщиною та вимагає розвитку таких елементів цивілізацій, як природа – суспільство – людина [150, с. 7].

Сучасна людина має як і свої права, так і обов'язки. Людина – це неповторна особистість, яка має право на вільний вибір чи власну думку.

Проблему особистості розглядали представники соціогенетичного напрямку (Е. Торндайк, Б. Скіннер, У. Доллард, К. Левін та інші), намагаючись пояснити особливості особистості виходячи зі структури суспільства, способів соціалізації, взаємин з оточуючими людьми.

Представники біогенетичного підходу в основу розвитку особистості і формування типів її поведінки ставлять біологічні процеси дозрівання організму. С. Холл, наприклад, вважав, що розвиток особистості в згорнутому вигляді повторює стадії розвитку суспільства. Інший представник біогенетичного підходу Е. Кречмер виводив типи особистості і її поведінки з особливостей будови тіла людини.

Особливо яскраво принцип біологізму представлений в концепції особистості, розробленої З. Фрейдом, який вважав, що вся поведінка особистості обумовлено фізіологічними, несвідомими потягами людини [150, с. 7].

В середині минулого століття особливо популярною була концепція когнітивістської орієнтації, представники якої (Ж. Піаже, Д. Келлі та інші) віддавали перевагу розвитку інтелектуально-пізнавальної сфери психіки особистості. Ще один напрямок у психогенетичному підході склали представники персонологічної орієнтації (Е. Шпрангер, А. Маслоу та ін.). Їх увага акцентувалася на розвитку особистості в цілому, від чого, на їхню думку, залежить її поведінка, в тому числі і девіантна [170, с. 334].

Проблема свободи розглядалася в творах західноєвропейських філософів XIX–XX століть: Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, З. Фрейд, А. Шопенгауер, І. Берлін, О. Вельмар, Ф. Ніцше та інші. Серед вітчизняних дослідників І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші.

Слід зазначити, що певна увага проблемі формування особистості, її поведінки приділялася в соціальній філософії та психології так званого радянського періоду. Однак і серед цих вчених не було єдиної думки, але зате накопичено певний досвід інтерпретації розгляду сутності особистості, мотивів і чинників формування відхилень у поведінці і т.д. Проблему особистості розглядали С.Л. Рубінштейн, Л.С. Виготський, Б.Г. Ананьєв, К.А. Альбуханова-Славська, А.Н. Леонтьєв, А.В. Петровський, В.В. Мясіщев, К.К. Платонов, Д.Н. Узнадзе та багато інших. В.Г. Ананьєв, наприклад, розглядав особистість в єдності чотирьох сторін.

У розрізі економічної свободи сучасні вчені звертаються до фундаментальних проблем теоретико-методологічного рівня, метафізики економіки, філософії грошей, фінансової цивілізації, проблемам соціальної відповідальності та економіки знань (В.Д. Базилевич,

Т.П. Глушко, В.В. Ільїн, А.А. Мазаракі, С.В. Пролеєв, З.Е. Скринник та інші). На діяльність як головне джерело культури звертають увагу українські вчені Л. Губерський, В. Андрущенко і М. Михальченко. Вони відзначають, що зв'язок культури з людською працею, активною, перетворюючою освітньою діяльністю людей. [245, с. 63].

Природа і сутність людини – філософське поняття, яке позначає сутнісні характеристики людини, що відрізняють її, але не зводяться до всіх інших форм та родів буття, в тій чи іншій мірі властивих всім людям. Вивченням та інтерпретацією природи і сутності людини займаються на різних рівнях узагальнення філософії, антропология, психология, соціобіология, теология. Однак серед дослідників не існує єдиної думки не тільки про характер природи людини, а й про наявність природи людини як такої.

На думку основоположника класичної німецької філософії І. Канта, людина – це істота, призначена для суспільства. Питання «що є людина?», по Канту, зводиться до трьох питань:

- 1) «що я можу знати?» (Теоретичний аналіз);
- 2) «що я повинен робити?» (Практичний аналіз);
- 3) «на що я можу сподіватися?» (Етичний рівень дослідження духовних властивостей, намірів людини, на цьому рівні він розвиває відповідальність і осудність). Вчинки людини відбуваються внаслідок усвідомлення своєї самості. Особистість – індивідуальність особливого роду [200, с. 500].

Для Фіхте: «Людина – це» Я «породжує» не Я».

Згідно з Гегелем, становлення людини відображає рух духу:

- суб'єктивний дух;
- об'єктивний дух;
- абсолютний дух.

У центрі філософії Л. Фейєрбаха – жива конкретна людина як тілесна, психофізична істота, невіддільна від природи. Положення Л. Фейєрбаха про те, що людина – це вища природна істота, являє собою так званий «антропологічний принцип» його філософії [200, с. 500].

Ключ до розкриття таємниць людини лежить в розкритті таємниць природи. Обмеженість антропологізму Фейєрбаха полягає в нерозумінні суспільної сутності людини і в біологізаторстві.

У марксистській філософії людина розглядається як сукупність всіх суспільних відносин, як цілісна єдність біологічного, психічного і соціального рівнів (біосоціальна істота).

У некласичній філософії С. К'єркегора людина – це єдність кінцевого і нескінченного. У своєму становленні людина проходить три стадії:

- 1) естетичну;
- 2) етичну;
- 3) релігійну [200, с. 500].

Згідно Ф. Ніцше: «Людина – істота проміжна між твариною і надлюдиною. Надлюдина – людина, здатна себе перевершити. Людина – шлях, канатна дорога над прірвою, що веде від тваринного до надлюдини». Фрейд розглядав три основні рівні в структурі особистості: 1) несвідоме – «Воно» (Ід) – найнижчий і найпотужніший пласт, що знаходиться за межами свідомості, де зберігаються минулий досвід, біологічні імпульсні потяги і пристрасті, неусвідомлені емоції; 2) на фундаменті несвідомого підноситься невеликий поверх предсвідомого, це те, з чим людина постійно має справу, – це його «Я» (Его); 3) останній поверх – «зверху» (Суперего) – це свідоме, що знаходиться над «Я», вироблене історією людства і що існує в системі науки, моралі, мистецтва і культури. Це ідеали суспільства, соціальні норми, релігійні заборони, з якими людина повинна рахуватися. Головним вартовим «Я» є «Над». У відповідь на гріховні, неусвідомлені спонукання «Над» терзає «Я» докорами совісті і почуттям провини. Від «Воно» бере початок все, що іменується психічним, несвідомим. Саме ця сфера, підпорядкована принципом насолоди, задоволення, робить вирішальний вплив на поведінку людини, визначає його думки і почуття, а через них – і дії. Людина – це «машина», рухома відносно постійним комплексом сексуальної енергії (тобто лібідо) [200, с. 500].

В ХХІ столітті сучасна людина підпорядковується як фізіологічним, так і соціальним законам суспільства, у якому безпосередньо перебуває, його правилам та нормам. З усіх боків перед нею постають певними загально-прийнятими нормами поведінки, традиційними діями і ритуалами. А також важливим аспектом є врахування й економічної необхідності.

Так, наприклад, для більшості представників античної філософії – Сократа, Діогена, Епікура і Сенеки – свобода є змістом і метою людського існування. Для представників середньовічної схоластики –

Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого і Фоми Аквінського – свобода розуму і вчинків можливі тільки в межах церковних догматів, за межами ж їхня свобода являє собою ересь, тяжкий гріх. У Новий час стає панівною точкою зору на свободу як на природний стан людини, шлях до соціальної рівності і справедливості (Томас Гоббс, Поль Анрі Гольбах, П'єр Сімон Лаплас). Велику увагу проблемі свободи приділяли і представники німецької класичної філософії. Іммануїл Кант, наприклад, під свободою розумів інтелігібельну (тобто недоступну чуттєвому пізнанню) сутність людини; для Йоганна Готліба Фіхте свобода – єдина абсолютна реальність; а Георг Вільгельм Фрідріх Гегель розумів під свободою багатопланову реальність, що у всіх своїх проявах являє форму об'єктивації абсолютного духу [86, с. 502].

Свій значний внесок у розробку даної категорії зробили Бенедикт Спіноза, Жан-Жак Руссо, Вольтер, Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс, Микола Бердяєв, Володимир Соловйов, Григорій Сковорода, Пантелеймон Куліш і багато інших філософів і мислителів. Як бачимо, трактувань поняття «свобода» дійсно багато, і це ще раз доводить, що свобода надзвичайно складний, багатоаспектний феномен [41, с. 211].

Свобода – в абсолютному значенні, – це перебіг подій таким чином, щоб воля кожного дійової особи в цих подіях не піддалася насильству з боку волі інших.

Свобода – в найзагальнішому сенсі, – наявність можливості вибору, варіантів результату події. Відсутність вибору, варіантів події рівно-сильне відсутності свободи. Свобода є один з видів прояву випадковості, що направляється свободою волі (направленість волі, усвідомлена свобода) або стохастичним законом (непередбачуваність результату події, неусвідомлена свобода). У цьому сенсі, поняття «свобода» протилежно поняттю «необхідність». В етиці «свобода» пов'язана з наявністю вільної волі людини. Свобода волі накладає на людину відповідальність і ставить в заслугу її слова і вчинки. Вчинок вважається моральним тільки в тому випадку, якщо він відбувається за умови вільної волі, є вільним волевиявленням суб'єкта. У цьому сенсі етика направлена на усвідомлення людиною своєї свободи і пов'язаної з нею відповідальності. У праві поняття свободи пов'язана не просто з відповідальністю суб'єкта за свої

дії, але і з мірою відповідальності – ступенем осудності чи неосудності вчинку. У праві – закріплена в конституції чи іншому законодавчому акті можливість певної поведінки людини (наприклад, свобода слова, свобода віросповідання і т.д.). Категорія «свобода» близька до поняття «право» в суб'єктивному сенсі, однак останнє передбачає наявність більш-менш чіткого юридичного механізму для реалізації і зазвичай відповідної обов'язки держави чи іншого суб'єкта вчинити будь-яку дію (наприклад, надати роботу в разі права на працю). Навпаки, юридична свобода не має чіткого механізму реалізації, їй відповідає обов'язок утримуватися від здійснення яких-небудь порушень дану свободу дій [137].

Свобода – засіб для досягнення мети і сенсу життя людини. У язичників ідеали свободи послужили основою створення демократичного суспільства, класичним прикладом якого стали Афіни в Стародавній Греції. В останні століття до цих ідеалів повернулося і сучасне суспільство [291].

Дослідження проблем свободи особистості було актуалізовано насамперед розвитком можливостей створення сприятливих умов її самореалізації в суспільстві. Мета привертання уваги до проблеми – формування цілісної концепції індивідуальної свободи особистості, яка б наповнювалася конкретним змістом, відображала б соціокультурну реальність в діяльності індивіда як особистості і як члена суспільства. Тому в контексті соціально-філософської теорії свободи особливого сенсу набувають проблеми індивідуальної, особистісно орієнтовної свободи та становлення індивідуального в структурі особистості, розглянутої в умовах трансформації соціальної системи. Це і викликало наш інтерес до проблем економічної свободи [291].

Економічна свобода на практиці означає право розпочинати або припиняти власну справу, купувати будь-які ресурси, використовувати будь-яку технологію, виробляти будь-яку продукцію і пропонувати її для продажу за будь-якою ціною, вкладати свої кошти на власний розсуд. Слід розуміти, що ці права не забезпечують гарантованого успіху для кожного підприємця. Він може виробляти будь-яку продукцію, встановлювати на неї будь-яку ціну. Проте немає гарантії, що хтось її купить, оскільки споживачі також користуються економічною свободою, тобто свободою особистого вибору, яка не менш важлива, ніж свобода підприємництва. Кожний споживач має право вільно купувати будь-який товар



або послугу, пропонувати свої послуги для виконання будь-якої роботи; відмовлятися від будь-якої роботи; використовувати власні ресурси за умови, що не порушує прав інших людей. Ці права свободи також не дають ніяких гарантій, тобто підприємець має право запропонувати свої послуги, але нікого не можна змусити прийняти їх [245].

Економічні свободи підприємців тісно взаємопов'язані. Коли підприємство в приватному володінні, то зазіхання на свободу підприємництва – це фактично зазіхання на свободу володаря власності. Без економічної свободи не може бути свободи особи [99, с. 187].

Підприємцем може бути лише економічно відокремлений, самостійно господарюючий суб'єкт. Економічна свобода неможлива без ринку, так само ринок не може існувати без економічної свободи. Саме ринок через різні механізми функціонування забезпечує реальні умови для економічної свободи підприємця. Іншими словами, ринковий механізм господарювання об'єктивно передбачає свободу господарювання. Економічна свобода має свої основні принципи, а саме: економічну самостійність, економічну відповідальність, економічну рівноправність [99, с. 188].

Економічна самостійність полягає в наявності у підприємців права на власність, права на самостійний вибір форми власності та форми господарювання, самостійне планування своєї фінансово-господарської діяльності, вільне розпорядження прибутком, самостійний вибір ресурсів, постачальників та споживачів виробленої продукції, встановлення різних форм, систем та розмірів оплати праці тощо.

Економічна відповідальність полягає у відповідальності підприємця своїм майном за результати господарювання. Невиконання договірних зобов'язань за терміном та якістю повинно покриватися штрафними санкціями, які включатимуть не лише прямі збитки, а й вигоду, що упущена. За завдані шкоду і збитки підприємець несе майнову та іншу встановлену законом відповідальність.

Економічна рівноправність. Йдеться про рівні (однакові) економічні умови для будь-якої господарської діяльності, незалежно від форми власності та форми господарювання. Під рівними економічними умовами маються на увазі єдині ціноутворення, оподаткування, розподіл прибутку, інвестиційна та кредитна політика, держконтракт тощо. Держава повинна гарантувати всім підприємцям, незалежно від

обраних ними організаційних форм підприємницької діяльності, рівні права і створювати рівні можливості для доступу до матеріально-технічних, фінансових, трудових, природних, інформаційних та інших ресурсів. Слід зазначити, що деякі сфери діяльності або організаційні форми мають (або можуть мати) певні пільги. Так, наприклад, певні пільги в оподаткуванні мають суб'єкти малого підприємництва, або підприємства, то здійснюють діяльність з виробництва сільськогосподарської продукції тощо. Саме через ці основні принципи – економічна самостійність, економічна відповідальність та економічна рівноправність – і реалізується в певному обсязі свобода господарської діяльності, яка є основною передумовою розвитку підприємницької діяльності [99].

Модель економічного людини України, досліджувана Петіною О.Б. [245] в наближенні до історичної, господарської, національної, культурної конкретики знаходить специфічні риси. У дослідженнях українських вчених ця особливість пояснюється, наприклад, тим, що зразки поведінки, відображені в моделі, не встигають змінитися так само швидко, як зовнішні умови, соціальне середовище. В умовах нестабільності в суспільстві народжуються «перехідні» форми людської діяльності, цінності і норми поведінки випробовуються в принципово нових, незнайомих і незвичних для них обставин. Максимально наближена до реальності модель «української економічної людини» повинна будуватися з урахуванням мотивації та впливу невизначеності економічного стану суспільства. Крім основних рис західних моделей в українському варіанті підкреслюється роль соціальних, правових, політичних, національних, моральних, екологічних факторів [245, с. 261–262], а також «економічної спрямованості особистості, відповідно до умов, в яких вона сформувалася» [245, с. 261–262]. Приділяється важлива увага аналізу людського, інтелектуального капіталу [245, с. 261–262], людського потенціалу в економіці [245, с. 261–262].

Людина в економічних відносинах, модифікація економічної поведінки була і є актуальним предметом дослідження в соціально-філософській, соціологічній, філософсько-економічній традиції. Особливо важливим і значущим за шкалою соціально-філософської актуальності є даний аспект вивчення людини для України, яка переживає складний етап економічного становлення незалежної держави.

Аналіз гносеологічного потенціалу загальнонаукового методу моделювання показав наявність набору властивостей, необхідних для реалізації різнодисциплінарних дослідних теоретичних програм. Моделювання економічних явищ і процесів є основним методом дослідження в економічній теорії. У ньому втілюється рефлексивно-симетричне співвідношення теоретичної і емпіричної форм пізнання. Модель як спосіб репрезентації й інтерпретації об'єкта, його спрощена версія, дозволяє виявити специфіку досліджуваного феномена. Моделювання дає можливість прогнозувати поведінку реальних систем і оптимізувати їх функціонування. Модель економічної людини в межах теоретичних і емпіричних контекстів відображає мінливі комбінації складних економічних, ідеологічних, соціокультурних, психологічних, духовних, політичних, етичних дискурсивних взаємодій [245, с. 261–262].

Економічне мислення як процес ідеального відображення суб'єктом пізнання економічних процесів і явищ (завдяки якому людина знаходить адекватне уявлення про економічну дійсність, розвиває механізм координації економічної поведінки), тісно взаємодіє з економічною (господарською) культурою. Вона відноситься до особливої соціокультурної сфери діяльності людини, «обробленого» нею місця існування. Її, як правило, пов'язують «з формуванням, організацією і відтворенням відносин між членами суспільства», які виникають і складаються в спільній діяльності, спрямованій на життєзабезпечення і задоволення «первинних потреб у їжі і житлі, а також потреб у інших товарах і послугах» [245, с. 287]. Економіка взаємодіє з широким контекстом соціокультурного субстрату суспільства, внаслідок чого виникає певний тип господарської культури у всьому різноманітті форм. Загальні організаційні форми існування економічної культури (відповідно до енциклопедично узагальненими відомостями) включають тип організації господарювання; переважання колективної або індивідуальної діяльності; великих або дрібних господарських одиниць; жорсткої або вільної регламентації праці; типи господарських суб'єктів; ступінь інтенсивності освоєння економічного простору різними господарськими суб'єктами; типи використовуваних ними технологій; ступінь реалізації економічних дій і цілей на рівні різних господарських суб'єктів; їх економічну ефективність [245, с. 287].

Критеріями громадської оцінки господарської культури можуть бути рівень і структура потреб економічних суб'єктів, стереотипи споживання, співвідношення сукупного попиту і сукупного споживання; ціннісно-мотиваційні відносини різних соціокультурних груп до праці, багатства, накопичення (етика господарського життя); оцінка місця економіки в даному суспільстві і її соціальної ефективності.

## **4.2. Культурно-економічне самовизначення людини**

Українська соціально-економічна наука пройшла довгий шлях розвитку від періоду економічної думки, коли у свідомості людини знаходили примітивне відображення економічні явища, до економічної науки, тобто сформованої системи знань про економічний устрій суспільства. З часом викристалізувалася українська економічна теорія – економічне вчення, система наукових принципів, що узагальнюють практичний досвід та відображають закономірності природи, суспільства, економічного мислення.

Становлення українського народу як окремої етнічної спільноти відбувалося на основі праслов'янського населення, що входило раніше до складу єдиної Давньоруської держави (IX–XII ст.). Важливим моментом етнічної історії українців було те, що вона формувалася в районах, що становили колись ядро території Давньоруської держави. Відносно затяжний характер процесу формування українського народу й української держави ускладнювався і сповільнювався постійними спробами Литви, Польщі, Туреччини, Угорщини й інших сусідніх феодальних держав включити до свого складу українські землі й українське населення [259, с. 200].

Економічна думка України періоду Київської Русі найбільше широко відображена в літературній пам'ятці «Руська правда» (XI ст.). У цьому найдавнішому кодексі законів української держави міститься багатий матеріал, що свідчить про існування ознак досить розвиненого ринкового господарства. Зокрема, законом охоронялася приватна власність, визначалася міра покарання за зазіхання на неї. Князі і бояри мали виняткове і спадкоємне право на землю, позбавити якого їх не мав змоги навіть великий князь [259, с. 200].

«Руська правда» повідомляє нам про систему грошових одиниць та їхню функцію обігу і заощадження в зазначений період. На відміну від західноєвропейських держав раннього Середньовіччя, де лихварство вважалося гріховним, у Київській Русі воно законодавчо регулювалося. «Руська правда» затвердила порядок забезпечення майнових інтересів кредитора, їхню охорону, умови, у відповідності з якими вимога повернення позики має юридичну чинність, порядок стягнення боргів тощо. Звертає на себе увагу те, що «Руська правда», по суті, не обмежувала розміру відсотка. Регулювання здійснювалося тільки відносно відсотка за позику на порівняно короткий термін (від місяця до року). Позиковий відсоток у Київській Русі був дуже високим [259, с. 200].

У багатогранному творі «Повість временних літ» (кін. XI–XII ст.), автором якого був чернець Києво-Печерського монастиря Нестор, вказувалося, що джерелом усякого багатства є праця. Визнаючи природним поділ праці в суспільстві на розумову і фізичну, Нестор підкреслює, що для благополуччя держави однаково важливі обидва види праці – і мудреця, і ремісника. Для суспільства необхідні усі види виробництва, що збагачують державу. Важливим, на думку Нестора, став і поділ праці в процесі виробництва, тому що він сприяв удосконалюванню майстерності.

У документах пізнього Середньовіччя зафіксоване значне поширення в Україні вотчинної форми власності на землю, вона тлумачилася як така, що давалася в спадкоємне володіння з дозволом обміну, дарування, продажу (маєтку). Ряд грамот обумовлював можливість вилучення вотчини у власника на користь держави, але з наданням грошової компенсації, що заздалегідь фіксувалося у жаловальній грамоті» на право володіння вотчиною [259, с. 203].

З тих часів до нас дійшли деякі актові матеріали, що свідчать про ведення обліку доходів і майна. Економічна думка відображає розвиток лихварства. Позикові грамоти свідчать, що кредитні операції здійснюються під заставу майна, у тому числі й земельних володінь. Таким чином, земля стає товаром.

Як показують статистичні записи, основною одиницею оподаткування в різних українських землях були плуг, рало, двір, дворище в сільській місцевості, будинок – у містах, що свідчить про збереження стародавніх мір оподаткування, що застосовувалися ще з Київській Русі.

Унікальним документом, що став найвищим досягненням і підсумком української суспільної думки козацької пори, була Конституція Пилипа Орлика. Ідеї, виражені в цьому документі, є результатом майже тисячорічного соціально-економічного і політичного розвитку України, свідченням високого рівня самосвідомості нації.

Конституція П. Орлика стояла на захисті приватної власності. Щоб не допускати обезземелювання рядових козаків і концентрації старшинського землеволодіння, що у тодішніх умовах вело до відродження феодально-кріпосницьких відносин, стаття 10 Конституції забороняла старшині забирати в рядових козаків землю чи силою змушувати продавати її [259, с. 204].

Велика увага приділена в Конституції фінансовим справам. Конституція відокремлювала державну скарбницю від гетьманської і передавала її в розпорядження генерального скарбника. Таким шляхом створювалися б державні фінанси.

Те, що Конституція поставила проблеми торгівлі, свідчило про розвиток товарно-грошових відносин у Гетьманщині. Якщо базари і торги обслуговувалися тільки місцевими ринками, які забезпечували економічний зв'язок між містом і селом, то ярмарки зв'язували між собою різні райони України і були ознакою, що відбувалося становлення внутрішнього ринку.

Конституція визначала деякі напрямки поліпшення системи оподаткування населення. Скасувавши ненависні народу державні монополії, оренди, відкупи, Генеральна Рада повинна була знайти інші засоби для утримування козацького війська, яке знаходилося в розпорядженні гетьмана і виконувало військово-поліцейські доручення.

У соціально-економічній політиці українських гетьманів, починаючи з П. Сагайдачного, приділялася увага соціальному захисту населення. Хоча першу Конституцію України і не втілили в життя, усе-таки вона залишилася однією з найвідоміших пам'яток політичної й економічної думки [259, с. 204].

Після возз'єднання Лівобережної і Правобережної України, після другого (1793 р.) і третього (1795 р.) розділів Польщі і звільнення Північного Причорномор'я склалися умови, що прискорили процес етнокультурної консолідації українців, сприяли спеціалізації різних галузей

сільського господарства і промисловості, розвитку внутрішньоукраїнських економічних зв'язків і одночасно залучали Україну до єдиного національного ринку.

Після скасування кріпосницького права в Україні розвиток капіталістичних відносин у всіх сферах господарства значно прискорився.

Вже в період капіталізму під впливом проникнення в село товарних відносин і міських форм побуту поступово зживаються деякі архаїчні звичаї й обряди, поширюються нові елементи в матеріальному побуті і духовному житті селянства, яке становило більшість населення (європейський костюм, нові типи життя, модифіковані знаряддя виробництва й ін.). Цей процес супроводжувався подальшим соціальним і економічним розшаруванням селянства, руйнуванням його найбіднішої частини, масовим землеробським і неземлеробським відходом [259, с. 204].

Відмітною рисою розвитку і викладання політичної економії в університетах України було те, що воно засновувалося на найвищих досягненнях світової економічної думки. З початку XIX ст. чітко просліджується зв'язок з ідеями А. Сміта, на основі яких формувалася розвивалася політична економія в Україні. Видатний український вчений-економіст М.А. Болудянський (1769–1847). Він першим з українських економістів у 1806–1808 р. виклав і спробував розвинути основні положення Смітового «Багатства народів». М.А. Болудянський правильно визначив «теорію Адама Сміта, засновану на праці й обміні», як систему, що вбачає джерело багатства народу «у міновій цінності усіх виробів» [151, с. 3–15].

Харківський, Київський і Новоросійський (зараз – Одеський) університети стали своєрідними опорними пунктами класичної політичної економії не тільки в Україні, але й у всій Російській імперії. Найбільш відомими представниками класичної школи були професори Т.Ф. Степанов, В.І. Вернадський, Г.М. Цехановецький, М.М. Вольський та ін. Українські вчені переважно зверталися до трактування проблем вартості та розподілу, капіталу, грошей і т.д. А. Сміта та Ж.-Б. Сея. Разом з тим у них не було спрощеного зведення природи людини до примітивного «гомо економікус» А. Сміта (тобто людини економічної, котра у своїй діяльності керується винятково особистими егоїстичними інтересами). Турбота про примноження національного багатства поєднується в них з розумінням того, що досягнення успіху є можливим тільки на основі

духовності, освіти і морального оздоровлення суспільства. Звідси – кристика тез Сміта про продуктивну працю, багатство [81, с. 25–26].

У розвитку ідей класичної школи в Україні досить помітно розрізняються два етапи. Перший з них охоплював період до 60-х рр. XIX ст. і характеризувався впливом фізіократії та більш пізніх варіантів класичної політичної економії. Найбільш відомим представником фізіократичної школи, що з'явилася в Україні набагато пізніше, ніж на Заході, був Василь Каразін (1773–1842), ініціатор заснування Харківського університету і реформи освіти в Російській імперії. Досить оригінально український учений вирішував питання про зв'язок народного благополуччя, підприємництва і управління. Він підкреслював, що «народна розкіш тільки породжує дух промисловості в державах». В. Каразін розрізняв матеріальне, моральне і політичне благополуччя народу, вбачав його пряму залежність від зростання народонаселення, а також від способу управління [81, с. 25–26].

У прикладному аспекті фізіократія знаходила свій прояв у роботах видатних випускників Києво-Могилянської академії, агрономів-економістів Андрія Самборського (1732–1815), Михайла Ліванова (1751–1800), Антона Прокоповича-Антонського (1762–1848) та ін. Завдяки діяльності випускників Києво-Могилянської академії в Україні склалися агрономічні центри – Батуринський, Харківський, Ніжинський, Миколаївський та ін.

Видатну сторінку в розвитку ідей класичної школи в Україні склали праці першого викладача політичної економії Харківського університету (працював тут у 1805–1806 та у 1810–1819 рр.) професора Йозефа Ланга.

У праці «Про вищий принцип політичної економії» (1807) Й. Ланг розвиває ідеї «Економічної таблиці» Ф. Кене і також створює трисекторну модель народного господарства. Але, на відміну від «Економічної таблиці» Кене він вирізняє в економіці сільськогосподарський, промисловий і грошовий сектори.

В своїй праці «Основні напрямки політичної арифметики» (1810) Ланг поглибив свою першу макроекономічну модель господарського кругообігу. Хоча й тут він розробляв трисекторну модель економіки, але сектори виділені трохи інакше [81, с. 25–26].

За оцінкою деяких сучасних учених, за рівнем економічного аналізу теорія суспільного відтворення чи кругообігу суспільного капіталу



Й. Ланга не тільки може бути поставлена поряд з теоріями К. Маркса і Ф. Кене, але й дещо перевершує їх.

У галузі політичної економії українські вчені Д. Журавський, Г. Степанов, І. Вернадський та інші представники класичної школи використовували теорію трудової вартості для обґрунтування історичної необхідності капіталістичного шляху соціально-економічного розвитку. Криза феодално-кріпосницької системи, поступове проникнення капіталістичних відносин в усі галузі і сфери економіки – та вісь, навколо якої розгорталася полеміка з приводу застосування ключових понять класичної політекономії.

На наступному етапі розвитку ідей класики, що охоплював другу половину XIX ст., центральною вже стає проблема капіталістичного розвитку економіки України в складі Російської Імперії. Відповідно змінилася не тільки проблематика досліджень, але й постали більш сприятливі умови для розвитку економічної науки. Праці представників української класичної політекономії другої половини XIX ст. А. Антоновича, Г. Цехановського, М. Коссовського й ін. позначені критичним аналізом попередніх теорій вартості і розподілу доходів, пошуком нових концепцій. Для переважної більшості українських мислителів класичного періоду характерним було підкреслено критичне ставлення до економічної теорії марксизму (М.Х. Бунге, Д.І. Піхно, А.Я. Антонович). Наприклад, професор політекономії Київського університету М.Х. Бунге (1823–1895), визнаючи велику роль економічної свободи і приватної власності в суспільному русі, критично оцінював усі напрямки, і ніколи свого часу, що обмежували мотиваційні механізми. Соціалістичне маніпулювання заробітком і прибутком, вважав Бунге, може вплинути на рівень виробництва. Зробити такий висновок ученому посприяла та обставина, що характер його наукової діяльності значною мірою визначався практичним досвідом. Цей досвід М. Бунге черпав, насамперед, з української дійсності, у якій дух особистої свободи і власності ніколи не був остаточно заглушений. Він відстоював приватновласницько-ринкову модель економічного розвитку.

Разом з тим окремі представники економічної науки (М. Зібер, М. Коссовський) детально аналізували теорію вартості (цінності) та інші теорії класичної і марксистської політичної економії, досить прихильно ставилися до економічної теорії К. Маркса і популяризували її.

Ідеї марксизму розвивав на Україні М. Зібер, випускник Київського університету. К. Маркс визнавав в особистості М. Зібера вченого європейського масштабу, що, природно, є компліментом всій українській економічній науці. Зробивши акцент на методи дослідника, він тим самим підтвердив, що мета М. Зібера зовсім не зводилася до коментування і популяризації «Капіталу». Мета вченого полягала в конкретизації і поглибленні трудової теорії, основи якої закладали представники наукової школи Сміта – Риккардо [134, с. 702–727].

У своєму фундаментальному дослідженні «Нариси первісної економічної культури» Зібер спростував концепцію російської моделі общинного соціалізму, проти якої виступали європейські й українські вчені. У зв'язку з цим є сенс згадати про видатного українського вченого І. Вернадського, що починав свої наукові дослідження в період захоплення народницьким месіанством, яке виникло, спираючись на факт існування общини у Росії і її відсутність в Україні [134, с. 702–727].

«Нариси...» Зібера є не тільки економічним дослідженням, в них постає широкий культурний спектр послідовних змін господарського побуту народів, серед яких особливе місце належить й українцям. Малоруси, писав Зібер, вважають єдиним джерелом багатства землеробську працю. Працю народу слід вважати справедливим спільним способом для набуття права власності. Він не визнавав, наприклад, право на ліс недоторканим, тому що зростає ліс без використання людської праці, внаслідок чого і рубку чужого, особливо казенного лісу, народ не вважав крадіжкою в повному смислі цього слова, тим часом як бортняне дерево вважається недоторканим, тому що в нього вкладена праця [134, с. 702–727].

М. Зібер побачив в історії українського народу надзвичайно цікаву рису – зв'язок економічних прав особистості з характером і розподілом праці, господарськими обов'язками в родині. Те, що господарка сама зробить, відзначав вчений, вона може подарувати чи продати комунібудь і гроші, отримані від продажу, використовувати на одяг своїм дочкам, купуючи намисто, сережки, каблучки, косинки, паски. Що стосується чоловіка, то він повинний свою родину «годувати», «узувати», «справляти верхній одяг», наприклад, свитку, шапку, кожух, кожанку і пояс. Крім батька і матері, відповідні права й обов'язки, що позначалися роботою, мали й інші члени родини [134, с. 702–727].

Уявлення українців про працю і власність М. Зібер порівнював зі ставленням до цих явищ у інших народів. На цій підставі від зробив висновок, що «універсальність цього способу мислення гідна всілякого подиву».

Указуючи на загальні капіталістичні тенденції в економічному розвитку Росії, М. Зібер описав його національні форми й особливості накопичення капіталу. Наприклад, казнокрадство він відносив до таких джерел зростання капіталу, що його можна було назвати винятково російською «спеціальністю». Свої докази дослідник ілюструє безліччю фактів, що свідчать про російську економічну відсталість, обумовлену, в тому числі, збереженням суспільно- економічної і правової опори деспотизму. Протидіяти негативним наслідкам капіталізму необхідно, але про його ліквідацію, поки він сам себе не вичерпає, не можна й думати, тому що це все одно, що самого себе підняти за волосся.

Таким був висновок М. Зібера про причину розвитку капіталізму з Росії, становленню якого перешкождала община, що давно перестала існувати в рідній країні вченого – захисника економічної і політичної свободи народів. Недарма дослідник згадував підприємництво і волелюбність козаків, що захищали волю з неймовірною енергією і яких саме за це паплюжив московський уряд [134, с. 702–727].

Видатний економіст розглядав процеси економічного розвитку в багатьох країнах світу. Це громада і держава в Нідерландській Індії, общинні земельні відносини в середньовічному Ельзасі, історія Швейцарської альменди, доля суспільного володіння у Швейцарії, аграрне питання в Ірландії, стан землеробства в Англії тощо. Насичені багатим фактологічним матеріалом, виконані на базі кращих тодішніх досягнень економічної теорії й історії, ці дослідження М. Зібера і тепер не втратили пізнавального значення.

Ідеї М. Зібера вплинули на таких видатних мислителів, як І. Франко, С. Подолинський, М. Драгоманов, А. Терленський й інших. Позитивно оцінював наукову творчість дослідника М. Туган-Барановський. Особливо продуктивним був вплив М. Зібера на російську економічну думку у її пошуках теоретичної опори для подолання народницької ідеології.

Як правило, для виявлення особливостей розвитку українців та їхньої відмінності від інших народів аналізуються не тільки об'єктивні характеристики, заковані в економіці, соціальному, політичному

і суспільному устрої, але й суб'єктивні, духовно- психологічні особливості. Національний характер, що безпосередньо пов'язаний з економічним мисленням нації (чи більш широко – народу) – це певна абстракція від реалій існування етнонаціонального співтовариства, узагальнення найбільш розповсюдженого соціально- психологічного типу, що існує в Україні. Опис і виділення конкретних рис українців не означає, що саме ці риси чи саме цей набір характеристик притаманний кожному українцю. У певній мері це є створенням «ідеального типу українця». І тільки в такому сенсі подібне дослідження є виправданим, оскільки може стати основою для поглиблення аналізу історичного розвитку співтовариства і прогнозів його майбутнього.

Більшість представників феноменологічного напрямку в українській суспільно-теоретичній думці до корінних рис українського національного характеру відносять індивідуалізм, гуманність, демократизм, волелюбність (що часто переростає в анархізм), толерантність і миролюбство, оптимізм, честолюбство, інтровертність і т.д. В той же час серед найбільш типових рис виділяють нестабільність і суперечливість натури, нестачу колективної волі, національної солідарності і згоди [259, с. 93–97].

Аналіз історичних, культурних і етнічних особливостей розвитку українців дає можливість стверджувати, що українцям притаманне гармонічне «земне» ставлення до навколишнього світу. Взаємодія з природою, що завжди була щедра до українців, породжує оптимістичний настрій, а специфіка землеробства відтворює індивідуалізм як одну з найбільш типових рис українського характеру.

На цю відмінність українського психічного типу від російського вказував Т. Масарик: «Малоруси ... відрізняються від Великорусів не тільки діалектом, але й господарством, кліматом і багатством. Характер малоруса відрізняється від великоруса відмінністю свого світогляду, як це добре пояснює Гоголь. Для Малоруса великоросійська мова є зовсім штучною» [68, с. 17–18].

С. Франк звертає увагу на принципові відмінності способів освоєння і пізнання світу в західноєвропейській і євразійській традиції, розглядаючи в цьому контексті й Україну як частину євразійського простору.

На формування основних рис характеру українця значно вплинула, на думку Д. Чижевського, природа України. Ландшафтні особливості України

стали джерелом «величі», що породжує естетичне і релігійне почуття» і філософське наставляння. Саме ці географічні особливості існування українців як автохтонного етносу протягом всієї історії формували певний психофізичний тип, а як наслідок – і ментальність українців.

Емоційне ставлення до навколишнього світу як одна з основних рис характеру українців особливо притаманна українській жінці. Так, Ю. Липа звертає увагу на те, що українські селяни, особливо жінки, наділяють увесь світ здатністю бути живим. І це язичеське, міфологічне сприйняття допомагає вижити в тих найтяжких умовах, у яких українцям доводилося існувати протягом усієї своєї історії. Якби не чуйне ставлення жінки-селянки до своєї роботи, життя перетворилося б для неї в пекло, – відзначає Ю. Липа. Саме ця платність до створення психологічно гармонійного середовища стає основою збереження роду і тієї стабільної ролі, що відіграє сама жінка в українській родині [191, с. 49–53].

Довіра до землі-матінки за довгі століття історії українського етносу перетворилася в архетип колективного українського підсвідомого, сформувавши психологічний оптимізм і гармонічне світосприймання українців.

Тривале цілеспрямоване винищування інтелектуального потенціалу українського народу привели до формування нездатності прийняття нових форм мислення і практичної дії. Сьогодні це перетворилося в справжню проблему для українського суспільства.

Ю. Липа пише про психологічну особливість сприйняття нових ідей українцями: «У звичних способах міркування українці почувають себе комфортно, незнайомі способи викликають у них внутрішню паніку...» [191, с. 49–53].

Специфіка геополітичної ситуації в Україні зіграла особливу роль в історичному становленні української психіки, обумовлюючи її екзистенціально-проміжний стан.

Найбільше повно маржиналістські ідеї в Україні представлені в працях М. Туган-Барановського, що не був послідовником ні австрійської, ні якої-небудь іншої школи, а цілком оригінальним мислителем.

М. Туган-Барановський сформулював закон («теорему цінності»), відповідно до якого гранична корисність господарських благ, що вільно відтворюються, прямо пропорційна трудовій вартості. При всій

умовності цього закону (що, до речі, визнавав і сам учений, розглядаючи його як певний ідеал, необхідну умову реалізації принципу господарського розрахунку) сама ідея про необхідність дослідження категорії цінності з погляду «об'єктивних» і «суб'єктивних» факторів була надзвичайно плідною, підносила його роботи в цій галузі на рівень новітніх для того часу досягнень світової економічної думки. Це розходження «суб'єктивних» і «об'єктивних» факторів (точніше було б сказати про оцінку корисності і витрат як рівноправних, незалежних сил, що стають об'єктивними завдяки ринку, перетворюючись в суспільні категорії) було даниною, що вчений віддавав уявленням класичної школи, її пошукам абсолютної субстанції цінності. Але саме з ідеєю синтезу досягнень маржиналізму з певними основами класичної школи, уперше висунутої на Заході А. Маршаллом, були зв'язані так називана маршаллівська революція і виникнення неокласичного напрямку в економічній теорії.

Однак підходи до такого синтезу в А. Маршалла і М. Туган-Барановського були різними. А. Маршалл, по суті, знімав проблему джерела цінності як єдиної субстанції ціни і переносив центр уваги на можливість комбінування, заміщення факторів виробництва, їхньої ефективної організації в умовах технічного прогресу в тісному зв'язку з ринковим механізмом. Що стосується М. Туган-Барановського, то у своїй формулі («теореми цінності») він залишає співвідношення «гранична корисність – витрати праці» і замість аналізу функціональних залежностей намагається безпосередньо порівняти ці неспільні категорії. У результаті теорія граничної корисності М. Туган-Барановського виступає як своєрідний крок у розвитку і завершенні теорії трудової вартості Ріккардо, а остання, у свою чергу, – як доповнення моністичного пояснення цінності і ціни представниками австрійської школи на підставі об'єктивних оцінок [259, с. 93–97].

Праці М. Туган-Барановського з проблем вартості заклали наукові основи і задали якісно новий імпульс спробам детального критичного перегляду всієї економічної теорії марксизму. Насамперед, це стосувалося теорії вартості і прибавочної вартості К. Маркса, теорії абстрактної праці як єдиної субстанції вартості і т.д.

М. Туган-Барановський вважав помилковою позицію К. Маркса, що зробив проблему вартості вихідною при поясненні всіх соціально-

економічних явищ капіталістичного суспільства. Саме в цій ідеї К. Маркса М. Туган-Барановський вбачав причину недосконалості марксистської теорії вартості. Визначальну роль у перегляді марксизму і позитивній розробці ряду соціально-економічних проблем зіграли праці М. Туган-Барановського з проблем криз і розподілу. Вони відбивали настійну потребу в переході політичної економії від розробки теорії мікрорівневого аналізу до вищого рівня теоретичної економії – розробки теоретичних основ макрорівневого аналізу [259, с. 93–97].

На відміну від моделей неокласиків, у яких передбачалося, що механізм ринкового регулювання практично відразу врівноважує попит та пропозицію на всіх ринках, М. Туган-Барановський виходить із вторинності в практичному житті процесу корегування цін відносно так названого кількісного реагування. Він врахував не тільки можливість витрат на покупку товарів чи інвестування у виробничий процес, але й їхнього заощадження. Саме диспропорція між рухом заощаджень і інвестицій, у першу чергу в галузях, що виробляють засоби виробництва, на думку вченого, складає основну причину циклічних коливань.

Як свідчить оцінка у світовій економічній літературі теорії циклів і криз М. Туган-Барановського, вона ознаменувала розрив з минулим, визначила якісно новий етап у розвитку цієї теорії, започаткувала теорію кон'юнктури і т.д. Сучасні дослідники творчості українського вченого на Заході відзначають вплив теорії М. Туган-Барановського на більш пізні розробки А. Пігу і Дж. Кейнса, Дж. Хікса, Р. Харрода і багатьох інших [259, с. 93–97].

Згідно з М. Туган-Барановським, причини криз кореняться в самій природі капіталістичного господарства, вони є наслідком того, що, по-перше, працівник у ньому є простим засобом виробництва; по-друге, воно має тенденцію до необмеженого розширення; по-третє, воно в цілому є неорганізованим. Тому, охоплюючи всі сфери господарства, промислова криза ніколи не настає зненацька, їй завжди передують особливий стан промисловості й торгівлі, і симптоми цієї лихоманки є настільки характерними, що промислову кризу можна передбачати.

Це знали й інші економісти, але тільки М. Туган-Барановському вдалося обґрунтувати наукове передбачення промислових криз.

Розвиток теорії економічної кон'юнктури, що почав розробляти М. Туган-Барановський, продовжився в працях українських економістів,

що опинилися в західних центрах еміграції. Одним з них був колишній співробітник Інституту економічної кон'юнктури в Києві В.П. Тимошенко (1885–1965), учень і послідовник М. Туган-Барановського [378].

Видатний вітчизняний економіст В. Тимошенко досліджуючи економічні коливання в сільському господарстві на основі динаміки цін, визначив, що ціни, як і врожаї, до певної міри виявляють циклічність чи періодичність. Однак ці явища, за свідченням В. Тимошенка, ще не стали об'єктом належного емпірико-статистичного аналізу, а тому свої власні дослідження з цієї теми він вважав такими, що мають значення і з методологічної точки зору. Учений мав рацію, тому не випадково влітку 1928 року дирекція Дослідницького інституту харчування Стенфордського університету (Каліфорнія, США) запросила В. Тимошенка на посаду наукового співробітника. Він працював також у Мічиганському університеті, де серед інших дисциплін викладав і теорію ділових циклів.

Продовжуючи свою попередню роботу, В. Тимошенко опублікував цілий ряд досліджень, присвячених особливостям циклічності в аграрній сфері. Він розглянув сучасне йому світове господарство, намагаючись проникнути в суть Великої депресії 1929–1933 років. Учений розкрив роль цін, зростання промислового виробництва, управлінського потенціалу, інших стимулюючих факторів розвитку сільського господарства, його зв'язку із промисловістю, ступінь участі в міжнародних економічних відносинах в умовах депресії, зробивши відповідні, корисні для науки і практики, узагальнення [378].

Роботи В. Тимошенка, присвячені циклічності сільськогосподарського виробництва, з врахуванням ендогенно-екзогенних економічних зв'язків, зробили ім'я ученого відомим не тільки в США, але й у інших країнах. Авторитет ученого був настільки високим, що в 1934 році його запросили на роботу в Департамент сільського господарства США, саме в той час, коли були потрібні конструктивні рекомендації для подолання наслідків економічної кризи [378, с. 76].

Отже, будучи засновником нової теорії, М. Туган-Барановський не залишився єдиним її представником, тому що серед українських економістів були ще його учні, однодумці і послідовники, наприклад Н. Слуцький, В. Тимошенко. Теоретичні розробки останнього значно вплинули на хід думок багатьох сучасних відомих теоретиків кон'юнктури.



Зокрема, цей вплив можна простежити в роботах таких вчених, як Артур Шпітгоф, Жан Лескюр, Людвіг Поле. Книга М. Туган-Барановського «Промислові кризи в сучасній Англії», як відзначав Й. Шумпертер, являє собою ніби опору в історії економічної науки.

Ідеї М. Туган-Барановського розвинув його учень М. Кондратьєв, що заснував у 1920 році в Москві спочатку лабораторію, а потім кон'юнктурний інститут. На базі досліджень останнього була розроблена динаміка «довгих економічних хвиль», математичне забезпечення якої здійснював український економіст-математик Е. Слуцький.

Українська економіко-математична наука жила повноцінним життям доти, поки, за словами Є. Преображенського, марксизм не став державним вченням СРСР, коли немарксистські напрямки економічної думки були заборонені. Економічна наука мала загальноімперське обличчя, будь-який прояв нетрадиційного мислення, а тим більше зв'язаного з національною економічною культурою, переслідувалося. Внаслідок об'єктивного тиску господарських проблем зрідка відбувалися наукові прориви, зокрема у сфері економіко-математичних знань. Цьому, до речі, значною мірою, сприяла реабілітація кібернетики на рубежі 50–60-х років, яка раніше, як і генетика, була проголошена псевдонаукою. Створення Науково-дослідного інституту кібернетики і кафедр економічної кібернетики при економічних факультетах деяких економічних вищих навчальних закладів, безумовно, позитивно позначилося на поживленні економіко-математичних досліджень, які, у свою чергу, сприяли ерозії понятійного апарату матеріалістично-економічних доктрин. Кібернетика взяла на себе функцію теоретичної бази економіко-математичного моделювання. Науково-критичний аналіз досліджень М. Шора, Б. Пшеничного, С. Жуховицького й інших дав підставу Ф. Кушнірському виокремити сучасну київську школу математичної економіки [259, с. 98].

Сьогодні математики-економісти всі частіше користуються апаратом київської школи політекономії. Це, зокрема, помітно в дослідженнях Ю. Єрмолеєва й О. Ястремського. Зараз економіко-математичні дослідження спрямовані на моделювання ефективності функціонування економічних систем. Це нова риса в розвитку української економіко-математичної школи.

Стрімкі зміни, що відбулися з нашим суспільством за останні роки, принесли в життя багато нового, як позитивного, так і негативного. Різноманітність сучасних форм соціального життя належить вивчити філософії: «соціальні науки – подібно до біології, але на відміну від більшості галузей фізичного знання – досліджують структури, характерні особливості яких можуть бути представлені тільки на моделях, побудованих на відносно великій кількості перемінних» [349, с. 170].

Найбільш загрозливим явищем сьогодення є рекет. Національне відродження, на жаль, сьогодні йде під знаком цього поняття, за яким стоїть цілий шар українського громадського життя.

Дуже небезпечною є ситуація, що складається сьогодні в Україні, коли рекетом стосовно своїх громадян займається держава, тобто саме ті урядові структури, що повинні уберегти громадянина від зазіхань на його життя і благополуччя. Українська держава обкрадає своїх громадян найпростішим і найнеефективнішим способом, не виплачуючи державним робітникам заробітну плату чи відправляючи їх у примусові відпустки за власний рахунок.

Рекет стає стилем взаємин між громадянами. Усе частіше можна зіткнутися із ситуаціями, у можливість яких сучасній цивілізованій людині важко повірити. До таких, наприклад, можна віднести вимоги лікарів гарантії оплати реанімаційних послуг від рідних потерпілого в автокатастрофі і відмова надати допомогу у випадку їхньої фінансової неспроможності. Можливість удосконалювання соціальності є очевидною. Це – розвиток від варварства до сучасного гуманізованої цивілізації з усіма її досягненнями в емансипації людини. Так, створення на Заході «суспільства загального благоденства», намітило шляхи вирішення того, що називали «неправдою капіталізму». Які б негативні риси не демонстрував сьогодні Захід, що вступає в постекономічну епоху, це зовсім не захід цивілізації. «Західна цивілізація не тільки не вичерпала свого емансипаційного потенціалу; вона як і раніше залишається найважливішою «окультуреною» сферою соціальності навіть в умовах масового суспільства. При всіх його пороках воно все-таки дає вижити й культурі. Тому в розвинених країнах гуманізація соціальності в цілому просувається. Розвиваються – хоча багато в чому іншими шляхами – громадянське суспільство і правова держава у так званих нових

індустріальних країнах» [151, с. 7] Відомо, що ознакою розпаду суспільства є спроба його самозбереження за рахунок більш слабкої частини – старих і дітей. Збереження майбутнього (дітей) і мудрості роду (старих) було одним з основних кроків на шляху становлення людини і створення культури.

Як правило, кожне суспільство, що поважає себе, повинне протистояти зазначеним вище ситуаціям. Адже завдяки встановленню подібних відносин формується кримінальне суспільство. І самі громадяни своїми діями підштовхують до виникнення процесів, що знищують громадське життя зсередини [245].

Психологія допустимості так названого «малого зла» заради особистого виживання набуває сьогодні в українському суспільстві масового характеру. Ствердження цинізму, руйнування будь-яких культурних цінностей, зведення людських відносин до конкуренції на примітивному рівні фізичного виживання формує ауру надзвичайної агресивності, що, зрештою, приводить до саморуйнування суспільства. Тоталітарна держава, зрозуміло, може практично цілком придушити економічну і побутову злочинність. Однак при цьому вона сама діє незаконними, репресивними засобами й в очах людини стає злочинцем номер один. Якщо ж ми вводимо демократичні свободи, нехай навіть у покрученій формі, ... то повинні чітко зрозуміти, що користуватися ними будуть усі, у тому числі і злочинці» [243, с. 187–196].

Як стверджує один з найвідоміших футурологів сучасності Олвін Тоффлер [320, с. 56], із суспільствами, що потрапили у коло швидких змін, часто відбуваються подібні «неприємності», оскільки люди не встигають адаптуватися до нового і сприймати його адекватно. У таких суспільствах руйнування старих цінностей часто приводить до знищення будь-якої культури взагалі, крім найбільш примітивних її проявів. Формується психологія масового насильства. Взаємини зводяться до проблеми виживання, боротьби із собі подібними будь-якими засобами.

Подібна ситуація приводить до саморуйнування суспільства у фізичному розумінні або ж до знищення його як історичної одиниці і витисненню на задвірки історії.

Для українського суспільства сьогодні це стає цілком реальною перспективою, якщо воно не встигне сформувати досить сильне ядро,

здатне до рішучого протистояння процесу саморуйнування, до конструктивної дії.

О. Тоффлер стверджує [320, с. 207], що досить п'яти відсотків немаргіналізованого населення, щоб ситуація не стала безнадійною. Отже, чи є вони в нас? Чи зможе сучасне українське суспільство вижити, не полишивши після себе Руїну? Чи буде знайдений цивілізований шлях побудови по-справжньому незалежної Української держави?

Але знання здобувається освітою. А доступ до неї є не завжди. Тому з'являється усе більше підстав говорити про два основні класи суспільства розвинених країн: освічених та і неосвічених [140, с. 43–56]. І якщо перші, дійсно, багато в чому вже живуть у постеконічну епоху, коли на перший план виходить творчий, а не необхідний зміст праці, то другі міцно закріплюються в царстві праці як необхідності. Це явище вказує на одну з форм відчуження інтелекту через концентрацію його у певної соціальної групи.

### **4.3. Глобальність соціоекономічної кризи через розуміння економічної свободи**

С.М. Булгаков у своїй праці «Основні проблеми теорії прогресу» писав, що кожне століття, кожна епоха має яке-небудь своє історичне завдання і воно визначається об'єктивним ходом речей [77, с. 83]. Дотримуючись такого критерію, головне історичне завдання XXI століття, на погляд великої кількості дослідників, полягає у створенні умов для виживання людства, людського роду як роду людини розумної. У сфері наукових досліджень це завдання трансформується до переходу пізнання саме людини та її внутрішнього світу на відміну від пізнання навколишнього середовища людини, яке досліджувала наука XX століття. Тобто особистість людини та людиномірність економічного розвитку людства взагалі стають полем сучасних актуальних наукових досліджень.

Слід відразу ж вказати на два основоположних моменти, які витікають зі змісту вказаної проблематики. По-перше, така постановка проблеми як найбільш нагальної «переводить» економічну науку, перш за все економічну теорію як методологічну основу прикладних економічних

досліджень, у нову площину: якщо раніше проблема виживання зводилася до виробництва матеріальних благ, то на початку нового тисячоліття виживання роду людського залежить від духовного стану самої людини, тобто від того, що у економічній науці отримало назву «духовне виробництво», котре зовсім не зводиться до чисто утилітарного його значення. Іншими словами, безмежне розповсюдження ринкових, економічних, «купи-продай» відносин на усі сфери людського існування створює головну загрозу людині та суспільству, а тому перед людством постало головне завдання: обґрунтування встановлення межі економізму, «економічного імперіалізму», що, з іншого боку, обертається нагальною необхідністю підкорення суто егоїстичного потягу до прибутку і споживацтва цілям розвитку самої людини [107, с. 19].

Це означає, що саме економічна теорія як методологічна наука повинна виявити і обґрунтувати межі економізму як духовно-ідеальної доктрини чи теорії, а вірніше – глобалістської ідеології. Для цього потрібно «вийти» з поля цієї теорії, яка зараз представлена неокласикою, та «піднятися» над нею на новий, вищий щабель методологічного бачення. Такий «підйом» і його осмислення саме й можна вважати за так необхідну зараз форму сучасного духовного виробництва у самій економічній науці.

Другий основоположний момент полягає в тому, що наукові, особливо методологічні дослідження потребують чітко визначеній первинних категорій, насамперед «людини розумної». Сьогодні, розмірковуючи над питанням, що значить розум взятий як такий, у своїй специфіці, у «чистому», сутнісному вигляді. Цю специфіку розкриває В.О. Кутирьов: розум – «це логос, раціо, рахунковість. Це інформаційно-дискурсивне знання, розгорнутою формою якого є наука, а результатом практичної реалізації – техніка. Людина розумна – це, у кінцевому рахунку, людина науки, яка вирішує усі проблеми об'єктивно, без почуттів і цінностей, навіть без мудрості, котра завжди є особистісною. Людина наукова – це, врешті, людина технологічна, яка вирішує всі проблеми подібно досконалій інтелектуальній машині. Атрибут розумності відокремив нас від тварин, що було актуальним при становленні цивілізації, зараз же, в інформаційну епоху, він ототожнює нас з штучним технічним інтелектом, загрожуючи перетворити в роботів нульового покоління – найбільш

примітивних у порівнянні з супер, нейрон, нано та іншими комп'ютерами» [77, с. 83]. Через розум людина створила не лише штучний, на відміну від природного, світ, але й сама саме як людина опинилася у кризовому стані цього штучного техносу-світу.

Людина сьогодні більше нагадує деякого заручника техніки, що, в принципі, відповідає меті сцієнтизму, котрий став ідеологією технократії. Це спостерігається «особливо у країнах, де найбільш кричали і за інерцією кричать про свободу, не помічаючи, що сучасний лібералізм став технолібералізмом, котрий піклується про свободу використання техніки більше, ніж про свободу людини, її суб'єктність та самість» [77, с. 83].

Минуле ХХ століття створило умови в основному для матеріального розвитку людини, в процесі якого панування штучного техніко-технологічного світу, духовна сфера діяльності людини різко відстала від темпів та рівня його розвитку. Вкрай загострилася проблема збереження, спасіння як самої людини, так і сфери її життєдіяльності – природи. В кінці минулого – на початку нинішнього століття стало зрозумілим, що для виживання людства головною стає духовність, на що однозначно вказав Нобелівський лауреат Моріс Алле, коли наголосив, що сьогоднішня криза – це, насамперед, криза розуму; економіка повинна служити людині, а не людина повинна служити економіці.

Мудрий розум людини не зводиться лише до наукового знання, його невід'ємними моментами є духовність і віра, філософування і повсякденний досвід. Більше того, можна сказати, що «голі» наукові знання, не запліднені духовністю, зазвичай наносять людині та природі більше шкоди, ніж, можливо, їх невикористання. Тому зараз вкрай актуальним стає знання про духовний світ людини і його роль у людській господарчій діяльності з тим, щоб усі людські рішення і практичні дії спрямовувалися на благо людини, її розвитку, на благо природи як середовища існування людини [77, с. 83].

Виходячи з такого розуміння сучасної ситуації, коли імператив виживання людства стає актуально-фундаментальною необхідністю в життєдіяльності людини, потрібно дати критичну оцінку сучасного стану економічної (неокласичної) науки, що безапеляційно нав'язала модель економічної людини, та завдяки таким наполегливим зусиллям-теоріям світ увійшов у сучасну полісистемну кризу і поки що

(завдяки пануванню прозахідної неокласики) пошук шляхів виходу з цієї кризи не приносить позитивних результатів.

Сучасна економічна наука перебуває у затьожній методологічній кризі насамперед тому, на думку О.І. Давидова та Г.В. Задорожного [178, с. 127–128], що вона не намагається вийти з формату механіко-матеріалістичної парадигми, дослідження в межах якої не торкаються сфери духовного виробництва, тобто продовжує «працювати» модель людини економічної, як певної рахункової лінійки своїх егоїстичних економічних інтересів (С.М. Булгаков). «Людина у економіці є більш (для одних шкіл) або менш (для інших шкіл) раціональним егоїстом, який максимізує свою корисність (яка як правило отожднюється з грошима) та мінімізує свої витрати (насамперед – праці). Якщо в цій парадигмі й постає проблема людських якостей, то лише для того, щоб перетворити людину в особливий вид капіталу і подалі розглядати лише під одним кутом зору: у розвиток яких з них найбільш прибутково інвестувати» [131, с. 18–20].

Сучасна економічна наука, особливо економікс, зовсім не спрямована на вивчення цілісного господарського світу як реальності. Вона в силу тих причин і мотивів, що історично склалися, виокремила з реальності сферу економіки, не пояснюючи навіть того, що економіка є лише окремою, специфічною формою господарства, і «будує» економічне знання у площині безлічі обмежень і введенні у кожному окремому випадку ряду умов, що значно сприяє відстороненню економічного знання від тих реалій, у яких дійсно живе людина і веде своє господарство. З іншого боку, сама економічна система розглядається економіксом як самодостатня, більше того – як пануюча у суспільстві, що намагається нав'язати в усіх сферах соціуму економічний інтерес та товарно-грошові відносини, а також підкорити економічній владі все те, що існує у людському суспільстві.

Тому сьогодні перед економічною наукою, як і наукою взагалі, стоїть завдання «створити нову картину реальності, адекватну самій реальності, а не таку, котра виходить з маси попередніх застережень і обмежень, завдяки яким втрачається або до невпізнанності спотворюється сама реальність. І далі наука уже вивчає не реальну дійсність, а своє бачення, трактування дійсності, тобто якусь віртуально-абстрактну, наукою

створену, модель і намагається практично пропонувати якісь заходи, виходячи саме з моделі, а не з реальності. Тому й ситуація у самій економічній реальності стає все більш кризовою, нищівною, що загрожує людині та людству» [132, с. 23].

Така реальна нищівна ситуація, що протягом останніх двадцяти років складалася в пострадянських країнах, була зумовлена тим, що неокласична економічна наука (економікс як мейнстрім), по-перше, нав'язала вкрай спрощене, хибно-вихолощене розуміння економічної свободи. В стані загальної ейфорії щодо настання швидкоплинних позитивних результатів від ринкових реформ економісти і політики не стали думати про те, що «захоплення хибно зрозумілою концепцією економічної свободи здатне породжувати ефекти, прямо протилежні очікуваним, й тим самим серйозно протидіяти оздоровленню ситуації в країні» [107, с. 19]. Про зворотній бік свободи – відповідальність мови не шло і зараз майже не йдеться. Проте, як показують результати сучасних людиномірних досліджень, чи не найбільш фундаментальною цінністю у царині людських відносин, у сфері творчої самореалізації особистості є свобода-відповідальність [131, с. 19–20], яка у духовному світі людини корелює з тим, що у фізичному вимірі визначено як простір – час. Усвідомлення гострих сучасних проблем виживання людства, як ще більше ніж півстоліття тому обґрунтовував Кароль Войтила (Папа Римський Іоанн Павло II), привело до необхідності заміни кантівського категоричного імперативу «діяти так, щоб у своїм лиці ніколи не відноситися лише як до засобу, але завжди і до мети» новим імперативом реалістичної відповідальності, що пов'язана з відповідальністю особистості перед лицем вічності [313, с. 21].

По-друге, насаджена методологія індивідуалізму в практичному сенсі обернулася ігноруванням інтересів суспільства і всебічним пануванням егоїстичних настроїв, які почали агресивно відтіснити людські соціально значимі цінності розвитку на задній план. «Стале очевидним, що звеличення егоїзму в ранг суспільної добродесноти наносить серйозної шкоди етичним скріпам соціуму. Шаленство в устремлінні до гедонізму, консюмеризму і комфорту витісняють такі цінності, як жалісливість, співчуття і солідарність, породжуючи у суспільстві роз'єднаність та апатію. В той же час кристалізуються протестні настрої, правда, без



помітних успіхів у формулюванні виразних альтернативних моделей більш гуманного суспільного устрою» [313, с. 12].

По-третє, стала пануючою навіть серед економістів квазірелігійна віра в силу ринкового саморегулювання, котре самостійно немов би здатне забезпечити добробут і процвітання. Така установка витікала з некритичного хибного сприйняття тези про те, що, як писав П. Ульріх, «економізм – говорячи коротко і насамперед без будь-яких «точних» визначень – це віра економічної раціональності лише в саму себе і ні в що інше» [323, с. 18].

По-четверте, духовно-моральнісні цінності та морально-етичні норми стали розглядатися як шкідливі у економічному суспільстві, як такі, що перешкоджають невпинному зростанню прибутку і капіталу. «Бездуховність економічного суспільства витікає із його суті як вираз перетворювально-споживацького відношення до світу. Не врівноважене альтруїстичністю і служінням, турботою про долю нищівного споживання природи, неминуче перенесення цього відношення на людей робить економіку із засобу розвитку життя в засіб її підриву... Економічна людина стає безликою... Як споживач, інтелектуал, технократ, ефективний та «самодостатній» ділець вона обмежена для товарно-грошового виробництва. Але саме для виробництва. Однак ці якості вона звично переносить в культуру, а втратою душі та духу, власне живого начала може навіть гордитися» [77, с. 83].

Звичайно, що такі антилюдяні цінності неолібералізму не могли не привести до полісистемної кризи людського суспільства, а сама ця криза стала досить наочним свідченням провалу неокласичної економічної науки щодо її здатності до всебічного пізнання світу господарства як сфери цілісної життєдіяльності людини та аргументації шляхів подолання кризового стану.

Внаслідок панування такого підходу у сфері сучасних економічних досліджень відтворюється ситуація, коли науковий пошук поширюється лише на «прикладний, інструментальний рівень, поринаючи у часткові та вторинні, похідні змісти діяльності» [372, с. 149], а «об'єктом аналізу... досить часто виступають порожні абстракції, надумані ситуації, котрі не мають реального практичного значення, а сам аналіз проводиться як чергова логічна вправа з метою, якої чітко не знає і сам автор» [133, с. 22].

Досить природним, таким, що зараз не потребує додаткових доказів, став висновок про те, що «мейнстрім, економікс, мікроекономіка, макроекономіка, міжнародна економіка та інші складові економічної теорії такої методологічної орієнтації неспроможні дати відповіді на історичні виклики. Їх категорійний склад, інструментарій, різноманітні моделі, прогнози тощо пристосовані до аналізу в основному збалансованої економіки, до вирішення проблем функціонування господарства, а реальна економіка перебуває у стані суттєвих перетворень, що змінюють не тільки форми, а й зміст економічних процесів. Саме тому наукові досягнення ряду Нобелівських лауреатів, як зараз виявилось, добре вирішували лише локальні питання функціонування економіки, а перспективно створювали підґрунтя для поглиблення економічних диспропорцій і посилення економічних ризиків» [96, с. 41].

Усвідомлення протижиттєдайної суті неокласичної економічної науки обернулося необхідністю пошуку нової методології економічного пізнання світу. В цьому плані позитивним моментом, який не вписується в неокласичний підхід, є те, що зараз все більше сучасних західних авторів зі світовими іменами у своїх дослідженнях економіки і глобалізації почали виходити з обґрунтування наукового положення про те, що в умовах глобального світу в людській діяльності актуалізується, досить значимо зростає роль тих неекономічних чинників, яким економічна наука до останнього часу не надавала належного значення, але тепер неодмінно повинна їх враховувати у своїх дослідженнях – духовних цінностей, культури, соціокультурних факторів. З одного боку, таку необхідність «підтверджує історія успішно модернізованого Заходу, де модернізація почалася з духовної трансформації» [96, с. 32]. З іншого боку, досить значимим є те, що в останні два десятиліття на Заході швидко розширюється поле прикладних досліджень, результати і висновки яких підтверджують, що сучасний світ може вижити лише за допомогою повернення духовної енергетики, тому що культура має визначальне значення як у розвитку людства, так і в розвитку економіки, тому що «культура і економічна діяльність взаємопов'язані, зміни одного відображаються на іншому» [212, с. 39]. Більше того, розуміння самого процесу сучасної глобалізації без врахування впливу на неї духовно-культурної сфери людської діяльності не може бути ні

змістовним, ні скільки-небудь повним, бо «в уяві про бездумну глобальну гомогенізацію у величезній мірі недооцінені творчі та винахідницькі здібності людей, які стикаються з викликами у сфері культури», а ті, хто розуміє значення культурних чинників господарського розвитку, «хочуть, щоб глобалізація була більш м'якою і гуманною, більш справедливою у економічному плані, істинно демократичною і не такою, яка наносить шкоду екології» [212, с. 18].

Оцінкою економічних втрат від неврахування впливу культурної сфери на господарський розвиток зараз практично ніхто не займається, а тому наочно не представлено тих багатомільярдних збитків від дій, що нехтують врахуванням соціокультурної складової соціально-економічного розвитку. У літературі є лише поодинокі оцінки відповідних втрат, та й то вони стосуються не національної економіки, а лише короткострокових збитків окремих компаній. Так, груба спроба корпорації ОМ («Дженерал Моторс») перенести японські автомобільні ноу-хау на свої заводи в інших країнах привела до страйків і виробничих втрат, що сягнули 2 млрд доларів в тиждень [212, с. 20]. Розмір збитків цієї однієї з самих найдорожчих помилок початку нового століття у міжкультурному управлінні знаннями свідчить про те, що минули часи, коли економіку можна було вивчати лише як замкнену самодостатню сферу людської діяльності та управляти нею лише суто економічними методами.

У останнє десятиліття все більше вчених говорить про необхідність відходу від механіко-матеріалістичної парадигми в описі реальності, про те, що актуальним предметом наукових досліджень сьогодні стає саме духовна сфера людської життєдіяльності, а тому слід визнати свідомість як фундаментальну засаду цієї реальності. Найбільш прогресивно мислячі вчені стали все більш голосно і доказово говорити про те, що в реальності існує безліч феноменів, які не можуть бути пояснені на основі матеріалістичного підходу, що реальність – «штука» значно складніша і більш багатовимірна, ніж вона представлялася класичною і некласичною наукою. У цьому плані механіко-матеріалістичний підхід представляється всього лише фрагментарним поглядом на реальність, а потрібним і визначальним стає погляд всебічний, загальний, такий, що відображає цілісність реальності, не розриває її на шматки, які не можуть функціонувати і розвиватися поза цілісністю.

Вихід за межі традиційної системи мислення і традиційної методології наукових досліджень стає тією найважливішою ланкою, яка може витягнути людство з якнайглибшої системної кризи сучасності. Де шукати цю зниклу ланку вказав О. Тоффлер більше чверті століття тому: «Соціальний лад, в якому моральні та естетичні норми, політика або навколишнє середовище деградують, не є прогресивним, яким би багатим або технічно витонченим він не був. Коротше, ми рухаємося у напрямку до більш загального розуміння прогресу – прогрес відтепер не досягається автоматично і не визначається лише матеріальними критеріями» [320]. Проте ця вказівка залишилася поза увагою більшості учених, бо їх матеріалістичний світогляд і дотепер не допускає думки, що щось може існувати поза матерією.

Отже, перед економічною наукою, і перш за все перед економічною теорією, виникло нове завдання – створення не тільки нової теорії або концепції розвитку, а, перш за все, перегляд і адаптація до нових суспільних реалій самого методологічного інструментарію економічної теорії. Тут важливо, щоб нові пізнавальні установки і нові знання, що генеруються ними, були вписані в культуру наступаючої історичної епохи, узгоджені з її фундаментальними цінностями і світоглядними структурами. Однією з основоположних характеристик цієї епохи, що вже наступила, стає те, що «економічна і соціальна сфери фактично помінялися місцями. Сьогодні економіка сама собою стала безпосередньою складовою соціальної сфери, яка не тільки поглинає її результативну основу, але і визначає велику частину енергетичного потенціалу, її ресурсну базу, межі зростання і розвитку» [92, с. 11]. Проте, як показують останні дослідження, вже й цього стає замало: сама соціальність є нейтральною з точки зору людських взаємин – без моральнісно-ціннісного людяного запліднення соціальність обертається антилюдяністю, кризовістю, «забрудненням» як людських відносин, так і навколишнього середовища.

Проте зараз поки-що це більш стосується теоретичного бачення сьогодення. В дійсності ж відбувається протилежна кардинальна зміна динаміки соціально-економічного функціонування суспільства в цілому і соціально-трудової сфери зокрема. Така зміна перш за все виражена в тому, що, за словами А.М. Колода, «парадокс і майже ледь не основна суперечність, котра проявилася на рубежі століть, зводиться до

того, що в той час, коли, як здавалось би, економіка може на кінець-то запрацювати в інтересах абсолютної більшості населення, маючи для цього економічні, організаційні, психологічні, соціокультурні передумови, світ, образно кажучи, «перевернувся», – інститути суспільства, економіки почали відсувати людину на другий план, економічна доцільність все більше бере верх над соціальною спрямованістю. Асиметрії у економічному і соціальному розвитку, нестійкість у самому широкому її розумінні, де соціалізація відносин в сфері праці, зниження соціальної згуртованості, розповсюдження соціального відторгнення – все це тренди, реальності початку нового століття» [155, с. 143–144].

Тому, з одного боку, теза про те, що економіка поглинається соціальною сферою, не зовсім відповідає сучасній кризовій дійсності, хоча все ж таки вона повинна глибинно і всебічно осмислюватися науковцями. З іншого боку, в руслі імперативу виживання людства стає зрозумілим, що її зовсім уже недостатньо принаймні з двох причин. По-перше, необхідно розуміти, що «соціоцентричне світобачення при всезагальному нагнітанні ліберально-неоінституціональної ідеології – вироджується в індивідоцентризм гедоністично настроєного егоїста, якого всеціло влаштовують (зомбують) гламурні зразки зовні розкішного життя «еліти», що заманюють нібито своєю досяжністю і успішністю» [155, с. 143–144]. По-друге, у науковому аналізі зараз слід виходити з того, що на порядок денний уже винесено нове принципове питання про прорив до нового космоцентризму, пов'язаного з культурною революцією сучасності, суть і зміст якої зводиться до того, щоб «повернути права живого і підвищити його статус – онтологічний та ціннісний» [239, с. 402].

Надзвичайно важливо усвідомлювати, що нове знання, а саме на ньому ґрунтується економіка знань, повинне розвивати культуру через соціально-людяні спрямовані інновації; а з іншого боку, необхідно наукові дослідження підпорядковувати з самого початку корекції з цінностями і світоглядними установками» (В.С. Стьопін), що стає найважливішим принципом постнекласичної науки. Це вимагає, щоб у економічних дослідженнях першочергова увага приділялася саме людині, особистості як головному базовому суб'єкту господарських перетворень і соціокультурної динаміки.

Усвідомлення особистістю себе як мікрокосму в макрокосмосі є тим шляхом, який неминуче приведе до якісно нового стану інформаційно-енергетичних зв'язків, що працює на загальне благо і що запобігає наростанню хаосу. Через зростання кількості самообізнаних осіб, людство дійде якісного самооновлення, тобто свідомість, духовна сфера життєдіяльності об'єктивно актуалізується і стає визначальною основою подальшого розвитку людини, суспільства і природи, а тому і найважливішим об'єктом наукових, у тому числі й економічних досліджень.

Сучасна економічна теорія як методологічна основа прикладних економічних досліджень може виконувати цю роль лише за умови цілісного бачення цілісної людини. Тому напрацювання знань про людину, насамперед тих, що є у сучасній філософії, повинні широко використовуватися при оновленні методологічного інструментарію економтеоретичних досліджень. Мова насамперед йде про багатомірну структуру людини, яка у найбільш повному і гармонійному вигляді представлена С.О. Лебедєвим і Ф.В. Лазарєвим [181, с. 27–31].

Вони у структурі природи виділяють шість взаємопов'язаних елементів: космо-, біо-, культурно-, екзистенційно-духовне, кожному з яких відповідає певний рівень буття людини в її життєдіяльності.

Людина як духовна істота – Людина як носій універсальних цінностей буття.

Людина як індивідуальна істота – Екзистенційний рівень буття людини.

Людина як культурна істота – Людина як носій історичних цінностей культури.

Людина як соціальна істота – Людина як сукупність суспільних відносин.

Людина як біологічна істота – Тілесний рівень буття людини.

Людина як космічна істота – Фізичний та інформаційно-космічний рівень буття людини.

При цьому, як вказують автори, по-перше, така схема протистоїть явно неповній структурі людини з двох рівнів – біологічного і соціального; по-друге, саме духовна сфера є найбільш високою і значимою для природи людини. Як кожний із вказаних елементів відображається

у процесі господарювання (а їх взаємопереплетення і взаємодія свідчить про соціокультурну динаміку суспільства) – це завдання наступних економтеоретичних досліджень.

Таким чином, оновлення економічної науки може відбуватися лише на шляху формування постнекласичного економічного знання, засадами якого є, з одного боку, міжпредметні запозичення про людину і її діяльність, вироблені іншими сучасними науками; з іншого – вихід у сферу метаметодології дослідження цілісної людської діяльності – філософію господарства, де господарство розглядається як цілісна сфера життєдіяльності людини, включаючи цінності, мотиви, установки та інтереси господарюючого суб'єкта, коли економіка є лише засобом розвитку.

Така зміна акцентів економічних досліджень зумовлена насамперед тим, що змінюється сам предмет праці людини – ним стає свідомість. Саме через свідомість реалізується цілісність людської господарської діяльності, а також розкривається положення про те, що у цьому процесі визначальною є духовно-творча складова.

Радикальні зміни повинні відбутися і в економічній науці, перш за все в економічній теорії, насамперед в політичній економії, яка надає прикладному економічному знанню методологічний інструментарій пізнання та розвитку, є головним дороговказом для розробки сценаріїв інакше можливого господарського розвитку людства, бо сучасний кризовий соціально-економічний стан не може задовольнити саме людину, її прагнення до більш щасливого буття. Ці радикальні зміни вже більш-менш чітко визначаються як заяви вчених економістів про необхідність переходу до моральної, етичної, духовної економіки. Про розробку відповідних теорій та на потребу їх практичної реалізації у реальності зараз вказують все більше дослідників, котрі відстоюють позиції життя і збереження людини, недопущення її перетворення у пост(до)людину. Так, вчені різних країн, навіть ті, що вивчають і ратують за капіталізм, все більше уваги приділяють позаекономічним чинникам розвитку і на передній план «виводять» проблему довіри. Глибинний аналіз сучасної світової економічної кризи показав, що повинні змінюватися координати економічного мислення у напрямі більш досконалого і всебічного врахування тих явищ і процесів, які не досліджувалися традиційною

економічною теорією, а насправді саме вони визначально впливають на економічний розвиток. «Ось і виходить, що у майбутній економіці визначальну роль буде відігравати довіра. Іншими словами, настає епоха етичної економіки», – підвів своєрідну риску під роздумами про уроки сучасної кризи В.Г. Белоліпецький [45, с. 56].

На необхідність ще більш глибокого методологічного підходу до аналізу світу економічного буття на основі нових стратегій мислення вказують В.Д. Базилевич та В.В. Ільїн: «Це обумовлено розширенням предметного поля економічного знання, що охоплює зараз не лише виробничо-господарські, але і філософські, духовні проблеми економічної науки. Це вже не суто економічна теорія, що фокусує увагу на змістовній стороні здійснюваного пізнання. Вона включила в коло своїх інтересів не лише гносеологічну проблематику (аналіз основних сенсів економічного знання), але й онтологічну, пов'язану з метанауковими (філософськими, моральними, правовими та ін.) уявленнями про саму економічну реальність. Величезна роль у цьому плані належить метафізиці, що орієнтує на пізнання не тільки «феноменального», але й «ноуменального» світу, його сутності» [36, с. 97].

Це пояснюється тим, що є лише один автентичний спосіб людського буття в світі – «метафізичний» як звернення до найвищих духових цінностей. Метафізика, як вказував Б. Рассел, це прагнення досягнути думкою світ у цілому» [377, с. 167]. С.О. Лебедев і Ф.В. Лазарев з посиланням на М. Хайдеггера наголошують на тому, що «метафізика... – це головна подія життя, це зовсім не «система абстракцій» чи «концептів», не та чи інша «парадигма мислення», це світовідношення, світовідчуття, образ життя. Це – здатність стояти у провіттку буття. Це – діяльність щодо гармонізації себе і світу, свого місця у світі, свого дому». Але ця діяльність – зовсім не адаптація до світу, це вживлення в універсальні порядки реальності, завдяки чому людина відкривається як істота, у якій говорить саме буття» [181, с. 71]. Тому, говорячи про метафізику та доцільність її використання у полі економічної методології, слід бачити у цьому нові можливості господарського пошуку [181, с. 71], що значно розширює розуміння суто економічних проблем.



## Висновки до IV розділу

Досліджуючи економічну свободи сучасні вчені звертаються до фундаментальних проблем теоретико-методологічного рівня, метафізики економіки, філософії грошей, фінансової цивілізації, проблемам соціальної відповідальності та економіки знань. В процесі нашого дослідження ми звернули увагу на зв'язок свободи і її проявів у різних сферах суспільного буття з соціокультурними трансформаціями. Українська економічна наука пройшла довгий шлях розвитку. На ранніх етапах історії економічної думки у свідомості людей економічні явища відображалися примітивно. З часом вона досягла зрілості і були сформовані системи знань про економічний устрій суспільства. Поступово викристалізувалася українська економічна теорія – це економічне вчення, система наукових принципів, що узагальнюють практичний досвід та відображають закономірності природи, суспільства, економічного мислення. На сьогоднішній час економіка стала безпосередньою складовою соціальної сфери та одним з вирішальних факторів соціокультурних трансформацій.

Свобода – в абсолютному своєму прояві – це такий хід подій, коли воля будь-якої особи не піддалася насильству з боку волі інших.

Економічна свобода ґрунтується на поняттях відповідальності та самостійності, а також рівноправності. Саме через них і реалізується в певному обсязі свобода господарської діяльності, яка є основною передумовою розвитку підприємницької діяльності.

Сутність економічної самостійності полягає у дотриманні права на власність, права на самостійний вибір форми власності та форми господарювання; вільної можливості самостійно планувати свою фінансово-господарську діяльність, вільне розпоряджатися прибутком тощо.

Сутність економічної відповідальності полягає у відповідальності підприємця своїм майном за результати господарювання. Підприємець має нести повну майнову відповідальність за завдані шкоду і збитки у відповідності з чинним законодавством.

Сутність економічної рівноправності полягає у дотриманні з боку держави рівних економічних умов для будь-якої господарської діяльності, незалежно від форми власності та форми господарювання.

Дослідження сучасної світової економічної кризи привело до розуміння, що потрібно змінювати економічне мислення. Необхідно враховувати тих явищ і процесів, які не досліджувалися традиційною економічною теорією, а насправді саме вони визначально впливають на економічний розвиток. Теоретико-методологічне оновлення економічної науки може відбуватися лише на шляху формування постнекласичного економічного знання, в основі якого вихід у сферу метаметодології дослідження цілісної людської діяльності. Економіку варто розглядати як засіб розвитку. Така зміна акцентів економічних досліджень обумовлена тим, що відбуваються зміни з предметом праці людини – ним стає свідомість. Саме через свідомість реалізується цілісність людської господарської діяльності, а також розкривається положення про те, що у цьому процесі визначальною є соціокультурна складова.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [14; 31; 383; 384].

# Розділ V

## ДУХОВНІ ЦІННОСТІ І СВОБОДА В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

### 5.1. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст)

Специфікою соціальної трансформації є оновлення вищих загально-людських ідеалів, пов'язане з визнанням того, що теперішнє суспільне буття є неповноцінним, незадовільним внаслідок неістинності його духовних основ. Аналізуючи дану проблематику, необхідно визначити зміст поняття духовність і його взаємозв'язок з цінностями свободи.

Від початку в аксіологічній теорії проблема загальнолюдських цінностей розглядалася у взаємозв'язку з проблемами буття людини, сферами її життєдіяльності, матеріальною та духовною культурою. Це можна пояснити зацікавленістю різних галузей наукового пізнання даною проблемою. Однією з вічних проблем філософії є людина, її сутність, місце і роль в суспільних процесах. Впродовж віків сформувалося багато філософських течій та напрямків, в центрі наукових пошуків яких є людина, її буття, зв'язок з природою та космосом. Ця проблема є актуальною і дотепер, оскільки постійно змінюється людське суспільство, умови в яких вона функціонує, а тому змінюється і сама людина, її ціннісні орієнтації, ідеали, її світосприймання та цінності.

Філософське обґрунтування теорії цінностей дали представники неокантіанства В. Віндельбанд та Г. Ріккерт, в роботах яких цінності носять надісторичний характер, утворюючи, в сукупності, своєрідний, вічний в своїй трансцендентності світ, незалежний від свідомості людей. Це такі

цінності як «істина», «добро», «краса», які є цілями самі по собі і не можуть слугувати засобом для якихось інших цілей. М. Вебер, розглядаючи «ціннісно-раціональну орієнтацію» як один із видів соціальної дії, підкреслював соціально-історичну природу цінностей. Для М. Шелера цінності виступають в якості джерела розвитку людського розуму. Значний внесок у розробку проблеми цінностей та ціннісної свідомості зробили Ф. Brentano, М. Вебер, Л. Вітгенштейн, Н. Гартман, Е. Гуссерль, Дж. Дьюї, Е. Дюркгейм, Ф. Енгельс, А. Камю, К. Льюїс, К. Маркс, Г. Марсель, Ж. Мартен, А. Мейнонг, Дж. Мур, Т. Парсонс, Р.Б. Перрі, Б. Рассел, Н. Реншер, Ж.-П. Сартр, П. Сорокін, Ч.Л. Стівенсон, П. Толкотт, М. Хайдегер, М. Шелер та інші.

Починаючи з античності людина розглядалася як найвища цінність, як така, яка могла бути критерієм для оцінювання предметів і явищ навколишнього світу, і в тому числі тих, що сама створює в процесі своєї діяльності. Людина стає в центрі уваги філософської науки, чим і пояснюється наявність багатьох точок зору на дану проблему, її сутність, роль у суспільному розвитку. В античній філософії людина розглядалася як частинка космосу, природи, вона не існує «сама по собі», а лише в рамках певних відносин, які сприймаються як абсолютний порядок, як космос. Ці космічні сили переживаються людиною як всезагальна сила, тому і усвідомлення власного «Я» відбувалося у зіткненні із зовнішніми (космічними, божественними, соціальними) силами. У поглядах софістів людина і все, що створено нею, має відносну та історичну цінність. Їм належить ідея рівності народів, оскільки, на їх думку, всі мають єдину природу, отже може бути створена і єдина ціннісна система для всіх. Для софістів людина є центром культури, творцем культурних цінностей, в усіх своїх вчинках вона керується волею, почуттями. На противагу їм Сократ вважає людину творцем добра і зразком самопізнання. Його передусім цікавить внутрішній світ людини, її душа, моральні цінності, а критерієм цінності людини, її вчинків є пізнання, широта кругозору та здатність до самопізнання. Тільки правильне розуміння суті речей і знання самої себе робить людину цінністю та корисною для інших. Тому й головне завдання кожної людини полягає в пізнанні самої себе.

Представники християнського вчення, відстоюючи божественне начало в людині, намагалися обґрунтувати ідею самоцінності людської

душі, її безсмертя. На противагу їм номіналісти, а саме Дунс Скотт, Уільям Оккам, більше цікавилися питанням які здібності людини – воля чи розум, найкраще визначають її сутність, а відтак і цінності.

В період Нового часу коли у світі зароджувалися і утверджувалися нові капіталістичні відносини, проблема людини знову посідає центральне місце серед інших філософських проблем. В цей період поступово починає змінюватися соціальна роль людини і її цінності. Епоха Відродження поставила питання про цінність окремої людини, піднесла її на вищий щабель у суспільному розвитку, а філософія стала розглядати людину, її сутність, як одну з головних філософських проблем.

У світовій філософії виникають такі нові течії та напрямки, як неокантіанство, прагматизм, неотомізм, екзистенціалізм та інші, представники яких розглядали людину у тісному взаємозв'язку з формуванням нових суспільних відносин, виробничих процесів, політичних подій.

Такі філософи, як Фіхте, Шеллінг, Гегель, К'єркегор, Фейєрбах, Маркс, а в другій половині XIX – на початку XX століть – Шопенгауер, Гартман, Віндельбанд, Ріккерт, Конт та інші присвятили багато своїх праць цій проблематиці, однак, перебуваючи під впливом різних філософських концепцій світосприйняття, маючи різні світогляди, вони знову ж таки не змогли дійти до спільної думки щодо сутності людини і її цінностей. Людина, на думку більшості з них, перебуває під владою ірраціональних життєвих ситуацій, в трансцендентальному світі, що завадило їм виробити реальну, послідовну, науково обґрунтовану теорію цінності людини [54, с. 57–67].

Досліджуючи процеси соціокультурної трансформації на різних рівнях, ми зафіксували, що ціннісна система суспільства, що формується сьогодні, кристалізує домінуючі в нашому соціумі переваги, містить в собі не тільки диференціюючі, але і інтегруючі цінності. Остання обставина дозволяє говорити про можливість діалогу, співпраці, взаємодії, що намітилася (хай ще вельми слабкої), між різними, деколи антагоністами соціальними спільнотами. І хоча ціннісний підхід в рамках нашого дослідження був реалізований переважно по відношенню до проявів такого феномена як свобода, одержані нами результати, як нам здається, можуть бути екстрапольовані і на суспільство в цілому.

Говорячи про свободу як ціннісний феномен необхідно підкреслити її багатогранність. Під свободою розуміється, по-перше, власний

необмежений вибір і діяльність, по-друге – незалежність від зовнішніх обмежень і умов і, по-третє, – здатність контролювати природні потреби аж до відмови від самозначимості. Важливий аспект проблема свободи розроблявся в філософії екзистенціалізму. Свобода розуміється і як вища індивідуальна цінність, і як тяжкий хрест людини одночасно. Проблема полягає в тому, що «якщо існування передує сутності, то відсиленням до раз і назавжди даної людської природу нічого не можна пояснити» [271, с. 319–345]. Інакше кажучи, немає детермінізму, а людина і є свобода. Але людина не сама створив себе, отже, вона «засуджена» бути вільною, – підсумовує Сартр. Але якщо людина не має заданої природи, сенсу, якості, на що спрямована її свобода і чи можлива вона? За словами Н. Омельченко, людина може бути повністю вільною «лише за відсутності свого внутрішнього світу, тільки в умовах екзистенційного вакууму. Тільки спустошена душа (душа, тотожна ніщо) засуджена на безмежну свободу. Тільки смерть не знає заборон» [235, с. 91]. З цією думкою можна повністю погодитися. Однак, стверджуючи, що людина є «проект» і «свобода», Сартр не має на увазі, що людина є «ніщо». Бути свободою значить мати потенції для реалізації безлічі можливостей: мати розум, душу, чуттєвість, тілесність, активність, знання і т.д. Бути свободою означає не нікчемність, а відсутність зовнішньої домінанти в становленні власної індивідуальності і якості.

Можливість свободи в екзистенціалізмі трактується по-різному: як бунт проти абсурду (Камю), як самостійність будь-якого вибору (Сартр), як духовне спілкування і мислення (Хайдеггер, Марсель), як творчість і любов (Бердяєв). Загальною ідеєю екзистенціалізму є розуміння, що людина-для-себе, «людина-свобода» це особистість, яка обумовлена зовнішніми матеріальними і соціальними умовами. Вона діє зсередини, за власними вольовим імпульсам, що не безпричинні, але залежать від самого індивіда. На відміну від «колективного людини» для «людини свободи» фізичні та соціальні причини не мають вирішального значення. Це особливий тип суб'єкта в вольовому, інтелектуальному і моральному аспектах. Об'єктивні чинники для нього вторинні, що є результатом його мислення і переживання («екзистенціальний» суб'єкт цінності).

Як зрозуміло із цих суджень, обґрунтування цінності свободи продиктовано прагненням до розкриття творчого потенціалу людини, зокрема:

1) вдосконалення природного буття відповідно до уявлень індивіда про благо і красу; 2) можливість незапрограмованого біологічними і соціальними потребами морального, інтелектуального, естетичного вибору.

Таким чином, свобода, яку людина шукає у всіх сферах буття, виступає вищою онтологічною, екзистенціальною і моральною цінністю особистості, відображаючи її духовну суть – спрямованість до нових форм досконалості. Але рух до свободи внутрішнє суперечливий, породжує нові стани несвободи і залежності більш складного порядку. Чи означає це ілюзорність і приреченість можливості реалізації свободи людиною? На наш погляд, шлях, що відкриває нові несвободи, не тільки трагічний, але і внутрішньо цінний і необхідний. Для людини інноваційної цивілізації ідеалом виступає не спокій, згасання життя і гомеостаз, а постійна боротьба і подолання проблем, тому цінністю цивілізації цього типу є як свобода, так і несвобода, де остання є імпульс, умова руху вперед. Традиційний світогляд також включає в себе цінність свободи (звільнення), сутність якої полягає в подоланні залежностей внутрішньої сутності від зовнішнього світу, духовної сфери від матеріальних потреб, початкової спонтанної природи від ілюзорності сприйманого буття. Її головною особливістю виступає позаособистісний, трансцендентний характер, що дозволяє уникнути стану нових несвободи, іманентних особистісному пошуку звільнення [117, с. 117].

Втілення цінності свободи в практичній життєдіяльності направляє активність особистості в наступних основних напрямках: 1) досягнення зовнішньої свободи (від природної стихії, соціуму, деспотії іншого), сприяє перетворенню природного середовища, вдосконаленню техніки і технології, розвитку наукової думки; формуванню правового і політичного простору, вдосконаленню інститутів влади і управління, забезпеченню прав і свобод особистості; 2) досягнення внутрішньої свободи сприяє трансформації пріоритетів особистості від природних до духовно-моральним; 3) сприяє розвитку вільного, незалежного від стереотипів і традицій інтелектуального знання; 4) наближає до звільнення від влади афектів і чуттєвих потреб; 5) веде до сходження від залежності від зовнішнього світу до самодостатності і внутрішньої гармонії [117, с. 121].

Процес соціально-духовного перебудови соціуму включає три послідовні етапи. Перший – це первинне пристосування до ситуації,

перебудову «старої» соціокультурної системи відповідно реально існуючим ідеалам соціуму. На другому етапі здійснюється суспільний вибір ціннісних орієнтацій та ідеалів. Третій – етап суб'єктивно-особистісних прилучення до нової аксіологічної системи, почуття конгруентності до неї. Наше суспільство перебуває на першому адаптаційному етапі, основними характеристиками якого є: мімікрія духовної культури і моральності, нігілізм у ставленні до попереднього соціального устрою і глобалізація духовно-культурної сфери. Саме внаслідок перехідного етапу українське суспільство перебуває в стані соціальної невизначеності, недостатності, незадоволеності – «навіть так звані «нові українці» ... не відчують себе щасливими... Психічна інфляція, яка призводить до атрофії індивідуальності, ототожнення з соціальною роллю «нового багатія» ... з необмеженими можливостями ... позбавляє людину соціальної імунітету, соціальної відповідальності ... занурює до історично набутим найгіршим архетипів колективного несвідомого» [117, с. 117].

Тільки перехід до другого етапу визначає стабілізацію ціннісно-нормативної системи системи. Третій етап позначить встановлення духовно оновленого суспільства. Сучасна соціокультурна трансформація може аналізуватися як перехід від цивілізації індустріального типу до постіндустріального, відмінність між якими полягає в рівні і ступені використання технологій в виробничих процесах, сутності соціальних відносин і механізму саморегулювання, що забезпечує функціональну стабільність суспільства. Під терміном «цивілізація» в даному контексті маються на увазі не досягнення людства на шляху від архаїчного до сучасних форм життя (винахід машин і апаратів, писемності, введення юридичних норм, грошей, виникнення ринкових відносин, розподіл праці на розумовий і фізичний і ін.), А певна стійка соціальна спільність, яка зберігає свою унікальну самість на певному відрізку історії всупереч зовнішнім впливам.

Трансформація суспільства здійснюється в напрямку постіндустріальної цивілізації, під якою розуміється тип соціокультурного розвитку, який виник в Європі в епоху становлення пізнього капіталізму. Дослідники визначають її наступні характеристики: прискорення темпів соціального розвитку, екстенсивний розвиток замінюється інтенсивним; в культурі вищою цінністю стають інновації та творчість; традиції



постійно модифікуються під впливом нових оригінальних ідей, парадигм, ціннісних установок; головним фактором зміни суспільного життя є розвиток техніки і технології; постійна динаміка типів спілкування, форм комунікації людей; радикальна зміна системи соціальних зв'язків, видів діяльності і ціннісно-цільових структур. При такому аналізі, нас, перш за все, цікавить цінність свободи як духовно-суспільного феномену. Цінності свободи формуються постіндустріальної цивілізацією, яка історично готували культурою античного полісу, християнською традицією, розвитком ідей епох Реформації і Просвітництва, становленням науки як виробничої сили. На даному етапі вона експлікована в «розуміння людини як діяльного істоти, що протистоїть всьому світу в своїй перетворювальній діяльності; розуміння самої діяльності, як креативного, інформаційного процесу, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу, які забезпечують владу людини над об'єктами; сприйняття природи, як закономірно-упорядкованого поля об'єктів, які виступають матеріалом і ресурсами перетворювальної діяльності» [307, с. 3–18]. Отже, цінність свободи в постіндустріальному баченні і розумінні світу є людська активна діяльність.

Запропонований економічно процвітаючими західними державами ідеал діяльності наштовхується на території української держави на неприйняття і відкидання. Причиною цього є протиріччя в культурно-обумовлених світоглядних світорозуміння пострадянської людини і людини «західної техногенної цивілізації». Історична оцінка свідчить, що народи і нації, що розвивалися довгий час на автономному цивілізаційному базисі, неадекватно сприймають ідеали більш розвинених в техніко-економічному відношенні держав внаслідок різноскерованості ментального світорозуміння. Так, «в ісламській, конфуціанській японській, індуській, буддистській і православної культурах майже не знаходять ніякого відгуку такі західні ідеї, як індивідуалізм, лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократія, вільний ринок, відділення церкви від держави» [350, с. 12–28]. Будь-яка спроба імпортувати систему зовнішніх по відношенню до даного соціуму ідеалів зустрічає значний опір. Щодо українського суспільства, імплантація західних демократичних ідеалів поряд з соціально-економічною кризою в суспільстві викликає

у населення негативні асоціації і ностальгічні настрої. Так, характерна особливість світогляду українця полягає в тому, що він здатний сприймати ті чи інші насаджуються ідеали через якісну зміну особистісного буття. Недосяжні зразки позитивних результатів тільки підсилюють їх відторгнення [113, с. 88–91].

Однією з характерних рис трансформаційних процесів в соціумі є глобалізація, яка в культурно-духовній сфері передбачає відмову від всієї національно-культурної самобутності, насильницьке нав'язування чужих духовних ідеалів і способу життя. Саме зростання пріоритету в суспільній свідомості соціально-гуманістичних ідеалів спричинить до відродження самобутньої української культури і духовності. Однак, зараз, під загальнолюдськими ідеалами нерідко розуміються західні цінності, спочатку орієнтовані на американську і західно-європейську культури [113, с. 88–91]. За визначенням відомого американського філософа Р. Інглегарда, «культура являє собою систему цінностей і поглядів, широко поширених в суспільстві і передаються з покоління в покоління» [139, с. 252], причому «культура ... в різних суспільствах може бути різною». Разом з цим Інглегард стверджує, що культуру «неможливо зводити до випадкового набору цінностей, вірувань і звичок ... вона є стратегією життя народу» [139, с. 278]. Тому інтервенція західних ідеалів в українську духовну культуру означає нав'язування західної системи світогляду споконвічно слов'янською культурної традиції, зміна самості української самобутньої культури.

Так, сьогодні, свобода з політико-правової проблеми перетворилася на глобальну – свободу від усіх і вся: від держави, від суспільства, один від одного і, в кінцевому рахунку, від самих себе. Така свобода не повинна мати місце в майбутньому постмодерністському українському суспільстві, вона виснажує, позбавляє сенсу духовні зв'язки українського соціуму. Свобода прекрасна, але лише коли в ній немає місця продукування духовних підробок [113, с. 88–91]. Не зменшуючи безумовних благ і досягнень постіндустріальної цивілізації, все ж не слід очікувати, що вона зіграє в умовах соціальної трансформації української держави роль суспільного ідеалу. Тому необхідний конструктивний пошук горизонтів «інших» гуманістичних ідеалів, що не стають на шлях уніформізму, культурного знеособлення світу і «сліпого» копіювання західного

стилю без обліку та збереження сутнісних чорт споконвічної традиційності країн, де вони втілюються. Сучасне духовний стан українського суспільства може бути радикально перетворено завдяки новим світоглядним орієнтаціям, заснованим на гуманістичних ідеалах [13, с. 16]. Такі загальнолюдські ідеали як совість, людську гідність, демократія, честь, рівність, справедливість, національна ідея виступають концептами, консолідуючими українську національну духовність, розвивають у особистості відповідальне ставлення, любов до вітчизняної культури, почуття національної гордості, честі, обов'язку, сприяють створенню моральної атмосфери, високої вимогливості і поваги до духовної спадщини минулого. Соціально-гуманістичні ідеали справедливості, гуманності, рівності, національної єдності є загальними принципами соціальної дії і формуються тільки в практиці суспільних відносин, тому подолання духовної мімікрії, як дисбалансу цінностей-ідеалів, виступає першочерговим завданням перед сучасним суспільством. Таким чином, духовно-моральне перетворення суспільства має ґрунтується на вищих загальнолюдських зразках, невід'ємним аспектом яких є інтенція на морально-стратегічні цілі і цінності, гуманістичні методи соціальної трансформації, віру в їх реалізацію. Однак суспільна трансформація, викликаючи зміну теоретичних аспектів світогляду, не тільки обумовлює інтенцію на прагматично-індивідуалістичні цінності, а й надає опору дезорієнтованою соціальними змінами особистості.

Головними аксіологічними принципами організації української національної культури (які позначились і на специфіці становлення національної самосвідомості) були християнство, гуманізм і демократизм. Глибокий смисл гуманізму як аксіологічного принципу організації української культури полягає в тому, щоб показати і довести, що українська національна культура та її фундаментальні цінності безпосередньо пов'язані з визнанням людського життя як найвищої цінності буття. Адже гуманізм – це цілісна система поглядів на людину, в якій утверджується високе суспільне покликання людини, цінність і унікальність її як особистості, обстоюються права людини: на свободу, щастя, власність, відсутність експлуатації, розвиток усіх здібностей) [61, с. 170–175]. Саме християнство, гуманізм надзвичайно вплинули на формування світоглядної системи Григорія Савовича

Сковороди. Ім'я українського філософа і поета-байкаря Григорія Савича Сковороди (1722–1794) займає дуже високий рейтинг серед імен знаменитих філософів. Шлях Г.С. Сковороди в філософію був довгим. З прожитих 72-х років він віддав філософській роботі лише останні 25 років свого життя. Тільки в 70–80-х роках XVIII ст. він почав створювати свої філософські діалоги, трактати, притчі і, мандруючи по Україні, став проповідувати своє філософське вчення [142, с. 55]. А шлях майже в 50 років був тільки підготовкою до цієї мандрівки в образі «старця» – бродячого філософа-наставника.

У філософському вченні Сковороди етичні ідеї досліджувалися, ґрупувалися та класифікувалися його послідовниками та дослідниками з різних джерел – його трактатів та художніх творів. Натхнення Григорій Савич черпав з творів античних мислителів, вчень ранніх християнських теологів, учених Нового часу, фольклору та простонародної мудрості.

Життя в пошуках істини, прагненні до справедливості, самовдосконалення, сміливості духу та злагоді з собою – таким було життєве кредо Сковороди. Його найближчий друг і учень М.І. Ковалинський говорив про нього, як про людину «помірному, цнотливого, задоволеному, шанобливому до всякого стану людей, який відвідував хворих, утішав сумних, поділяв останнім з неможливими». Сам же Сковорода абсолютно не приймав подарунки, хоча сам він жив у самій крайній нужді. На всі подарунки і підношення він зазвичай реагував однаково – «Роздайте неможливим». Ось вже дійсно вчив, як жив, а жив, як навчав [142, с. 56].

Сковорода говорив: «У людини є два тіла і два серця: тлінне й вічне, земне й духовне. Вчення про подвійну природу людини говорить про «істинних» людей як про тих, в кому «внутрішня» натура переважає над «зовнішньою». Щастя ж людини не в достатку, не в багатстві, навіть не в здоров'ї, а в гармонії душі. «Де ти бачив, або читав, або чув про щасливця, який би не всередині себе носив свій скарб? Не можна не в собі шукати. Істинне щастя всередині нас є» Прагнення ж людини до перевищення своїх справжніх потреб є на думку Сковороди, джерелом нещастя. У своїх простих, але глибоких проповідях Сковорода учив любові, єдності, закликав до самопізнання, до відкриття внутрішнього Бога. Адже хіба філософія може виражатися лише в текстах? У текстах мислителя – тільки окремі ключові думки. Решта – в його житті,

у вчинках. Його кредо було – пізнавай себе, а пізнаєш – удосконалюєш і пізній Бога в людині.

Отже, у вченні Г.С. Сковороди самопізнання, богопізнання й аскетична діяльність складають єдину життєву лінію людини в її устремлінні до особистого щастя. Де і в чому (або в кому) людина в змозі його знайти? На поставлене запитання наводиться така відповідь: «Царство Боже серед нас. Щастя в серці, серці в любові, любов же – в законі вічному» [279, с. 140]. У християнській думці співтовариство послідовників Христа часто називається духовним стадом Бога, в якому центральне місце посідає цінність жертвовного служіння Всевишньому. У «Симфонії, названій книгою Асхань, про пізнання самого себе» Г.С. Сковорода назвав християн телятами Бога і диференціював їх на чистих і нечистих. Зразками «чистих» телят визначаються біблейські патріархи, пророки й апостоли, що цілком присвятили своє життя виконанню волі Божій. Їм протиставлялися «нечисті» телята, що «втратили в собі дух». Цим самим констатується осквернення священного простору християнського співтовариства, покликаного піднятися над язичницьким його оточенням. У такому разі ревнителі християнського благочестя висувають ультимативну вимогу очищення цього простору від того, що поганить, носіями якого є «християни з язичницьким серцем». Квадрат, один з персонажів згаданої вище книги, актуалізує слова біблейського патріарха Іакова, звернені до «будинку Ізраїлевого»: «Відкиньте чужих богів, які з вами і серед вас, і очистіться, і замініть ризи ваші, і зійдімо у Вефіль, і спорудімо там жертовника Богові, який вислухав мене в день скорботи» [286, с. 253]. Центральною ланкою наведеного вище вислову слугує вимога спорудити жертовника Богові для принесення йому жертв. Жертвопринесення розглядається як священний ритуал, що не визнає поблизу себе нічого такого, що поганить, тим більше – в особі учасників ритуалу. З цього постає необхідність ритуалу очищення, яка потребує заміну учасниками повсякденних шат оновленим одягом. Але для цього насамперед необхідно «відкинути чужих богів, які з вами і серед вас». У контексті вчення Г.С. Сковороди під «чужими богами» маються на увазі «кумири плоті» – такі ідеали, які орієнтують людину на досягнення «земного щастя», але не Царства Бога. Таких християн, з «язичницьким серцем», не слід підпускати до святині, якою

є жертвник. Таким чином, під очищенням від того, що поганить, розуміється духовне очищення від «спокус плоті». Таким чином, стверджується етика аскетизму, що відкидає етику гедонізму. Що, на думку Г.С. Сковороди, має слугувати жертвою? Відхиляючи язичницькі натуральні жертви з посиланням на пророка Ісайю, Памво, один з персонажів «Книги Асхань», наводить слова ізраїльського царя Давида: «Принесіть Господові славу й честь» [286, с. 250]. Його співбесідник, Антін, апелюючи до авторитету біблейського Мойсея, доповнює: «Заколи гріх у тобі, о людино! Убий в собі завзятість твою й гордість, яка заподіює досаду голосові закону вишнього. Зітри і спали її жаром любові твоєї до Бога. Послухай Мойсея і викорени з себе зло. Ось жертва!» [286, с. 250]. Очевидно, що Памво і Антін указують на дві сторони жертвного служіння людини Богові: перша полягає в жертвному присвяченні чеснот (слава і честь), друга – в очисній жертві, що створює сприятливу умову для присвячення Богові душі в її духовній чистоті. Таким чином, бути гідним членом «стада Христа» означає життєву інтенцію християнина на внутрішньо-духовне вдосконалення, що становить безумовну смислову ланку в служінні Богові. Цим сенсом наповнюється звернений до людини заклик – «Візьмися за себе» [286, с. 251]. Духовна робота людини над самою собою припускає критичне самопізнання. «Пізнай же себе, – закликає Г.С. Сковорода вустами згаданого вище Квадрата. – Розділи між добром і злом, між корисним і добрим, підлим і злим...» [286, с. 251]. Самопізнання в Сковороди тісно пов'язане з етикою, а точніше – з аскетичною етикою, спрямованою на «гірську височінь». У «Книзі Асхань» міститься ультимативне звернення до людини піднятися вгору, спрямувавши туди свій погляд і мудрість [286, с. 196]. «Слухай! На всякому ж місці дай місце і Богові твоєму! У волосі – волосу його, у жилочці твоєї – жилі його, у кістках твоїх – кісткам його. Поділися з ним до останньої твоєї частинки...», – писав Сковорода [286, с. 197]. Згідно з його думкою, результатом зазначеної позиції має стати оновлене людське єство – «нова плоть і кістка», а трапезою для Бога – чисте серце [286, с. 197]. Таким чином, друге з поставлених питань – про спосіб утвердження в людині своєї людської гідності – вирішувалося Г.С. Сковородою в дусі християнського аскетичного вчення, що орієнтує людину на духовну трансформацію в напрямі особово-божественного начала. Аскетична

діяльність наповнюється цінністю жертовного служіння Богові в єдності «жертви очищення» від пристрастей і «жертви присвячення» чеснот. В одному з листів Г.С. Сковороди до М. Ковалінського, датованому 1767 р., наголошувалося: «Ми прив'язані до світу, ми захопилися плоттю, заплуталися в софізмах диявола» [281, с. 313]. У творі під назвою «Прокинувшись, побачили славу його» мислитель риторично звертається до християн з «непридатним» серцем: «Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш – чому? Тому, що задивився на плотську завісу, а на обличчя справжньої Божественної людини дивитися твоєму оку не доводиться» [284, с. 132]. Що ж перешкоджає пізнанню справжньої людини? виявляється, прихильність людини до власної плоті, що є «видимою натурою». У такому разі автором особливо підкреслювалася думка, згідно з якою «плоть ніколи не була істинною: плоть і брехня – все одне і те саме, і хто любить цей ідол, сам такий самий; а коли брехня і порожнеча, не та людина» [284, с. 132]. Тому неможливо осягнути суть справжньої людини доти, поки не настане розуміння, що «твоя плоть є ніщо» [284, с. 132]. Сковорода сподівався на можливість виплутатися з цих пут за умови наполегливих прагнень до звільнення від них. Він дотримував позиції апостола Павла: «Отже, братія, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті; Бо, якщо живете по плоті, то помрете, а якщо духом убиваєте справи плотські, то живі будете. Бо всі, кого веде Дух Божий, суть Сини Божії», – підкреслюється в Посланні до римлян [55, 8: 12–14]. Плоть безпосередньо співвідносилася з фальшивим ідеалом, наслідування якого є несумісним з людською істотою [279, с. 171]. Таким чином, третє питання – про перешкоди на шляху боротьби людини за утвердження власної людської гідності – Г.С. Сковорода вирішував у контексті християнської аскетичної думки, яка радикалізувала опозицію тілесного й духовного стосовно ставлення до людини. Відповіддю на останнє з поставлених у статті питань слугує аксіологія щастя, яка у творчості Г.С. Сковороди посідає помітне місце. Вирішення питання про пошук щастя нерозривно пов'язується з пошуком Бога: де Бог, там слід шукати й щастя. Бог і щастя – в серці і в душі. «Щастя наше – всередині нас...», – відзначав Сковорода. – Нехай ніхто не чекає щастя ні від почесних посад, ні від багатства. Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце – від світу, мир – від заклику, заклик – від Бога.

Тут кінець: не ходи далі» [285, с. 441]. «Справжнє щастя у внутрішньому світі серця нашого, а мир – у згоді з Богом» [279, с. 345]. «Хто з Богом згоден, той мирний і найщасливіший» [284, с. 131–133]. Що ж таке щастя? Відповідь Г.С. Сковороди на поставлене запитання наведена в душі євангельської аксіології: простір дійсного щастя складає Царство Боже, яке всередині нас. Це царство уявляється у вигляді блаженної природи, що живе в кожній людині і керує нею. Те, що здобувається людиною блаженної природи, наповнення її божественною славою, що увінчує голову носія цієї природи, розглядається ультимативним завданням у пошуку людиною вищого сенсу життєвого існування [285, с. 419–420]. Мислитель закликає людину ввійти всередину себе самої і одночасно пройти повз свою плоть [285, с. 315]. За такої умови людина уникне загибелі як людини тілесної та утвердить собою божественне єство.

Центральною аксіологічною ланкою аскетичної етики в християнстві постає цінність жертвопринесення. Персоналістична спрямованість християнської етики, якої дотримував Г.С. Сковорода, відбивається на аксіології жертвовності, що етизується й персоналізується. Аскетична етика потребує добровільного самопожертвування людини, і згадана обставина у вченні Сковороди передана метафорою спорудити жертovníка і принести своє очищене й обрізаюче серце на жертovníй вівтар Богові. Жертovníсть як смисложиттєва константа – один з істотних аспектів антропологічного вчення українського філософа. Дух потребує відповідної своїй природі їжі, тому людська природа, будучи за своєю суттю духовною, ніколи не насититься тілесними цінностями: останні мають бути знехтувані і спалені на жертovníму вогні, очищені та перетворені на ступінь обожненої особистості. Розглянуте в статті вчення Г.С. Сковороди не втратило своєї актуальності стосовно сучасних послідовників християнства. Християни з «язичницьким серцем», яких свого часу викривав мислитель, складають значну частину священного простору «стада Христа». Хвиля поголовного обмирщення залучила у свою водовіть і віруючих християн. У зв'язку з цим у релігійній думці надзвичайно актуалізується питання про духовний вимір християнства і статус сучасного християнина, а саме: чи є гідним християнин називатися християнином, якщо в центр життєвої позиції замість Христа він ставить сім'ю і власне благополуччя? Відповідь на поставлене запитання



може бути позитивною, якщо виходити з трактування християнина як особисто віруючого в Ісуса Христа – Сина Божого, Рятівника людини і світу, переконаного в безумовній значущості його справи і вчення. Проте позиціювання «віри в Христа» ще не означає позиціювання «віри Христу», що є не просто формальним переконанням у реальному існуванні Бога Сина спільно з Богом Отцем і Богом Святим Духом. Цей модус християнської віри, разом із зазначеним вище формальним переконанням, припускає аскетичну інтенцію життю християнина, цінність якої стверджував Сковорода. У згаданому контексті його вчення виконує істотну роль в етичному регулюванні соціокультурної поведінки в просторі християнської традиції, зокрема сьогодення її буття.

Так ми бачимо, що у центрі філософських пошуків Сковороди – проблема людини, її природи і призначення, сенсу життя і щастя. Головна тема філософії – самопізнання людини, розуміння свого сенсу в світі смислів. «Дух володіє Сковородою» – роз'яснював психічні джерела філософських мандрів мислителя його друг і біограф М.І. Ковалінський. Підкоряючись внутрішньому голосу, Сковорода концентрує своє філософствування навколо тих проблем, які виявляються значущими не тільки для нього, а й усього людства в цілому. Досліджуючи філософську спадщину Г.С. Сковороди, ми прагнемо принести його обґрунтовані етичні ідеали, цінності до сучасників. У системі базових цінностей української культури закладено могутній антикризовий, творчо-стабілізуючий потенціал, який можна використати в сучасних умовах для подолання багатьох кризових суспільних явищ, для зміни ставлення суспільства до окремої людини, для підвищення людської гідності та ролі особистої відповідальності за долю своєї країни й цілої цивілізації. Отже, формувати національну самосвідомість громадян та досліджувати систему національної культури неможливо без врахування системи базових цінностей українського народу як цілісного феномена, що охоплює ретроспективу і сучасність.

Кожен день людина ходить на роботу не задля якогось абстрактного бажання чи певної необхідності, а задля конкретного втілення необхідності у вигляді не видуманих, а реально існуючих норм. Реалізація свободи в житті кожної людини відбувається шляхом певного логічного вибору або заздалегідь наміченого плану дій.

## 5.2. Толерантність у релігійному середовищі в Україні

Свобода вибору – один з центральних питань філософії релігії. Чи вільна людина у своєму виборі? Чи може вона сам вирішувати, як її чинити в кожній конкретній ситуації? Або все ж її вчинки зумовлені заздалегідь, і можливість вибору є лише ілюзією? У релігійних ученнях питання про свободу волі, без якої неможлива релігійна етика, вирішується в плані самовизначення людини по відношенню до дії Бога, що описується в поняттях благодаті і божественного промислу. Спроби вирішити протиріччя між всемогутністю вищої волі і самостійністю людини приймали часом протилежні форми в різних течіях релігійної філософії (наприклад, у кальвіністів в протестантизмі).

У кожную епоху проблема свободи совісті, свободи релігії ставилася й розв'язувалася залежно від змісту та характеру суспільних відносин, від рівня розвитку соціуму, продуктивних сил, від потреб та історичних завдань, які поставали перед суспільством, від інтересів та мети того чи іншого класу і навіть від світоглядних уподобань окремих правителів. Світова історія (особливо в її християнському аспекті) зберігає з цього приводу чимало фактів.

У складний історичний період активно висувалися й обстоювалися ідеї віротерпимості, релігійної свободи і навіть свободи в релігії (І.С. Еріугена, П. Абеляр, Е. фон Репков, І. Флорський, У. Оккама, Марселій Падуанський та ін.). Ці ідеї, як і вимоги «свободи в поясненні Святого письма», вільного вибору релігії набули розвитку в епоху Відродження та Реформації.

Свободу совісті (свободу релігії) як категорію права, яка несла в собі вимогу необхідності забезпечення права для людини бути вільною у виборі релігії, здійснення релігійних обрядів, права, що виключало б будь-яке насилля над її совістю, обґрунтовано в працях ідеологів буржуазії, що народжувалася: Т. Мора, Ш. Бодена, М. Монтеня, Б. Спінози, П. Бейля, Ж. Мельє, Т. Гобса, Д. Толанда, А. Коллінза, Д. Локка. Вони справили значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому прочитанні.

Найбільш радикальними провідниками ідей свободи релігії, віросповідань, совісті у XVIII ст. були французькі просвітителі Ф. Вольтер,

Ж. Руссо, Д. Дідро, К. Гельвецій, П. Гольбах, Ж. Ламетрі, а також німецький філософ Л. Фейєрбах. Характерно, що окремі з них під правом на свободу совісті розуміли не тільки право сповідувати будь-яку релігію, а також і право бути невірним, атеїстом. Вони захищали право кожної людини на свободу думки, на суверенне духовне життя [154, с. 56–59].

В такому ж ключі трактує свободу совісті Компендіум Соціальної доктрини Католицької Церкви: «Другий Ватиканський Собор зобов'язав Католицьку Церкву сприяти релігійній свободі. У підзаголовку декларації *Dignitatis humanae* пояснюється, що декларація проголошує «право особи і спільноти на суспільну і громадянську свободу в релігійних питаннях». Для реалізації цієї свободи, яка становить волю Божу і вписана в людську природу, слід усунути з її шляху всі перешкоди, бо «істина перемагає тільки силою самої істини». Гідність людини і природа пошуків Бога вимагають, щоб усі люди були вільними від будь-якого примусу в питаннях релігії. Суспільство і держава не повинні змушувати людину діяти супроти її сумління чи перешкоджати дотримуватись його. Релігійна свобода, однак, – це не моральний дозвіл на помилкові погляди чи на безумовне право на помилку [154, с. 56–59].

Релігія впливає на усі сфери життя суспільства, на його розвиток, тому постає проблема визначення місця, ролі, функцій і характеру впливу релігії на трансформаційні процеси в Україні [154, с. 56–59].

Релігія як соціокультурний феномен і соціальний інститут характеризується універсальністю функціонування в суспільстві, взаємозв'язком з всіма соціальними інститутами, не зважаючи на офіційну відділеність її від держави. При цьому для релігії характерним є проникнення в усі сфери буття зі збереження разом з тим автономності. Таким чином, релігія при всій строкатості і багатобарвності конфесійного життя складає «соціокультурну взаємодіючу і взаємно відштовхуючу систему елементів різної сили, інтенсивності взаємин у певних блоках, різної зовнішньої орієнтованості, соціальної підтримованості і ворожості до соціуму, в якому вони існують» [154, с. 56–59]. Таким чином, релігія представляє собою особливий соціокультурний комплекс, який, при всій властивій його природі консервативності, постійно змінюється, модернізується, бо служить не тільки вищим силам, але й людям. Тому між станом культури і релігії існує взаємозалежність, а релігія має

специфічні функції як у суспільстві і цілому, так і в його культурі, які мають стати предметом дослідження такого значного розділу соціальної філософії як духовне життя суспільства.

В системі теорії модернізації релігія розглядається як елемент трансформаційного суспільства, консервативність якого стоїть на заваді модернізаційним процесам, про що свідчить зростаюча майже в усіх регіонах світу секуляризація [193, с. 4].

Разом з тим, в багатьох регіонах і країнах світу вплив релігії на соціальне життя не зменшується, а навпаки зростає, а сама релігія, наче всупереч своїй природі, все радикальніше трансформується, змінюється як сам склад і стрій релігійного життя, так і характер функцій релігій в сучасному світі [193; 195].

Релігія як трансформаційний елемент культури народу має свої функції, за допомогою яких вона формує чи підтримує, а в певний період, змінює менталітет нації. Система ж таких функцій у зазначеному аспекті залишається не визначеною.

Насамперед, релігія, на нашу думку, виконує світоглядну функцію, бо вона прагне створити свою картину світу, свої схеми вдосконалення суспільного життя людини в системі природи і суспільства. Особливо актуалізується ця функція в перехідний період, який переживає тепер Україна, коли у значної частини населення порушилася віра і переконаність у істинності матеріалістичного світогляду, схитнулись цінності опори буття, радикально перевернулась піраміда ціннісних орієнтацій з колективістських на індивідуалістичну основу, що породило ціннісний вакуум, зону невизначеності буття, пошук необхідних орієнтирів, потреб формування нової картини світу. Тому для значної частини населення релігія виступає як компенсація втраченої світоглядної цілісності [128, с. 17].

Пов'язана зі світоглядною, релігійно-компенсаторна функція значно посилюється в період кризи, складного становища громадян, коли більшість населення знаходиться за межею бідності, коли поглиблюється відчуження людей не тільки в міжособистісних стосунках, а між громадянами і владою [310, с. 322–335].

Релігія знімає відчуження, компенсує соціальну залежність. Несвобода та залежність у зовнішньому світі долається «свободою в душі»,

соціальна цілісність замінюється рівністю всіх перед Богом, безсилля людини перед чужими її силами компенсується сподіваннями на все-силля вищої божественної сили.

В цій ситуації значно зростає роль релігії як форми суспільної свідомості, яка створює свою систему норм і цінностей, тим самим виконуючи культурно-регулятивну соціальну функцію відлагодження і зняття соціальних напружень і суперечностей. В її контексті можна виділити і соціально-моральну функцію релігії, яка полягає у сприянні зняттю соціально-психологічних стресів, визначенню моральної позиції.

Релігії як породженню свого соціуму в історичному аспекті і в сучасних умовах притаманна також інтеграційна функція [382], функція збереження і утвердження існуючої соціальної системи, яка створює видимість соціально-етичної взаємної приналежності за ознакою віросповідання як приналежності Батьківщині, що дає підстави певним чином ототожнювати релігію і національну культуру. Умовно ми визначаємо цю функцію як націєстверджуючу, бо цінності церкви значною мірою співпадають з культурно-націєстверджуючими процесами.

Важливою і такою, яка витікає із її природи, функцією релігії є комунікативна, яка проявляється у підтриманні зв'язків між віруючими, створенні віросповідної єдності не тільки під час релігійних дійств, але й в особистому житті і сімейно-побутових стосунках. Власне, комунікативна функція є засобом реалізації інших функцій, як їх комунікативний механізм.

П. Козловськи вважає, що важливішою тенденцією постмодерного суспільства є подолання монофункціоналізму церкви у функції виключно моральності релігії (ортопраксії), яка може призвести до її витіснення і з суспільної комунікаційної сфери. Він звертає увагу на важливість цілісного її функціонування. «Церква повинна об'єднати в собі істину, красу і моральну правоту у значно більшій мірі, ніж всі інші структури, для яких також необхідно досягти такого синтезу» [153, с. 121].

Очевидно, посилення в сучасних українських умовах естетичної функції православної церкви підвищило б її соціокультурну ефективність, особливо в умовах протиборства церков.

Релігієзація за своєю природою процес консервативний, бо релігія є базовим інститутом традиційного суспільства, який в сучасних умовах

має одночасно і «модернізаційне прогресивне значення», повертаючи людям цінності національного буття в нових умовах. Патріотично-релігійний ентузіазм, особливо притаманний жителям Західної України, пов'язаний з утворенням своєї держави, нації і релігії, стимулює зміни, які є модерністичними за своїм змістом.

Процес оновлення традиційних народних цінностей, народної культури в цілому відбувається суголосно зі зростанням релігієзації населення, їх взаємним резонуванням. Наслідком чого є розширення культурного горизонту віруючих і зростання інтересу і потреби, в тому числі освітницької і просвітянської, людей невіруючих до релігійних першоджерел, до релігійної культури в цілому.

Включення релігійної культури в систему української культури в перехідний період за своїм змістом є таким чином процесом трансформаційним і суперечливим.

Ця суперечливість проявляється в неповноті релігійності і її розпаді в сучасних умовах, бо існує суттєва різниця між заявленою релігійною самоідентифікацією і справжньою релігійністю, яка включає релігійну свідомість, релігійну діяльність, релігійну інформованість та приналежність до певної релігійної громади. Значна і навіть більша частина так званих віруючих є «епізодичними ритуалістами», які не розуміють суті сакральних дій, рідко бувають в церкві і мають низьку релігійну інформованість, тобто не відповідають жодному із критеріїв релігійності, керуючись прагматичними мотивами у своєму відношенні до церкви.

Тому однією з тенденцій трансформації масової релігійності є формування імітативної релігійності, яка має характер «культурного інсценування», де зміст цієї культурної форми має вторинне значення, а сама участь в ній має репрезентативний, театральний-ігровий характер [141, с. 219].

В період незалежності, особливо у її перші роки, активне входження релігії в життя як соціального інституту супроводжується відродженням релігійної духовності. В цей період невпинно зростає авторитет церкви.

В цілому процес релігієзації в Україні має свої особливості. Слід підкреслити, що модернізаційні процеси в релігійній сфері в перехідний період в Україні проявляються не в формі секуляризації, як в західних країнах, а в зростанні релігійності, яка сприяючи демократизації

й утвердженню національно-культурної ідентичності об'єктивно стимулює модернізаційно-трансформаційні процеси [141, с. 219].

Модернізаційність проявляється в тому, що цей процес відбувається в динаміці демократичних перетворень і, частіше всього, породжує кризу консервативних традиціоналістських систем. Разом з тим слід зауважити, що зростаюча духовна розкріпаченість характеризується нерідко принциповою невизначеністю і аморфністю.

Основна ж маса населення пов'язана з релігійною традицією в більшій мірі народними звичаями, що дає підстави говорити про слабку структурну визначеність релігійного життя і неусталеність однієї із базових характеристик релігії як соціального інституту, якою є система соціально-релігійних відносин, що трансформуються. Пошук нової спільної основи в Україні відбувається в умовах кризи, яка особливо сильно впливає на саме ідентифікаційне самовизначення молоді, значна частина якої прагне знайти задоволення своїх духовних та екзистенційних потреб в релігії.

Зауважимо, що утвердження незалежності відбувалось під знаком відновлення православної церкви як традиційного символу нації. Націєутвердження мислилося як релігієутвердження, стрижень національно-етнічного. Одночасно утвердження релігійного розглядалось як протиставлення соціально-атеїстичному. Разом з тим, надмірна відкритість соціокультурного простору спричинила і надмірну відкритість, і зростаюче суперництво різних релігійних конфесій, яке резонансно відлунувало, посилюючи соціокультурну роз'єднаність такого ще не тривкого українства.

Тому становище релігійної сфери є одночасно фактором відновлення національно-етнічних традицій і формування нових, в тому числі нехристиянських, аспектів релігійно-духовної культури.

В цілому ж традиційне православ'я в Україні при всій системі показників його активізації і зростання як соціального інституту переживає кризу, однією із причин якої та швидкого зростання опозиційного йому розвитку нетрадиційних релігій є його базування на системі тотального, авторитарного управління, яке відповідає централізованому типу державного бюрократизму. Його діяльність і консерватизм догматики, неврахування трансформаційних реалій соціального, культурного

і релігійного життя породжує відірваність від неї нового типу особистості, яка не бажає бути рабом (іноді навіть божим), а громадянином демократичної держави, прямим учасником дій. Хоч соціальна активність православної церкви активізувалась, але її система відстає від реалій життя і потреб віруючих, особливо їх молодшої генерації [104, с. 187].

Модернізаційний підхід фіксує як світову, так і породжену консерватизмом православ'я зростаючу, загрозливу для православ'я та значною мірою для держави та національно-культурного життя фактичну політеїстичність не тільки в межах християнства, і окремо православ'я, яке більше зводиться до просякнутої народними звичаями обрядовості. Викликана соціальною напругою потреба в ірраціоналізмі супроводжується розвитком неорелігій, які йому відповідають.

Православ'я все більше сприймається особливо молоддю не як релігія, а як компонент духовної культури, данина традиції, чинник визначення національності. В результаті православ'я стає певною соціокультурною оболонкою, а реальна віра наповнюється політеїстичним змістом.

Ці зміни політеїстичного характеру є модернізаційно-трансформаційними за своїм змістом, а визначена при опитуваннях досить висока релігійність є формою інтересу, а не світоглядною установкою.

Разом з тим суперечності і навіть конфлікти, якими позначене православне життя України, охоплюють масу населення, загрожують дестабілізацією і напруженням. Названі конфлікти продовжуються вже не одне десятиліття, залучаючи до певної участі в них громадянське суспільство, державу, закордонні конфесійні центри і набувають широкого громадського резонансу.

Ці суперечності і конфлікти суттєво впливають на трансформацію міжконфесійних відносин і згуртованість віруючих цих конфесій на політичні орієнтації клірів і взаємини громадян в суспільстві, особливо в сучасний період, коли міжцерковні суперечності досягають свого апогею. В цілому слід підкреслити зростаючу розбалансованість релігійно-церковного життя в Україні, яка впливає на рівень соціальної консолідації суспільства. Загальні трансформаційно-організаційні зміни в Україні західного зразка стимулювали прагнення церков зайняти більш значне і впливове місце в новому суспільстві, посилити політизацію церков, всупереч їх канонам і відокремленості від держави, дестабілізувати



конфесійну систему. В даному процесі церкви впливають суперечливо на процеси як соціальної інтеграції, так і дезінтеграції, активізують політичне і духовне життя, бо конфлікт розмежовує ворогуючі групи, зміцнює їх згуртованість, виконує мобілізаційну функцію, відлагоджує, на нашу думку, функціональний механізм релігійної організації.

Зазначимо, що релігійні конфлікти, на наш погляд, є дзеркальним відображенням стану всього українського суспільства в цілому, яке просякнuto цілою низкою різноманітних конфліктів. Це суттєво впливає на трансформаційні процеси в Україні [104, с. 187].

Розвиток міжцерковних конфліктів залежить від позаконфесійної системи відносин: «церква – держава», «церква – громадські організації», «церква – політичні партії», «церква – організації освіти і культури».

Сприяє зниженню міжцерковних конфліктів та їх дестабілізаційного впливу мають установлення правового характеру державно-церковних відносин, які б забезпечували невтручання в релігійно-церковне життя різних політичних сил. Важливу роль в об'єктивному визначенні міри і «вибухонебезпечності» міжконфесійних суперечностей та пошуку толерантних шляхів їх розв'язання покликана виконати соціальна філософія, яка не тільки фіксує багатовекторність і всю динаміку таких багатоманітних міжконфесійних стосунків і їх роль у культурному житті суспільства, формуванні його контексту, але і комплексно аналізує всю сукупність трансформаційних процесів в суспільстві, в тому числі й релігійну складову. Вона визначає за їх релігійною оболонкою протистояння різних культур, цивілізацій, етносів, регіонів і навіть субкультур, місце і роль різних конфесій у трансформації і модернізації українського суспільства, формуванні нової соціокультурної реальності. У той же час соціальна філософія надає можливість аналізу та систематизації всієї сукупності елементів релігії як соціального інституту, особливості впливу різних форм релігії на всі сфери життя суспільства.

Західний соціальний та культурний плюралізм спричинив поширення деномінацій вибору, посилив роль власного релігійного вибору. Характерною формою релігії у новітній час є еkleктизм, який відображає пріоритетність вибору особистості і який є типовою рисою трансформаційних процесів постмодерністського характеру, що знаходить все більший прояв на українських теренах у формі політеїстичності [104, с. 187].

Цей процес тісно пов'язаний з так званою «приватизацією» релігії, входженням елементів нехристиянських вірувань і символів у склад масового «двоєвірного» християнства. Відбувається зростаюче формування багатовір'я, а тому важливою тенденцією сучасної соціокультурної трансформації в Україні є політизація, яка оцінюється суперечливо, бо певні соціальні сили прагнуть утвердження православної монорелігії.

Релігія має суттєве значення в зміні соціально-політичного і культурного укладу життя людей, в їх ціннісних установах і регулятивах діяльності, а нестабільність в конфесійній сфері здібна каталізувати як процеси соціальної інтеграції, так і дезорганізації, що в останньому випадку небезпечно в умовах пошуку Україною своєї культурної, етнічної і релігійної ідентичності, без якої неможлива соціальна стабільність [104, с. 187].

За релігійними відмінностями, суперечностями і протиборством маскуються конфлікти культур, течій, різних цивілізаційних типів. Історично обумовлена амбівалентність України визначається тим, що кордони православно-слов'янської цивілізації і євроатлантичної не співпадають з державними, проходять всередині її території, а тому в масовій свідомості маємо різнонаправлені орієнтації і позиції, а політизація релігійного життя приводить до сакралізації політики. В цілому складається у релігійному полі українського суспільства коло проблем, породжених традиційною і нетрадиційною ідентичністю як віддзеркаленням суперечливої полістилістичності процесів трансформації, відбувається «поступове зайняття першого місця культурною моделлю «атлантизму», що нівелює раціонально-духовні основи релігійності населення України, загрожує втраті своєї релігії і віри».

Уніфікація засобами держави суперечить демократії, а тому соціальна стабільність можлива шляхом збалансування «експорту» нео-релігій, бо з ними утверджується інший тип вестернізованої культури, розмивається таке ще малотривке підґрунтя національно-культурної ідентичності [104], посиленням негативним впливом міжконфесійних конфліктів на соціальну злагоду в суспільстві.

Слід відмітити значення дихотомії взаємодії держави й церкви як показника цивілізованості сучасного суспільства, що відмічає відомий український дослідник С. Наумкіна [224, с. 80–83].

Проведений аналіз дає підстави для уточнення інтегративної функції релігії в українському суспільстві: насамперед реалізується ця функція засобами культури, а тому її слід визначити як соціокультурну інтегративну. Разом з тим, «незбігання віри в межах однієї соціальної групи, різних соціальних груп в одному суспільстві і різних суспільств і може бути причиною значних і руйнівних конфліктів» [312, с. 60–71], що ми й маємо на прикладі України у конфронтації двох православних організацій. Тому є підстави визначити цю функцію як суперечливу, бо на терені релігійного життя латентно і відкрито відбувається боротьба і протистояння різних культур, яка ще зовсім не досліджена.

В суперечливому процесі взаємодії релігійного і соціокультурного формується релігійна складова соціокультурної трансформації, в якій переважаючим є не соціокультурна деструкція і консерватизм, а, в умовах перехідного суспільства і загальної його кризи, визначальним є санаційно-оздоровлюючий культурно-аккумулятивний, соціально і національно консолідуючий вплив релігії і церкви, особливо православної, на соціум, на формування національно-культурної ідентичності, етноформуючий процес в цілому. Очевидним є формування нової поліфункціональності релігії.

Соціокультурний підхід дозволяє зрозуміти все багатоголосся і багатомірність релігії як соціально-культурного інституту в суспільстві, що трансформується. Проведений аналіз дає підстави зробити висновок про суттєву розладнаність взаємин основних складових релігії та суперечливість складових релігії як соціального інституту – релігійної ціннісно-нормативної системи (багатоконфесійність), церковної організації та соціально-релігійних відносин (віруючі-віруючі, віруючі-суспільство, віруючі-церква, церква-держава, церква-інші релігійні організації та інші). Тому ефективність соціально-культурного трансформаційного процесу в Україні значною мірою буде залежати від здатності релігій і, особливо, здібності православної церкви розв'язати той комплекс суперечностей, які склались як в самій її організації, у формах відправи, відповідних потребам нової пастви, у відносинах між конфесіями тощо.

Таким чином, трансформаційний принцип аналізу зобов'язує до виявлення взаємопроникнення, діалогізування культурних феноменів, який стосовно впливу релігії і церкви на суспільство проявляється

в Україні: у збагаченні змісту і контексту моральної культури суспільства; розвитку мистецьких жанрів релігійного характеру і широкому використанні релігійної спадщини і тематики в мистецтві, особливо образотворчому і музичному; в збагаченні обрядовості і впливу її на повсякденне життя; у відновленні архітектурної релігійної і, частково, світської спадщини; стимулюванні і підтримці національної культури [64, с. 87].

Свобода совісті і релігії «стосується людини як індивідуально, так і суспільно». Право на релігійну свободу повинно бути затверджене законодавством як цивільне право. Однак це право має свої межі. Слід визначити справедливі межі реалізації релігійної свободи в кожній окремій соціальній ситуації, проявляючи політичну розсудливість і дотримуючись вимог спільного блага, та закріпити їх через правові норми, що відповідають об'єктивному моральному порядку. Ці норми потрібні для «дійового захисту прав усіх громадян і мирного врегулювання конфліктів інтересів, а також для належної турботи про істинний громадський мир, який постає в результаті упорядкованого співіснування в справжній справедливості, і, зрештою, для належної охорони громадської моралі» [156, с. 258–259].

Так, можна зробити висновок, що ідея свободи совісті не є продуктом царства «чистого духу», «чистого розуму». Вона виникла в результаті філософської, соціологічної чи правової рефлексії, є підсумком реального багатоаспектного людського буття, продуктом історичного, соціального досвіду. Саме в процесі історичного розвитку людства свобода совісті закріпилася у гуманістичних ідеях мислителів минулого, конституювалася в законодавчих актах і реальному житті як право, що гарантує недоторканність совісті людини в питаннях її ставлення насамперед до релігії.

### **5.3. Соціокультурна трансформація духовних цінностей в сучасному українському суспільстві**

Розвиток сучасної цивілізації пов'язаний з її глибокою трансформацією, з фундаментальним вибором, з актуалізацією особистісного начала, з підвищенням значення активної діяльності людини, а значить,

з ростом її волі і відповідальності. Свобода, згідно з філософським словником, – є здатністю людини до активної діяльності відповідно до своїх намірів, бажань, інтересів, в ході якої вона досягає мети [331, с. 569]. Виходячи з цього, свобода виступає умовою і передумовою відповідальності. Особистість відповідальна в міру свободи вибору. Свобода обмежена відповідальністю людини за свій вибір: своєю дією людина стверджує своє уявлення про ідеал, вибирає себе, самовизначається в своєму прагненні виконати свій обов'язок. На ранніх стадіях розвитку людства, свобода корелювала з безпосереднім успіхом, користю, тобто орієнтувала на найближче і очевидне кожному індивіду майбутнє; пізніше вона набуває вигляду цінностей, що орієнтують на віддалене і багаторазово опосередкований майбутнє і пов'язується з відповідальністю людини за долю цивілізації. У метафізичному сенсі відповідальність означає усвідомлення своєї причетності до буття. Людина несе повну відповідальність за світ, в який вона «закинена» і «включена». «...Коли я з'явився в бутті, я один несу на собі весь вантаж світу, і ніхто не може мені його полегшити» [271]. Відповідальність проявляється у вимозі до людини самій оцінювати свої дії і відповідним чином їх виправляти. Людина захищає свою екзистенцію від надактивних і репресивних процедур по відношенню до світу за допомогою відповідних дій. Міра свободи засвідчується мірою її відповідальності. Особистість відповідальна за те, що об'єктивно могла і суб'єктивно повинна була зробити. У моральній поведінці людина відповідальна перед собою, а перед іншими – в тій мірі, в якій вона визнає їх «своїми-іншими», тобто частиною своєї суверенності, де інших вона приймає як продовження самої себе або через яких вона виявляється представленою. Відповідно, людина відповідальна за саму себе (за збереження своєї внутрішньої свободи, своєї гідності, своєї людяності) і за інших в тій мірі, в якій вона визнає їх «своїми-іншими». Людина відповідає за тих, кого приручили і в цій відповідальності проявляється її здатність бути не «одновимірною» істотою, а цілісною людиною [380, с. 142].

Об'єктивний зміст цінностей зумовлений загальними тенденціями і потребами соціально-культурного розвитку суспільства, тому він є виміром, що характеризує систему цінностей, яка існує незалежно від свідомості певних політичних сил, соціальної спільноти або конкретної

особистості, тому «усвідомлення нових цінностей і смислів, що визначають перспективи самого існування суспільства – є викликом сьогоднішньої системи освіти. Нерозуміння або переоцінка значення цього зв'язку призводить до методологічних помилок в розробці стратегії розвитку суспільства, коли першочергово ставляться проблеми, в основі яких лежать протиріччя самої системи, або проблеми тих структур, для яких складові структури суспільства виконують роль ресурсного забезпечення. Не можна перетворювати освіту в сферу послуг, в неї є свої завдання, що пов'язані насамперед з вихованням Громадянина і Людини» [380, с. 142].

Водночас зміст цінностей зумовлений не лише об'єктивними умовами життєдіяльності чи правами людини, а й загальними тенденціями розвитку або занепаду суспільства, об'єктивними потребами його виживання у світовому економічному просторі, в якому домінує боротьба за лідерство, захист своїх національних пріоритетів та інтересів. Об'єктивний зміст цінностей торкається різних сфер теоретичного рівня суспільної свідомості і, насамперед, зосереджує в собі найбільш значущі елементи соціально-культурного надбання соціуму.

Суб'єктивна сутність цінностей як предмет дослідження, на який безпосередньо, або опосередковано спрямовано більшість наукових пошуків, окреслює ідейно-політичні, прагматичні, моральні, естетичні та суто світоглядні пріоритети особистості в системі соціальних відносин, потреб та інтересів, що утворились в процесі її життєвого досвіду. Тому співвідношення особистісно-суб'єктивного і об'єктивно-соціального аспектів ціннісних утворень, що відбуваються під впливом позитивної, чи негативної соціальної практики і системи різних освітніх технологій, виступає як важлива педагогічна проблема.

Суб'єктивну систему цінностей не варто розглядати як абсолютний і кінцевий емпіричний показник педагогічних досліджень, і, зокрема, рівня соціалізації особистості, позаяк означена система є лише відносним відображенням системи цінностей, що існує об'єктивно і підпорядкована прагненням соціуму, його найбільш прогресивних сил до надбання стабільності на шляху досягнення економічного і морально-етичного суспільного блага [87, с. 185–186].

Аналізуючи методологічне підґрунтя ціннісних утворень, Л.С. Нечепоренко зазначає: «Все життя рухається і утримується любов'ю до

цінностей, але царство морально-духовного стану особистості є сферою вищих абсолютних моральних цінностей. Тільки індивідуальність, окрема особистість є носієм вищої ідеї, здійснення якої може привести до абсолютної повноти існування. Всі інші абсолютні цінності, як: краса, добро, істина, свобода є лише часткові цінності» [87, с. 185–186].

Людина володіє багатьма якостями. Вона, насамперед, природна істота, вона має потребу у їжі, відтворенні собі подібних, інстинкти, певні почуття і т.д. і т.п. Але те, що робить її людиною, не властиво іншим природним істотам – це її духовність. Людина є частиною системи суспільних зв'язків і відносин. Їй властива, крім всього іншого, діяльність. Діяльність особистості розгортається в межах матеріального та духовного світу. Духовність людини не відділена, не відгороджена від інших її якостей. Так, фрейдизм показав, який великий вплив на все духовне життя людини має лібідонозна енергія, як вона, сублимуючись, виступає у вигляді багатьох духовних якостей, прагнень людини, як порушення законів цієї сублимації приводить до серйозних дефектів всієї духовної сфери людини – неврозів, психозів і т.ін. Аналіз суспільних зв'язків людини розкриває багато важелів, які спонукають людину засвоювати духовні досягнення культури, постійно підтримувати високий статус цієї асиміляції. Звернення до діяльності людини розкриває процеси формування цілепокладання людської діяльності, багато аспектів становлення та розвитку понятійно-категоріального фонду. Можна сказати, що всі грані людського буття, життєдіяльність людини так чи інакше, обов'язково діють на духовний світ людини, преломлюються в ній.

Людину як частину соціуму, як ключовий його структурний компонент можна аналізувати під різними кутами зору, саме людина пов'язана з іншими людьми системою відносин, вона – діяльна матеріально-предметна істота, носій певної культури. Кожен з компонентів людського буття можна взяти за основу при аналізі людини. Враховуючи таку багатоплановість, необхідно виділити якусь основну якість людини, те, що в першу чергу робить її людиною. На наш погляд, такою важливою якістю людини є її духовність. Духовність специфічним феноменом, який є основою людини, пояснює природу людського буття, її визначаючу роль стосовно соціуму. Саме духовність є методологічним ключем до розуміння людини як єдності загально-родового та

індивідуально-інтимного. Звернення до аналізу духовності допоможе зрозуміти її значення в житті людини [53, с. 14].

Пріоритетність духовних цінностей як інтегральних показників цінного виміру зумовлена кількома обставинами:

1) вони найбільше впливають на утворення не лише прагматично-цільового, а й соціально-громадського компоненту оцінки соціальних явищ і, тим самим, активно сприяють формуванню і закріпленню громадських почуттів, інтересів, переконань, що характеризують повноцінно соціалізовану особистість;

2) вони значною мірою зосереджують в собі найбільш прогресивний соціально-культурний потенціал моральної свідомості соціуму;

3) інтеріоризація духовних цінностей на особистісному рівні утворює особливий тип організації життєдіяльності людини – її саморегуляцію, яка невіддільна впливу негативних зовнішніх небажаних дій, обставин, соціальних умов та інших чинників, адже «ціннісна система людини розуміється як складно побудований регулятор людської життєдіяльності, який відображає у своїй структурній організації та змісті особливості об'єктивної дійсності, що охоплює і зовнішній для людини світ, і саму людину в усіх її об'єктивних характеристиках» [53, с. 14].

Проблеми духовного розвитку особистості повсякчас привертала увагу вітчизняних і зарубіжних науковців. Феномен духовного розвитку особистості вивчали А. Адлер, В. Арутюнов, С. Гроф, О. Олексюк, Г. Райх, О. Семашко, В. Сівков, В.С. Барулін, А. Ярошенко та ін. Дослідження психологічних аспектів духовності здійснювали М. Боришевський, Е. Помиткін, М. Савчин, Ж. Юзвак. Особливості формування духовних цінностей сучасної молоді відображені в працях І. Бега, В. Бондаревської, Є. Борінштейна, І. Зязюна, Г. Шевченко. Однак в філософських дослідженнях сучасності недостатньо уваги приділяється осмисленню соціально-філософських механізмів формування духовної свободи особистості.

Чим більше у людини ступенів свободи, тим важче знайти їй точку рівноваги. Ця рівновага допомагають їй знайти ціннісні орієнтації. Загалом, проблема духовних цінностей буде розглядатися нами в подальшому, але їхній зв'язок очевидний. Цінності – це найважливіший глибинний стабільний пласт свідомості; тут через вибір абсолютів і святинь реалізується людська свобода. Свобода передбачає наявність



аксіологічних підстав вибору, досить розвинених і усвідомлених ціннісних орієнтирів; виступає результатом «роздільної здатності» свідомості встановлювати міру і критерії дій. Досвід свободи можливий за умови спрямованості людини на ідеальні цінності, наближається за допомогою здійснення реальних цінностей. Духовні цінності особистості складають основу її світосприйняття і світорозуміння, від них залежить уміння визначати власні життєві пріоритети. Тому розвиток духовного світу людини в значній мірі обумовлює формування і реалізацію її повсякденної та професійної діяльності. Негативним явищем сучасності стало нерозуміння молоддю духовної сфери людського буття й її окремих складових. Спостерігається повна або часткова відсутність внутрішніх орієнтирів, що є наслідком недостатнього духовного розвитку.

Утвердження певних духовних цінностей відбувається у відповідному соціально-політичному, соціально-економічному, соціально-культурному контексті. Водночас саме цінності є визначальною складовою духовного життя особистості, соціальних спільнот і суспільства загалом.

Досліджуючи уявлення про систему ціннісних орієнтацій, важливо враховувати положення, за яким система цінностей є виміром, що характеризує рівень соціального значення певних об'єктів і реалій життєдіяльності людини. Особливість дослідження цього процесу полягає в тому, що цей вимір має не лише суб'єктивний, а й об'єктивний характер [116, с. 53].

Духовні цінності особистості розглядаємо як цілісне утворення, яке складається з цілої низки духовних почуттів, прагнень, потреб. Одні з них можуть займати лідируючі позиції в цьому процесі, інші – відіграють другорядну роль у контексті духовної спрямованості особистості. Формуючись у певних соціальних умовах, духовні цінності втілюють у собі високі суспільні інтереси, активізують соціальну діяльність, стимулюють індивіда до суспільно-корисних справ, слугують свідомому вибору місця в ньому [116, с. 53].

Аналізуючи духовно-моральні інтереси підрастаючого покоління у контексті проблеми духовності людини, О.М. Дідус вказує: «Як прояв духовного життя суспільства мораль відображає суспільну свідомість та суспільну волю людей, носить історичний характер. Зі зміною суспільно-економічних умов життя у людей змінюються погляди і поняття, тобто їхня суспільна свідомість. Водночас не слід забувати про загальнолюдські

моральні цінності, які індиферентні щодо соціально-економічних перетворень. Дієвість морального виховання проявляється в тому, що все необхідне і справедливе для суспільства стало особистісно необхідним, тобто основою поведінки конкретної людини» [116, с. 53].

У здатності здійснювати свободу виражається духовність людини, яка складає основу її індивідуальної цілісності. Людина як духовна істота відрізняється від інших живих істот своїм вільним існуванням і внутрішньої здатністю дивитися на все як би з боку, оцінювати все опосередкованим чином і володіти своїми спонуканнями. Духовна свобода особистості в різній мірі завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості). Специфіка феномену свободи полягає в тому, що вона стає справжньою реальністю тільки в ціннісній системі взаємопов'язаних категорій

Можна виділити деякі основні аспекти духовності:

1. Всеохоплюючий характер духовності. Вона включає в себе раціональні та емоційно-афективні сторони, когнітивні та ціннісно-мотиваційні моменти, орієнтовані на зовнішні та внутрішні установки.

2. Духовність людини існує як ідеальність. Ідеальність в цілому характеризується тим, що зміст будь-яких явищ світу, суспільства інтегруються в чистому вигляді, звільнена від матеріально-предметних, просторово-часових характеристик свого буття. Людська духовність і є ідеальний світ, коли людина оперує ідеальними формами.

3. Духовність є суб'єктивним світом людини. Вона існує як внутрішнє, інтимне життя людини, вона розгортається в її ідеальному просторі і часі, виступає як особливість Я кожної конкретної людини. Духовність як міра розвитку людини. Часто під духовністю розуміють міру розвитку в людині морально-етичних якостей, принципів, ступінь засвоєння досягнень духовної культури людства [39, с. 112–113].

Що ж стосується загальних рис духовності, то це людський дух у всьому багатстві та взаємозв'язку її проявів, виражених в вербальних та ідеальних невербальних формах, виступаюча як суб'єктивна внутрішня реальність людини. Духовність можна означити як духовне життя людини, її суб'єктивно-ідеальний світ.

Отже, В.С. Барулін виділяє наступні грані людської духовності. Перша грань розкриває екзистенційний сенс духовності. Тут мова йде про те, що в духовності людина фіксує власне людське Я, усвідомлює, ідентифікує власне людське буття. Інша грань розкриває індивідуальну неповторність, унікальність людини. Саме в духовності втілюються, живуть, проявляються найбільш глибокі людські імпульси, прагнення людини. Третя грань розкриває релятивний сенс духовності. Мова йде про те, що в духовності людина виступає як суб'єкт відносин. Причому ці відносини проявляються двояко: зовні, до всього зовнішнього світу і всередину – як відношення до себе, власного Я. Четверта грань розкриває асиміляційно-аккумулятивний сенс духовності. Тут мова йде про засвоєння, інтеріоризацію людиною великого багатства світу культури, про перетворення багатства на внутрішній зміст людини [39, с. 114–115].

Звичайно ми розкрили не всі грані духовності. Людину ми розглядаємо і з позиції свого Я, своєї індивідуальності, своєї всезагальності, своїх відносин. Як відомо, визначень духовності велика кількість [74, с. 5]. І кожне з них розкриває її сутність з певної позиції. Більшість визначень зводяться до того, що власне духовність є квінтесенцією людини. Духовність – це не якась риса людини, не якась властивість, не доповнення до людини. Це дещо інше. Духовність людини є те, що виділяє її із всього світу універсуму. «Духовність є інтегративна якість, яка відноситься до сфери сенсожиттєвих цінностей, яка визначає зміст, якість і направленість людського буття та «образ людини» у кожному індивіді» [39, с. 117].

На наш погляд, саме духовність людини найбільш повно виражає і характеризує людську сутність взагалі. Сутність людини насамперед в її духовності.

Духовна екзистенційна суть людини фрагментована, індивідуалізована, матеріально, раціонально орієнтована на експлуатацію особистості. Вона позбавлена наповненості, сенсу, обмежена формою – знаком грошей і влади – тотальним, бездушним інструментом поглинання душ. Формально все ще визнаючи духовну культуру умовою розвитку і вдосконалення людини, фокус у теперішній час переноситься з цілісного, сакрального знання, яке вдосконалює духовну природу особистості, на цивілізаційне, яке формує ненаситний культ споживача масових благ. Не людина з її духовним потенціалом, «близькими зв'язками» стає

об'єктом впливу цивілізаційного знання, а маса, яка нескінченно споживає, жадібна, роз'єднана, яка втратила свій справжній вигляд. Можна сказати, сама маса формується під впливом нового порядку. Отже, змінюються і перспективи розвитку суспільства: цінність общинного світу стає недоступною розумінню тоталітарному споживчому свідомості, мислячій категоріями споживацтва. В рамках нового масового порядку ілюзія про споживчий рай стає тією метою, до якої направляє людський потенціал дискурс влади і людина охоче відгукується на заклик. Незалежність і самодостатність індивідуума, свобода вибору духовного розвитку і дій, свобода волі, здатність до дії у відповідності з своїми принципами, перевагами, переконаннями, цінностями і свідомий контроль за вибором дій, підпорядковані нормам моралі та права, свідчать про його автономне існування. Автономія індивіда визначається як його внутрішнім світоглядом, психологічними якостями, вимогами практичного розуму, духовною культурою, так і соціальними умовами, у яких він формується. Для суб'єкту автономії важливою умовою є взаємозв'язок його певних форм поведінки і діяльності, мотивом яких є світоглядні установки і відображення його волі, з оточуючим його соціальним середовищем [39, с. 117–118].

Духовність як екзистенціальний пласт людини також полягає, на думку В.С. Баруліна, в тому, що людина через свою духовність і в її формах усвідомлює, сприймає, відчуває саму себе. Інакше кажучи, духовність – це особливий, нікому більш не властивий спосіб ідентифікації людиною самої себе, своєрідна її самоідентифікація [39, с. 117–118].

Ця роль духовності відбивається і в певних зовнішніх оцінках людського буття. Так, людина живе, поки в ній живе душа, поки у неї є свідомість, розум. Втрата свідомості, осудності – це і втрата людського буття, точно так же, як повернення свідомості, прихід «в себе» – це своєрідне повернення в людське буття. Принципове значення духовності для людського буття відображено і в філософській рефлексії. Відоме декартівське *cogito ergo sum*, мислю – отже, існую – відображає цей екзистенційний пласт свідомості. В даному випадку мислення є не просто показником людського пізнання, визначеного раціонального процесу, воно свідчить про саме існування людини, виступає критерієм даного існування.

Отже, можна виділити духовність як екзистенцію, як існування самого духу людини, як екзистенцію всього людського буття. Людина живе, діє, перетворює світ, спираючись на духовність як форму самоідентифікації. Здається, екзистенціалісти мали рацію, коли коріння людського існування шукали в області духовності. Правда, ці корені вони вбачали в межових ситуаціях людського буття, в «бутті між», це їхнє переконання виправдовувалася тим, що саме в цих ситуаціях вони рельєфніше охоплювали, фіксували деякі глибини духовного світу людини, з'ясовували фундаментальне значення цих глибин для самого буття людини.

Якщо духовність як фактор самоідентифікації людини оцінити в площині взаємозв'язків людини і соціуму, то можна констатувати, що людина виступає тут насамперед як духовна істота, як суб'єкт духовного буття, а вже потім як робітник чи вчений, представник етносу або класу, країни, покоління, культури і т.д. Її різноманітні відносини з соціумом виростають з її духовності, потім заломлюючись, опосередковуючи в безлічі конкретних соціальних модифікацій [39, с. 117–118].

Людина є відкритою для можливостей, вона визначає свою дійсність сама. У сфері свободи більш широко, ніж в інших духовних сферах, виражається сутнісна основа людини, її якісна визначеність і багатозначність форм проявів. Людина як вільна істота завжди зорієнтований на майбутнє, на рішення екзистенціальних проблем, на розширення горизонту свого існування, на вічне заперечення і перетворення всього усталеного і стійкого, на нескінченний пошук нових форм життя, що дає йому можливість тотального буття в світі. «Рішучий самоцінний вчинок належить тільки цілісної, спрямованої в майбутнє особистості: в ньому вона виражає себе і відкривається новому досвіду» [218, с. 497].

## Висновки до V розділу

Таким чином, свобода виступає однією з універсальних характеристик людського буття, проявом його цілісності і висловлює здатність людини опанувати умовами свого існування, переборювати свою залежність від зовнішніх сил соціального і природного характеру, самостійно робити вибір і відповідати за наслідки своїх дій. Свобода особистості робить її відносини зі світом і з самим собою виключно

складними, рухливими і мінливими. Свободою констатується самоцінність і універсальність форм людського життя, зняття пут відчуження буття, в якому існування людини набуває функціонального і речового характеру і переживається через відчуття своєї принципової заміненості в цьому світі. Зняття відчуження можливо лише в процесі подолання відчуження, підтвердження своєї свободи. В сучасних умовах багатомірності соціального буття свобода стає здатністю людини співставляти свої самостійні дії з дією різних культурних, технологічних форм, контролювати відчужені від неї громадські структури. Домінуючою в даний час стає не ідея досягнення свободи, а переживання її і вміння користуватися нею. Вільна діяльність людини повинна бути в руслі прогресивних тенденцій суспільного розвитку. «Вільні» дії людини в світі, що породили глобальні проблеми, змусили змінити саму картину світу, в якій подібні дії перестають оцінюватися як щось самоцінне, і переважне значення набуває відповідальність.

Отже, утвердження цінності свободи сприяє перетворюючому, креативному способу активності (має як позитивні, так і негативні наслідки), що змінює не тільки суб'єкта, але навколишній світ суспільства і природи в напрямку значимої мети.

Встановлено, що поняття свободи волі чи свободи вибору Г. Сковорода зводить у своїй більшості значень до особистої духовної свободи людини. Однак, суспільно-політичний її вимір також посідає вагомe місце, зокрема проявляючись у концепції «спорідненої» праці. Людина відчуває індивідуальну свободу через розуму до пізнання, через усвідомлений вибір та виконання «спорідненої праці».

На наш погляд, недооцінені культурна та соціальна функції релігії в сучасному суспільстві. Так, релігія відіграє важливу соціокультурну роль в державі. В межах релігійних віровчень формуються єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, єдині цінності, завдяки чому релігія виступає як могутній засіб упорядкування та збереження традицій та звичаїв. Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості неперехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Однак релігія може бути виразником зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо.

Духовність можна визначити як духовне життя людини, її суб'єктивно-ідеальний світ. Духовна свобода особистості завжди присутня в різних культурних сферах, проникаючи в політику (у вигляді політичної волі), в мистецтво (в формі художньої творчості), в мораль (як свобода вибору і підстава морального вдосконалення особистості). Специфіка феномену свободи полягає в тому, що вона стає справжньою реальністю тільки в ціннісній системі взаємопов'язаних категорій.

Матеріали, викладені у розділі, представлені у публікаціях автора [12; 13; 15; 16; 29; 30].

# ПІСЛЯМОВА

Монографія представляє основні результати соціально-філософського дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства.

Одним з найважливіших, якщо не найважливіша характеристика людського існування є свобода. Свобода є виключно складний, надзвичайно багатогранний феномен. Роль її в життя людини, суспільства, соціуму надзвичайно велика. З розвитком людини, цивілізації виявляються все нові і нові грані свободи, змінюється і співвідношення цих граней. Причому на кожному етапі розвитку цивілізації на перший план виходить певний аспект свободи. Фундаментальність свободи зумовила той факт, що протягом багатьох століть розвитку духовної культури проблемі свободи присвячені твори найбільш великих мислителів. Ми пробували провести соціально-філософське дослідження свободи як фактора соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства. Ми вважаємо, що свобода являє собою міру самореалізації людини, міру втілення глибинних потенцій людини відповідно до її устремлень, бажань, її ціннісних орієнтацій. У цьому розумінні вільною можна вважати ту людину, яка найбільш повно і адекватно реалізувала себе у відповідності зі своїми прагненнями та цінностями, і, навпаки, не вільний той, хто не зміг в силу тих чи інших причин, перепон, обмежень самореалізуватися так, як він уявляє собі гідним, корисним і необхідним. Оскільки свідома самореалізація людини, її самотворення соціуму є однією із фундаментальних основ людини, остільки і однією з вирішальних умов цього самотворення є свобода. Свобода і виступає як вічний рух людини до втілення самої себе. При визначенні модифікацій свободи – свободу диференціюють на внутрішню і зовнішню. Внутрішня свобода – це свобода, що виявляється у внутрішньому духовному світі людини, в духовному процесі його життя. Зовнішня свобода – це реалізація і прояв моментів свободи в зовнішньо-буттєвому існуванні людини, в її матеріально- і соціально-предметній,



культурно-символічній заглибленості. Свобода людини тісно пов'язана з її духовністю. Саме в різних аспектах духовності людини, можна побачити, виявити основні компоненти феномена свободи і його значення для людини. «Свобода є духовне начало в людині», – абсолютно справедливо писав М.О. Бердяєв.

Використавши механізм самоорганізації як один з основних принципів, що мають місце при формуванні цілісності особистості, ми звернулися також і до системного підходу (оскільки «цілісність», «система» одні з основних його категорій). Хоча зустрічається думка, що синергетика і системний підхід суперечать один одному. На наш погляд, системний підхід не виключає можливості руйнування і загибелі систем, а також різних способів їх утворення і в цьому сенсі не може протиставлятися синергетиці. На наш погляд, рівноважність системи «особистість» задається її цілісністю і відповідно її втрата веде до втрати рівноважності всієї системи «особистість». Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається на життєвому шляху, який є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими, процес отримання нових можливостей і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда. Уявлення про особистість як про вищу цінність життя складають основу теоретичних і прикладних побудов філософії, психології, педагогіки та інших наук. Незважаючи на те, що дані уявлення органічно впливали з культурно-історичного контексту традиції європейської цивілізації, вони були головною альтернативою традиційним підходам до проблем особистості.

Проблема особистості в філософії – це перш за все питання про те, яке місце займає людина в світі, а ніж питання про те, ким вона фактично є і ким вона може стати, які межі її вільного вибору і соціальної відповідальності. Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається протягом життя, яке є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими, процес отримання нових можливостей і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда. В зазначеному контексті актуалізується дослідження соціокультурних характеристик особистості. До них ми віднесли толерантність, ідентичність

Сутність толерантності виявляється в наступних принципах: повага людського достоїнства, права бути іншим, прийняття іншого як даності, готовність поставити себе на місце іншого, визнання рівності в різноманітті, повага іншого в його віруваннях, ствердження духу партнерства і співробітництва без протиставлення ідентичності соціальності. Досягнення відповідного рівня толерантності у суспільстві вимагає об'єднаних цілеспрямованих зусиль системи освіти і виховання і розробки соціальними науками нових практичних підходів у повсюдному ствердженні толерантності.

Цікавим в рамках даної роботи виявилось дослідження складника глобалізації в соціокультурних трансформаціях сучасного українського суспільства. Глобалізацію можна розглядати як логічний результат нового європейського ліберального проекту, в основі якого лежить сцієнтистська парадигма європейської культури Нового часу, найбільш рельєфно проявила себе в кінці ХХ століття. Глобалізація – процес тотальної інтеграції.

На наш погляд, процеси глобалізації призвели до наступних результатів:

- дисбаланс розвитку економіки різних регіонів;
- комерціалізація всіх сфер життя;
- глобалізація ринку робочої сили;
- погіршення екологічної ситуації на планеті;
- посилення розриву між багатими та бідними (людьми та країнами);
- безконтрольність діяльності міжнародних фінансових структур по відношенню до керівництва держав, чії громадяни входять у ці структури;
- соціальне розшарування, що стало причиною зростаючої напруги не тільки між представниками різних соціальних груп в одній країні, але також між країнами;
- деградація культури та падінням рівня духовного життя суспільства;
- глобалізація проявляється в розриві між економічною та культурною моделями розвитку різних суспільних систем;
- глобалізація викликає руйнування національних культур. В першу чергу це відноситься до національної мови, до применшення її значення.
- суб'єктивне відчуття свободи при об'єктивній несвободі;
- зовнішня, фізична свобода, свобода пересування стала ознакою глобалізації.

Важливим для розвитку особистості є наявність механізмів самоідентифікації, що спираються на глибинні індивідуальні та цивілізаційні цінності. Особистість зростає і розвивається в певному соціальному, культурному та національному середовищі і вторгнення в її розвиток чужих культурних, соціальних та інших елементів може вести до різного роду незворотних процесів.

Отже, сучасні глобалізаційні перетворення дійсно становлять виклик людині і суспільству примушуючи сумніватися у власній ідентичності. Вони спонукають або виборювати за запропонованими правилами право займати гідні позиції в новій світовій системі, або творити свій варіант розвитку, в якому глобалізації протистойть регіоналізація, центропериферійному світоустрою – поліцентричний, культурній уніфікації – інтерес до національних культур, секуляризованої демократії – релігійні та традиційні цінності, глобальній ідентичності – відданість своєму народу.

Свобода – найважливіший атрибут особистості, без якого неможлива соціальна і духовна реалізація її основних потреб. Сучасне суспільство ставить перед собою завдання формування такої особистості, яка перетворює стихійність буття в свідомо детермінуючий процес. Отже, від стереотипів необхідностей до життєвого сенсу, до свободи – шлях нелегкий, але однозначно необхідний. Викладений матеріал можна узагальнити в наступних положеннях:

1. Єдність змінного та стійкого, динамічного та стабільного, як діалектика набуття свободи особистості та розвитку соціальної системи, знаходить своє відображення не тільки у позитивних, але й в негативних стереотипах необхідностей. Боротьба з проявами негативних стереотипів – максимально повно виявляти суспільний демократизм, це дозволить отримати найкращий результат для вільного удосконалення особистості.

2. Гуманізм нашої суспільної системи завжди апелював до Добра, а це означає і до Розуму. Якщо виходити з цієї основоположної соціальної установки, то гуманну сутність удосконалення можна визначити: як потребу, що лежить у темпоральній основі поколінь; як момент передачі життя і кращого у нас – майбутньому; як продовження життя кожного з нас у пам'яті людей; як збільшення гуманістичного потенціалу суспільства, на яке все мисляче людство покладає великі надії і якому наслідує; як смисл нашого життя.

3. Пошук істини, узагальнення існуючих філософських, психологічних, соціологічних та педагогічних аспектів проблеми свободи в теорії особистості – одне з найактуальніших завдань викликаних інтересом до людської індивідуальності, до людського фактору. Подальший суспільний прогрес обумовлюється розвитком людської особистості, удосконаленням її здібностей і орієнтацій, відповідно, як і занепад суспільства визначається деградацією людини, паралічем її суспільної і особистісної діяльності.

Для встановлення науковості знань ми дослідили критерії істинності, на основі вивчення досвіду читання лекцій і проведення семінарських занять з філософії та спеціальних наукових дисциплін розробили критерії, за допомогою яких визначається науковість знань і встановлюється їх відмінність від звичайних, помилкових, релігійних, дезінформативних знань. Це, зокрема: об'єктивність; раціональність; есенціальність знань; системна організація знань; верифікованість знань на їх наукову істинність; теоретичне підґрунтя для відмежування наукової форми істинного знання від повсякденного; соціально-філософські підстави наукових знань.

Прояви свободи в освітанському процесі стають тенденцією. Відбувається пошук нових освітніх парадигм, придатних для потреб сучасного суспільства, в умовах якого важливою життєвою необхідністю стає концепція освіти протягом усього життя. У зв'язку з тенденцією до постійного зростання інформаційного навантаження і, відповідно, нагромадження нового соціально значущого знання сучасній людині недостатньо для успішної самореалізації попередньо засвоєних нею знань. На сучасному етапі склався новий підхід в сфері освіти. Він ставить в центр проблему особистості з її цілями, стратегіями, стилем життя. Тому освіта стає одним з головних детермінантів в духовній культурі молоді. На наш погляд, феномен освіти проявляється в тому, що змінюється соціальна роль освіти в сучасному світі, перш за все, як сфери зайнятості і як специфічної індустріальної галузі, в яку залучені значні маси населення. Цілком природно, що розвиток освіти потребує наукового обґрунтування та філософської рефлексії, а саме: переосмислення педагогічних ідей шляхом їх наукової інвентаризації та подальшої теоретичної реконструкції, визначення ідеалу освіченої людини та впливу філософії свободи на освіту. Вирішення даних завдань можливо

на засадах нової раціональності, яка, по-перше, фокусує увагу на відтворенні умов і структури проблемних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина у своїх взаємовідносинах із реальністю, по-друге, предметом якої виступає реальність людської дії, реальність становлення і формування дійсності через діяльність, що передбачає саморозвиток її суб'єктів. Соціокультурно орієнтований аспект філософської парадигми освіти в світлі постнекласичної науки полягає в спрямуванні мотивації та визначенні моделей культурної активності. Розглядаючи в цілому комплекс ідей, який випливає з постнекласичного знання, зауважмо, що вони базуються на визнанні факту альтернативності, мінливості, різноманітності розвитку, врахуванні екзистенційних та культурних умов зародження нового типу цивілізації, що в сучасній освіті створює умови для реалізації одного з засадничих її принципів – принципу світоглядного і культурного самовизначення особистості.

Вплив політики, економіки подекуди є таким, що виявляється найбільш руйнівним, що діють на академічну свободу. І на жаль, з огляду на те, що диктатура-орієнтовані політичні структури нині все ще існують в багатьох країнах світу, їхній вплив на свободу є часто-густо деструктивним. У суспільстві, де домінує диктатура, академічна свобода суттєво пригнічується. Люди не можуть сповна займатися дослідженнями, відкрито висловлювати власну думку чи обговорювати свої відкриття, особливо в таких сферах, як історія, політика та освіта. Академічне середовище знаходиться під контролем, щоб служити політичним цілям і соціальній ідеології представників панівної влади. Більш досконалим знання і важлива інформація обмежуються, аби уникнути їхнього впливу на людей, їх думки і цінності.

Складність процесів сучасної соціальної трансформації (чим пояснюється наявність цього термінологічного розмаїття) говорить про ступінь складності змін, що зазнає освіта та породжує суперечливість у поглядах на її зв'язок з свободою особистості.

Розвиток освітнього середовища знаходяться у прямій залежності від соціально-економічних умов. За умов тоталітарної держави, планової економіки і строго регламентованого управління «зверху – вниз», основу управління освітою становили філософія детермінізму (об'єктивного закономірного взаємозв'язку і причинної взаємобумовленості

всіх явищ) та діалектичний підхід до визначення сутності переведення об'єкта з одного стану в інший. Соціально-економічні перетворення в нашому суспільстві утворюють поступовий перехід від адміністративно-командної до демократичної системи управління. Це, в свою чергу, потребує вирішення суперечностей між централізованими та децентралізованими формами освітнього процесу.

Процеси трансформації, що відбуваються у всіх сферах нашого суспільства, стосуються економічних, політичних, соціальних, побутових та інших відносин в викликають потребу науково-теоретичних досліджень проблем формування та розвитку соціально-філософських аспектів свободи особистості. Неврахування впливу культурної сфери на господарський розвиток зараз практично ніхто не займається, а тому наглядно не представлено тих багатомільярдних збитків від дій, що нехтують врахуванням соціокультурної складової соціально-економічного розвитку.

Особистість та людиномірність економічного розвитку людства останнім часом стають полем сучасних актуальних наукових досліджень. На практиці це означає, що саме економічна теорія як методологічна наука повинна виявити і обґрунтувати межі економізму як духовно-ідеальної доктрини чи теорії, а вірніше – глобалістської ідеології. Для цього потрібно «вийти» з поля цієї теорії, яка зараз представлена неокласикою, та «піднятися» над нею на новий, вищий щабель методологічного бачення. Такий «підйом» і його осмислення саме й можна вважати за так необхідну зараз форму сучасного духовного виробництва у самій економічній науці.

Сучасна економічна наука майже не займається вивченням цілісного господарського світу як реальності. Вона виокремила з реальності сферу економіки, не пояснюючи навіть того, що економіка є лише окремою, специфічною формою господарства, і «будує» економічне знання у площині безлічі обмежень і введенні у кожному окремому випадку ряду умов, що значно сприяє відстороненню економічного знання від тих реалій, у яких дійсно живе людина і веде своє господарство. З іншого боку, сама економічна система розглядається економіксом як самоодстатня, більше того – як пануюча у суспільстві, що намагається нав'язати в усіх сферах соціуму економічний інтерес та товарно-грошові

відносини, а також підкорити економічній владі все те, що існує у людському суспільстві.

Економічна свобода особистості в реальності означає можливість людини розпочинати або припиняти власну справу, купувати будь-які товари, використовувати будь-яку новітню технологію, виробляти будь-яку продукцію і пропонувати її для продажу за будь-якою ціною, вкладати свої кошти на власний розсуд. Без економічної свободи не може бути свободи особистості.

Економічна свобода не може існувати без ринку, так само ринок не може бути без економічної свободи. Ринок через свої механізми функціонування здатний забезпечити реальні умови для економічної свободи. Іншими словами, ринковий механізм господарювання об'єктивно передбачає існування свободи господарювання. Економічна свобода опирається на свої основні принципи, а саме: економічну самостійність, економічну відповідальність, економічну рівноправність. Окремо звертаємо увагу економічне мислення. Економічне мислення – це процес ідеального відображення економічних процесів і явищ, завдяки якому особистість здатна адекватне уявлення про економічну дійсності, може розвивати механізм координації економічної поведінки.

Ціннісне ставлення людини до себе і світу приводить до формування ціннісних орієнтацій особистості. Зріла особистість уже встигає виробити досить стійкі ціннісні орієнтири, які мають характер норм, оскільки визначають форми поведінки людини в суспільстві. Ціннісні орієнтири людини реалізуються в емоціях, волі, творчості та ін. Актуалізація особистісної свободи, яка не дається людині від народження, є складним та довготривалим процесом. Цей процес може бути як спонтанним, так і, на нашу думку, цілеспрямованим. Говорячи так, ми маємо на увазі те, що особистішу свободу можна формувати, можна вчитися набувати її, володіти та користуватися нею. За сучасних умов особливу роль в актуалізації особистісної свободи має відігравати освіта. Цінності є важливим системоутворюючим фактором культури. За змістом цінностей можна говорити про суспільство в цілому. Цінності – це соціально-духовне, культурологічне відношення людини і людства до природи, суспільства і самих себе.

Свобода – це філософська категорія, що характеризує сутність людського буття і яка проявляється у здатності особистості слідувати своїми

уявленнями і бажаннями. Свобода особистості – це історична і соціальна необхідність, а також критерій рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, тотальний контроль, як правило, завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. Свобода – це дія людини, котра реалізує вимогу об'єктивної необхідності за власною волею, згідно власними потребами і бажаннями. Межі свободи кожної людини зумовлені не лише соціально-історично, а й передусім нею самою. Початкове уявлення про свободу людини як істоти соціальної пов'язане з законами та відповідальністю за їх виконання і покаранням за їх порушення. У класичній філософії свобода – це характеристика дії, вчинку. Семантично, слово «свобода» в найзагальнішому сенсі означає відсутність обмежень і примусу, а в співвіднесеності та узгодженні з ідеєю волі – можливість чинити так, як самому хочеться. Свобода формується вона в процесі освоєння світу та в процесі соціалізації особистості. Важливим фактором є історична епоха, в якій живе конкретна людина. Сучасний глобалізований світ виявився найбільш продуктивним у розвитку свободи як аспекта зрілості особистості. В сучасному світі особистість сприймає свободу як даність. Вона усвідомлює, що свобода є результатом саморозвитку і для себе виділяє різні її рівні: особистісний, політичний, економічний

В період національного відродження і за умов значною мірою духовного вакууму перехідного періоду склалась потреба в релігії як в етноформуючому та культурно-утверджуючому факторі, який реалізується на основі повернення до загальнолюдських цінностей. Тому роль релігії у трансформаційний період значною мірою полягає у гуманізації соціальних відносин шляхом відтворення власної культурної традиції та підтримки культурності. Вихідним у цьому плані є розробка проблеми каналів і механізмів взаємодії національного і релігійного у період їх піднесення. У нинішній Україні відбувається модернізаційно-трансформаційне, ціннісно-культурологічне переосмислення релігійної моралі, всього релігійно-історичного досвіду відповідно до нових реалій соціального життя.

Церква і сьогодні відіграє величну роль у збереженні та підтримці чинників національної свідомості серед української діаспори у різних частинах світу, виконуючи важливу функцію етнозбереження українського народу. Разом з тим, відповідно до своєї природи церкви, православ'я



в цілому відіграє не тільки модернізаційно-трансформаційну, але й консерваційно-трансформаційну роль, пов'язану з відривом віруючих від нагальних проблем сучасності, протиставленням релігійного і мирського, архаїчністю обрядів, протиставленням її науці, обскурантизмом, певним клерикалізмом, невідповідністю культури священнослужителів і програм діяльності церкви новим соціальним потребам.

Актуальність дослідження проблем свободи особистості викликано насамперед розвитком можливостей створення сприятливих умов її самореалізації в суспільстві. Метою такого процесу є формування цілісної концепції індивідуальної свободи особистості, яка б наповнювалася конкретним змістом, відображала б реальну діяльність індивіда як особистості і як члена суспільства.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода / Никола Аббаньяно // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 145–157.
2. Андреева Т.О. Від феномена людини до феномена людства / Т.О. Андреева. – Донецьк : ДонНУ, 2002. – 237 с.
3. Анчишкин А.И. Наука. Техника. Экономика / А.И. Анчишкин. – М. : Экономика, 1986. – 383 с.
4. Алексеев П.В. Социальная философия : учебн. пособие / П. В. Алексеев. – М. : ООО «ТК Велби», 2003. – 256 с.
5. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания / Б.Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2001. – 272 с.
6. Андрущенко В.П. Модернізація вищої освіти України в контексті Болонського процесу / В.П. Андрущенко // Освіта. – 2004. – № 23. – газета.
7. Андрущенко В.П. Модернізація педагогічної освіти України в контексті Болонського процесу / В.П. Андрущенко // Вища освіта України. – 2004. – № 1. – С. 5–9.
8. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
9. Арндт Г. Між минулим та майбутнім : зб. політ. есе / Ганна Арндт; [пер. з англ. В. Черняк]. – Київ : Дух і література, 2002. – 322 с.
10. Арутюнов В.С. Наука как общественное явление : курс лекций / В.С. Арутюнов, Л.Н. Стрекова. – М. – СПб., 2001. – 110 с.
11. Атаманюк З.М. Антропоцентрический неоплатонизм в философии эпохи Возрождения / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2014. – № 1(32). – С. 16–22.
12. Атаманюк З.М. Грані людської духовності у філософських рефлексіях / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2018. – № 1(40). – С. 11–16.
13. Атаманюк З.М. Духовні та соціальні складники феномену свободи / З.М. Атаманюк // Scienceand Educationa New Dimension. – 2016. – № 108. – Р. 15–18.
14. Атаманюк З.М. Економічна свобода особистості: соціально-філософський аспект // З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2017. – № 1(38). – С. 10–17.

15. Атаманюк З.М. Концепція любові в роботах Еріха Фрома / З.М. Атаманюк, Л.Ю. Косович. // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2(37). – С. 54–60.
16. Атаманюк З.М. Маніпулювання масовою свідомістю засобами культури / З.М. Атаманюк, А.В. Торгашина // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2019. – № 1(42). – С. 6–13.
17. Атаманюк З.М. Мотив свободи у філософії Григорія Сковороди / З.М. Атаманюк // Перспективи. – 2015. – № 3(65). – С. 22–28.
18. Атаманюк З.М. Основні підходи до розуміння особистості на перетині філософії та психології / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 1(36). – С. 6–12.
19. Атаманюк З.М. Погляди В.К. Липинського на роль релігії і церкви у національному державотворенні / З.М. Атаманюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2005. – № 2. – С. 142–146.
20. Атаманюк З.М. Проблема еліти в сучасних українських реаліях / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2007. – № 1(19). – С. 3–7.
21. Атаманюк З.М. Проблема свободи у релігійному контексті Компендіуму соціальної доктрини католицької церкви / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2015. – № 1(35). – С. 17–24.
22. Атаманюк З.М. Роль свободи у сучасній українській освіті / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2015. – № 1(34). – С. 19–25.
23. Атаманюк З.М. Свобода та несвобода в сучасному українському суспільстві / З.М. Атаманюк // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2(37). – С. 9–13.
24. Атаманюк З.М. Соціально-філософський аналіз свободи людини як феномена світосприйняття / З.М. Атаманюк // Перспективи. – 2016. – № 4(70). – С. 6–12.
25. Атаманюк З.М. Стратегіями свободи як основоположної цінності сучасного суспільства / З.М. Атаманюк // Віртус. – 2020. – № 41. – С. 12–17.
26. Атаманюк З.М. Творчість як соціокультурний феномен / З.М. Атаманюк, С.В. Шацilo // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2016. – № 2(37). – С. 140–148.
27. Атаманюк З.М. Філософія освіти як сучасна наука в Україні / З.М. Атаманюк // Перспективи. – 2019. – № 2 – С. 47–54.
28. Атаманюк З.М. Цілісність особистості через призму соціальної філософії / З.М. Атаманюк // Гілея. – 2019. – Вип. 143(4). – Ч. 2: Філософські науки. – С. 7–11.

29. Атаманюк З.М. Цінність свободи як духовно-суспільного феномену (український контекст) / З.М. Атаманюк // *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: колективна монографія* / наук. ред. Є.Р. Борінштейн. – Одеса : ПНПУ імені К.Д. Ушинського, 2016. – С. 184–211.
30. Атаманюк З.М. Релігійні засади у формуванні духовності української нації / З.М. Атаманюк // *Наукове пізнання: методологія та технологія*. – 2008. – № 2(22). – С. 10–14.
31. Атаманюк З.М. Роль інформатизації освіти та формування інформаційної культури особистості / З.М. Атаманюк // *Наукове пізнання: методологія та технологія*. – 2013. – № 1(30). – С. 4–9.
32. Атаманюк З.М. Шляхи набуття свободи / З.М. Атаманюк., М.Ф Цибра // *Перспективи*. – 2019. – № 4. – С. 128–139.
33. Ахиезер А.С. Переходность в культурно-историческом процессе и роль субъекта в динамике цивилизации / А.С. Ахиезер // *Цивилизация. Возрождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. Серия: Субъект в мире – Мир субъекта*. – М. : Наука, 2003. – С. 128–144.
34. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Г.С. Сковорода / Д.І. Багалій. – Харків : ДВУ, 1926. – 397 с.
35. Базалук О.О. Філософія освіти : навч.-метод. посібник / О.О. Базалук, Н.Ф. Юхименко. – Київ : Кондор, 2010. – 164 с.
36. Базилевич В.Д. Метафізика економіки: можливості необхідного / В.Д. Базилевич, В.В Ильин // *Філософія господарства*. – 2009. – № 6. – С. 97–98.
37. Бакиров В.С. Ценностное сознание и активизация человеческого фактора : монография / В.С. Бакиров. – Харків : Вища школа, 1988. – 152 с.
38. Балакірева О.М. Трансформація ціннісних орієнтацій в українському суспільстві / О.М. Балакірева // *Український соціум: науковий журнал*. – 2007. – № 2(19). – С. 7–19.
39. Барулін В.С. Основы социально-философской антропологии / В.С. Барулин. – М. : ИКЦ «Академкнига», 2002. – 455 с.
40. Бауман З. Свобода / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. Г.М. Дашевского, предисл. Ю.О. Левады]. – М. : Новое издательство, 2006. – 132 с.
41. Бачинин В.А. Морально-правовая философия / В.А. Бачинин. – Харьков : Консум, 2000. – 208 с.
42. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // *Собрание сочинений в 7 томах*. – М. : Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. – Т. 6. – С. 38.

43. Бек У. Что такое глобализация? / Ульрих Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
44. Бек У. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Ульрих Бек. – М. : Academia, 1999. – 543 с.
45. Белоліпецький В.Г. Уроки мирового економічного кризису і їх учет в проектуванні напрямлений розвитку національного господарства / В.Г. Белоліпецький // Філософія господарства. – 2010. – № 1. – С. 56–57.
46. Беляев И.А., Максимов А.М. Свобода человека как целостного природно-социально-духовного существа / И.А. Беляев, А.М. Максимов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2012. – № 1. – С. 202–207. Режим доступа до журн.: <https://elibrary.ru/item.asp?id=18750545>
47. Бентам И. Рассуждения о гражданском и уголовном законоположении в 3 т. / Иеремия Бентам; [пер. с фр. М. Михайлова]. – СПб. : Тип. Шнора, 1805. – Т. 1. – 532 с.
48. Бергер П.Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / П.Л. Бергер. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 168 с.
49. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
50. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
51. Бердяев Н.А. Проблемы свободы личности и творчества в философии [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяева. Режим доступа : <https://www.km.ru/referats/2DAACEA8712B46F7886316FEFE8E6623>
52. Берлін І. Два концепти свободи. Лібералізм: антологія / Ісайя Берлін. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 531–567.
53. Бех І.Д. Ціннісна система у розвитку особистості / І.Д. Бех // Вісник Полтавського державного педагогічного інституту ім. В.Г. Короленка: зб. наук. праць. – Полтава, 1999. – Вип. 1(5). – С. 13–20.
54. Бех І.Д. Проблема особистісних цінностей: стан і орієнтири дослідження / І.Д. Бех // Українська психологія: сучасний потенціал [в 3-х т.] : матеріали Четвертих Костюківських читань, (Київ, 25 вересня 1996 р.). – Київ : ДОК-К, 1996. – Т. 1. – С. 57–67.
55. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / [Иллюстр. Гораций Ноулз]. – [Б. г.]. : Библейское общество. – 928 с.
56. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / Библер В.С. – М. : Издательство политической литературы, 1991. С. 368–409.

57. Бирюкова М.А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур / М.А. Бирюкова // *Философские науки*. – 2015. – № 4. – С. 33–34.
58. Бичко І.В. Свідомість як ідеальна діяльність / І.В. Бичко, Л.М. Малишко // *Філософія : курс лекцій*. – Київ : Либідь, 1993. – С. 431–445.
59. Бичко І.В. Свобода / І.В. Бичко // *Філософський енциклопедичний словник*. – Київ : Абрис, 2002. – С. 570–571.
60. Бовин А.А. Концепции и практика управления инновациями : учеб. пособие / Бовин А.А., Краковская М.Я, Чередникова Л.Е. – Новосибирск : НГАЭиУ, 2002. – 330 с.
61. Бойко С.М. Дослідження української національної самосвідомості: аксіологічний підхід / С.М. Бойко // *Мультиверсум : філософський альманах*. – Київ, 2005. – Вип. 46. – С. 165–175.
62. Бойченко М.І. Ціннісна ідентифікація вітчизняної системи освіти / М.І. Бойченко // *Вища освіта України. Темат. вип. «Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору»*. – 2006. – Дод. 3 (Т.1). – С. 51–59.
63. Боринштейн Е.Р. Личность: ее языковые ценностные ориентации / Е.Р. Боринштейн, А.А. Кавалеров. – Одесса : Астропринт, 2001. – 164 с.
64. Боринштейн Є.Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства / Є.Р. Боринштейн. – О. : Астропринт, 2006. – 400 с.
65. Боринштейн Є.Р. Нова соціокультурна реальність в Україні і її характеристики / Є.Р. Боринштейн // *Перспективи*. – 2003. – №4(24). – С. 102–107.
66. Борисенко В.П. Поликультурное образовательное пространство России: история, теория, основы проектирования / Борисенко В.П., Гукаленко О.В., Данилюк А.Я. – М.; Ростов н/Д.: Изд-во РГПУ, 2004. – 576 с.
67. Боришевський М. Особистість. Виховання національної свідомості / М. Боришевський // *Освіта України*. – 2005. – № 23.
68. Бочковський О.І. Життя і світогляд Т.Г. Масарика. Масарик про Україну / О.І. Бочковський. – Київ, Відень, 1921. – С. 17–18.
69. Братусь Б.С. Аномалии личности / Б.С. Братусь. – М. : Мысль, 1988. – 303 с.
70. Братченко Л.С. Педагогика развития. Ключевые компетентности и их становление / Л.С. Братченко. – Красноярск : Красноярский гос. у-т, 2003. – С. 104–117.
71. Бреслав Г.М. Эмоциональные особенности формирования личности в детстве: норма и отклонения / Г.М. Бреслав. – М. : Педагогика, 1990. – 140 с.
72. Бродель Фернан. Время мира: материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII в. : в 3 т. / Бродель Фернан; [пер. с фр. Л.Е. Кубебя]. – Т. 3. – Москва : Прогресс, 1992. – 679 с.

73. Бубер Мартин. Два образа веры / Бубер Мартин. – М. : ООО «Фирма «Издательства АСТ», 1999. – 592 с.
74. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение / Л.П. Буева. – М. : Мысль, 1978. – 216 с.
75. Буева Л.П. Человек, культура и образование в кризисном социуме / Л. Буева // *Alma mater*. – 1997. – № 4. – С. 11–17.
76. Булавский Л.В. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации / Булавский Л.В. – 2005. – Вып. № 6. – 115 с.
77. Булгаков С.П. Основные проблемы теории прогресса. Сочинения в 2 т. / С.П. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – Т. 2: Избранные статьи. – С. 83–84.
78. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Иммануил Валлерстайн. – СПб. : Университетская книга, 2001. – 416 с.
79. Валле В. Жага свободы / Віра Валле. – Київ : Видавець Олег Філюк, 2017. – 312 с.
80. Василенко И.А. Диалог цивилизаций / И.А. Василенко. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 290 с.
81. Васильчук Ю.А. Постиндустриальная экономика и развитие человека / Ю.А. Васильчук // *Мировая экономика и международные отношения*. – 1997. – № 9–10. – С. 25–26.
82. Вебер А. К вопросу о социологии государства и культуры / Альфред Вебер / *Культурология. XX век. Антология* / гл. ред. и сост.: С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. – М. : Юрист, 1995. – С. 497–539.
83. Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер / сост., общ ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова, П.П. Гайдено [та ін.]. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.
84. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 2002. – С. 58–59.
85. Виндельбанд В. Свобода воли / Вильгельм Виндельбанд / *Избранное: дух и история*. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
86. Воецкая Т.В. Курс философии / Т.В. Воецкая, А.А. Чунаева. – Одесса : ОКФА, 1999. – 616 с.
87. Возняк С.М. Духовні цінності українського народу / С.М. Возняк. – Київ, Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 293 с.
88. Вольтер Э.А. Философские сочинения / Э.А. Вольтер. – М. : Наука, 1996. – 560 с.
89. Всемирная энциклопедия: философия / науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
90. Вчення про свободу в сучасній філософії [Електронний ресурс]. Режим доступу : <http://kimo.univ.kiev.ua/Phil/52.htm>

91. Гаєк Ф.А. Цінність свободи / Ф.А. Гаєк // Лібералізм : антологія / упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий. – 2 вид. – Київ : Смолоскип. – 2009. – С. 504–545.
92. Гальчинский А.С. Экономическая наука: проблемы методологического обновления / А.С. Гальчинский // Экономика Украины. – 2007. – № 3. – С. 11–12.
93. Гегель Г.В. Политические произведения / Г.В. Гегель. – М. : Наука, 1978. – 483 с.
94. Гегель Г.В. Лекции по истории философии / Г.В. Гегель // Сочинения в 14 т. – М.; Л. : Соцэкгиз, 1935. – Т. 11. – 547 с.
95. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук в 3-х т. / Г.В. Гегель. – М. : 1977. – Т. 3. : Философия духа. – 471 с.
96. Геєць В.М., Гриценко А.А. Політекономічні й інституційні засади справедливості та усталеності соціально-економічного розвитку / В.М. Геєць, А.А. Гриценко // Європейський вектор економічного розвитку : зб. наук. праць. – Дніпропетровськ, 2012. – Вип. 2(13). – С. 41.
97. Гелд Д. Революції 1989 року і триумф лібералізму. / Дейвід Гелд // Лібералізм: антологія. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 1044–1068.
98. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI в. (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М., 1997. – 697 с.
99. Гетьман О. Економіка підприємства: навчальний посібник / Оксана Гетьман, Валентина Шаповал. – Київ : Центр навчальної літератури, 2006. – 487 с.
100. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / Томас Гоббс; [пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1: О свободе и необходимости. – 622 с.
101. Гобзов И.А. Кризис современной эпохи и философия постмодернизма / И.А. Гобзов // Философия и общество. – 2000. – № 2. – С. 84–85.
102. Гобзов И.А. Социальная философия : учебник для вузов / И.А. Гобзов. – М. : Академический проект, 2007. – 352 с.
103. Гобхаус Л.Т. Либерализм / Л.Т. Гобхаус // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX в.) / отв. ред. М.А. Абрамова. – Москва : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 83–182.
104. Горбаченко Г.Г. Релігія і культура / Г.Г. Горбаченко, В.І. Лубський, І.Д. Нілова. – Київ : КДІК, 1996. – 236 с.
105. Грабовець О.М. Релігія як соціальна технологія консолідації соціуму / О.М. Грабовець, Ю.І. Яковенко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №3. – С. 111–122.



106. Гречко П.К. О границах толерантности / П.К. Гречко // Свободная мысль. – 2005. – № 10. – С. 173–182.
107. Гринберг Р.С. Современная политическая экономия: экономическая свобода и социальная справедливость / Р.С. Гринберг // Политэкономия: социальные приоритеты. Матер. I Международн. политэкономического конгресса. Т. I: От кризиса к социально-ориентированному развитию: реактуализация политической экономии. – М. : Ленанд, 2013. – С. 19–20.
108. Грицанов А.А. Новейший философский словарь / А.А. Грицанов. – М. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
109. Грін Т.Г. Ліберальне законодавство і свобода контракту. Лібералізм: антологія / упоряд.: Олег Проценко, Василь Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 659–674.
110. Грін Т.Г. Про різні значення слова «свобода» у зв'язку з волею та моральним поступком людства / Т.Г. Грін // Лібералізм: антологія. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 441–457.
111. Давидов В.В. Теория деятельности и социальная практика / В.В. Давидов // Вопросы философии. – 1996. – №5. – С. 52–62.
112. Декларация принципов толерантности // Век толерантности : научно-публ. вестник. – 2001. – № 1. – С. 62–68.
113. Дементьева В.В. «Свобода от совести» и духовность в эпоху постмодерна / Дементьева В.В. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – № 4. – С. 88–91.
114. Джурицкий А.Н. Поликультурное воспитание в современном мире // Известия Академии педагогических и социальных наук, 2003, № 7, С. 77–85.
115. Дзялошинский И. Культура, журналистика, толерантность / Иосиф Дзялошинский // Материалы научно-практической конференции «Пресса, государство, культура: мультикультурализм как новая философия взаимодействия». – М. : [б. и.], 2002. – С. 43.
116. Дідус О.М. Духовно-моральні інтереси підростаючого покоління у контексті проблеми духовності людини / О.М. Дідус // Духовність України. Збірник наук. праць. – Житомир, 2001. – Вип. 3. – С. 52–54.
117. Донченко О.Б. Архетипи соціального життя і політика / Донченко О.Б., Романенко Ю.В. // Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
118. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. / редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др. – Л. : Наука, 1980. – Т. 20 : Статьи и заметки, 1862–1865. – С. 170–178.

119. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др. – Л. : Наука, 1976. – Т. 14: Братья Карамазовы : Роман в 4 ч. с эпилогом. – 505 с.
120. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українські національні справи / М.П. Драгоманов // Вибрані твори. – Прага : Український Соціологічний Інститут в Празі, 1937. – 417 с.
121. Дратвер Б. Основи підприємницької діяльності: навч. посібник / Борис Дратвер. – Кіровоград : Кіровоградський держ. пед. ун-т ім. В.К. Винниченка, 2003. – 186 с.
122. Дриккер А.С. Эволюция культуры: информационный отбор / А.С. Дриккер. – СПб. : Акад. проект, 2000. – 180 с.
123. Духовно-культурні чинники соціоекономічної динаміки : монографія молодих вчених / наук. ред. Г.В. Задорожний. – Харків : Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, 2013. – 266 с.
124. Дьюи Дж. Демократия и образование / Джон Дьюи. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 280 с.
125. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Эмиль Дюркгейм. – Одесса : Тип. Г.М. Левинсона, 1900. – 432 с.
126. Дяченко М.В. Філософські виміри культури / М.В. Дяченко. – Харків : ХДАК, 2007. – 206 с.
127. Економіка підприємства : навчальний посібник / редкол.: П.В. Круш та ін. – Київ : Ельга-Н: КНТ, 2007. – 777 с.
128. Еленський В.В. Релігія. Церква. Молодь / В.В. Еленський, В.Н. Прибенесюк. – Київ : А.Л.Д., 1996. – 160 с.
129. Эпиктет. В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М. : Республика, 1995. С. 206–270.
130. Ермоленко А.І. Автономна етика І. Канта та морально-правова проблематизація свободи / А.І. Ермоленко // Філософська думка. – 2008. – № 6. – С. 131–154.
131. Задорожний Г.В. Хозяйствование как процесс ответственной объективации глубинного ценностно-знаниевого первоначала человека / Г.В. Задорожний, О.Г. Колинью // Социальная экономика. – 2013. – № 1. – С. 18–20.
132. Задорожний Г.В. Людська діяльність: зміст і трансформація структури у сучасному господарському розвитку / Г.В. Задорожний, І.В. Колупаєва. – Харків : Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, 2009. – 157 с.

133. Задорожный Г.В. Духовно-нравственные начала социальной экономики (о постнеклассическом обществоведческом знании) / Г.В. Задорожный // Соціально-економічні трансформації в епоху глобалізації : матеріали Всеукр. наук.-практ. конференції. – Полтава : Скайтек, 2005. – С. 22.
134. Зибер Н.И. Давид Рикардо и Карл Маркс в их общественно-экономических исследованиях : [отрывки] / Н.И. Зибер // Історія економічних учень : хрестоматія : навч. посіб. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка ; за ред. В.Д. Базилевича ; [уклад.: В.Д. Базилевич, Н.І. Гражевська, А.О. Маслова та ін.]. – Київ : Знання, 2011. – С. 702–727.
135. Зотова О.И. Некоторые аспекты социально-психологической адаптации личности / О.И. Зотова, И.К. Кряжева. – М. : Ин-т практ. психологии; Воронеж : МОДЭК, 1995. – 243 с.
136. Иваненко М.И. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / М.И. Иваненко. – М. : АСТ, 2005. – 161 с.
137. Ильинский И.М. Свобода – путь к знанию, пониманию, умению [Электронный ресурс] / И.М. Ильинский // Знание, понимание, умение. – 2004. – № 1. – С. 10–18. Режим доступа: [http://www.zpu-journal.ru/zpu/2004\\_1/Ilinskiy/3.pdf](http://www.zpu-journal.ru/zpu/2004_1/Ilinskiy/3.pdf)
138. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества / Рональд Инглхарт // Политические исследования. – 1997. – № 4. – С. 6–33.
139. Инглегард Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – С. 249–264.
140. Иноземцев В.Л. Теория постиндустриального общества как методологическая парадигма российского обществоведения / В.Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 1997. – № 10. – С. 43–56.
141. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л.Г. Ионин. – М. : Издательская корпорация «Логос», 2000. – 432 с.
142. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Григорія Сковороди / І.В. Іваньо. – Київ : Наук. думка, 1983. – 151 с.
143. Кавалеров А.А. Цінність у соціокультурній трансформації : монографія / А.А. Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2001. – 224 с.
144. Кавалеров А.І. Еліта України в державницьких ідеях В.К. Липинського / А.І. Кавалеров, З.М. Атаманюк // Перспективи. – 2007. – № 2(38). – С. 26–30.
145. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; [пер. с нем. Н.О. Лосский]. – СПб. : Изд-во Тайм-Аут, 1993. – 472 с.

146. Кант И. Сочинения. В 6 т. / Иммануил Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 107.
147. Кантор К.М. Глобализация? – Да! Но какая? / К.М. Кантор // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 25–37.
148. Капрара Дж. Психология личности / Джон Капрара. – СПб. : Питер, 2003. – 640 с.
149. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – Київ; Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І.Я. Франка, 2003. – 520 с.
150. Кириченко С.О. Громадянське суспільство і правова держава: поняття та зміст. – Київ : Логос, 1999. – 88 с.
151. Киселев Г.С. Постмодерн и христианство / Г.С. Киселев // Вопросы философии. – 2001. – № 12. – С. 3–15.
152. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека / Л.Н. Коган. – М. : Мысль, 1984. – 252 с.
153. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240 с.
154. Колодний А.М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А.М. Колодний, Л.О. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 184 с.
155. Колот А.М. Усиление асимметрий в социально-трудовой сфере как современный тренд и вызов устойчивому развитию [Электронный ресурс] / А.М. Колот // Вопросы политической экономии. – 2012. – № 3 – С. 143–144. Режим доступа : <https://ir.kneu.edu.ua/bitstream/handle/2010/11547/143-155.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
156. Комpendіум Соціальної доктрини Церкви [Електронний ресурс] / редкол.: Ольга Живиця, Юлія Щербініна [та ін.]. – Київ : ФОП Андрійчин Д.Ю., 2008. – 546 с. Режим доступа : [https://mihaelkalush.at.ua/\\_ld/1/134\\_rc\\_rc\\_justpeace.pdf](https://mihaelkalush.at.ua/_ld/1/134_rc_rc_justpeace.pdf)
157. Кон И.С. Ребенок и общество / И.С. Кон. – М. : Наука, 1988. – 270 с.
158. Кон И.С. Социология личности / И.С. Кон. – М. : Наука, 1973. – 352 с.
159. Констан Б. Принципы политики, пригодные для всякого правления / Бенжамен Констан // Классический французский либерализм. – М. : Политическая энциклопедия, 2000. – С. 23–262.
160. Констан Б. Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Бенжамен Констан // Лібералізм: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 411–423.
161. Костинский Г.Д. Пространственность в человеческом сознании / Костинский Г.Д. // Мир психологии. – 1999. – № 4. – С. 124.

162. Косиченко А.Г. Национальные культуры в процессе глобализации / А.Г. Косиченко // Электронный информационно-аналитический бюллетень. – 2000. – № 8–9. – С. 15–16.
163. Кохановский В.П. Философия для аспирантов : учебное пособие / Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фатхи Т.Б. Изд. 2-е. – Ростов н/Д : «Феникс», 2003. – 448 с.
164. Культурологія : навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів I–IV рівнів акредитації / за заг. ред. В.М. Пічі. – [2-ге вид]. – Львів : Новий світ, 2005. – 240 с.
165. Кремень В.Г. Вища освіта в Україні і Болонський процес / В.Г. Кремень. – Київ : Освіта, 2004. – 384 с.
166. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції : підручник / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. – Київ : Книга, 2005. – 528 с.
167. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – Київ : Вид. Парапан, 2003. – 240 с.
168. Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 32.
169. Крымский С.Б. Цивилизационный статус глобализации / С.Б. Крымский // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 133–138.
170. Крысько В.Г. Социальная психология : словарь-справочник / В.Г. Крысько. – Минск : Харвест, 2004. – 688 с.
171. Кудрявцев В.Н. Социальные отклонения: Введение в общую теорию / В.Н. Кудрявцев, Ю.В. Кудрявцев, В.С. Нерсесянц. – М. : Юридическая литература, 1984. – 320 с.
172. Кузнецов В. Про стан та перспективи розвитку методологічних досліджень науки / Володимир Кузнецов // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 3–31.
173. Культура и развитие человека : очерк философско-методологических проблем / отв. ред. В.П. Иванов. – Киев : Наукова думка, 1989. – 320 с.
174. Культура, философия, образование в стратегиях XXI века / под ред. О.Н. Кузя. – Харьков : Изд-во ХНЭУ, 2006. – 260 с.
175. Культурно-дозвіллева сфера. Оглядова інформація (1980–1997 рр.) / упоряд. Л.М. Кликова. – Київ : УАДУ, 1997. – 18 с.
176. Культурология. XX век. Энциклопедия / редкол.: Ж.М. Арутюнова, В.Н. Басилов [и др.]. – СПб. : Университетская книга, ООО Алетея, 1998. – 447 с.
177. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун. – Москва : Прогресс, 1977. – 273 с.

178. Кутырев В.А. Бытие или ничто / В.А. Кутырев. – СПб. : Алетейя, 2010. – С. 127–128.
179. Лазарев Ф.В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф.В. Лазарев. – Симферополь : ООО «Сонат», 2005. – 192 с.
180. Кьеркегор, Сёрен. Или – или: Фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии; Амфора, 2011. – 823 с.
181. Лапин Н.И. Кризисный социум: наше общество в трёх измерениях / Лапин Н.И., Беляева Л.А. – М. : Институт философии РАН, 1994. – 245 с.
182. Лебедев С.А. Многомерный человек: онтология и методология исследования / С.А. Лебедев, Ф.Б. Лазарев. – М. : Из-во Московского университета, 2010. – 96 с.
183. Лебедева Н.М. Введение в этническую кросс-культурную психологию : учебное пособие / Н.М. Лебедева. – М. : «Ключ-С», 1999. – 224 с.
184. Левада Ю.А. Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев / Ю.А. Левада // Экономические и социальные перемены : мониторинг общественного мнения. – 1997. – № 4. – С. 7–12.
185. Левин Г.Д. Свобода воли. Современный взгляд / Г.Д. Левин // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 71–86.
186. Левицкий С.А. Сочинения в 2 т. / С.А. Левицкий. – М. : Канон, 1995. – Т. 1. – 509 с.
187. Левківський М.В. Формування відповідального ставлення до праці в студентів. – К. : Педагогічна думка, 1996. – 127 с.
188. Левяш И.Я. Культурология / И.Я. Левяш. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 576 с.
189. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. / Г.В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3 : Об искусстве открытия. – 398 с.
190. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М. : Академия, 2005. – 432 с.
191. Лимар В.Б. Аналіз чинників, які уможливають онтологічний розвиток свободи особистості й впливають на її талановитість / В.Б.Лимар // Гілея. – 2020. – Вип. 158(10). – Ч. 2 : Філософські науки. – С. 32–38.
192. Липа Ю. Провінція. Листи до А. Жука. 1944. Лист 11 [Текст] / Ю. Липа // Розбудова держави. – Торонто: 1957 – Березень-квітень. – С. 49–53.
193. Логанов И.С. Свобода личности / И.С. Логанов. – М. : Мысль, 1980. – 158 с.
194. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / Конрад Лоренц. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
195. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

196. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман – М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
197. Лотце Р.Г. Микрокосм: филос. труд / Р.Г. Лотце. – М. : Советская энциклопедия, 1964. – 257 с.
198. Луговий В.І. Проблема адаптації системи вищої освіти України до стандартів європейського освітнього простору / В.І. Луговий // Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору. – Київ : Поліграфічний центр «Скайтек», 2006. – С. 261–262.
199. Лукашевич М.П. Соціологія. Загальний курс : підручник / Лукашевич М.П., Туленков М.В. – Київ : Каравела, 2004. – 456 с.
200. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти : навч. посібник / В.С. Лутай. – Київ : Центр. «Магістр – S» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.
201. Людина і світ : підручник / за ред. Л.В. Губерського, А.О. Приятельчука та [ін.]. – Київ : Український центр духовної культури, 1999. – 512 с.
202. Лях В.В. Екзистенційна свобода: вибір і відповідальність (Філософська концепція Ж.-П. Сартра) / В.В. Лях // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5–6. – С. 110–117.
203. Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия / А.М. Максимов. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 200 с.
204. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Государственное издательство политической литературы. – Т. 2. – 651 с.
205. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / Маслоу Абрагам. – М. : Смысл, 1999. – 425 с.
206. Масуда Й. Гіпотеза про генезіс *Ношо sapiens* / Йонезі Масуда // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія / упоряд. Віталій Лях. – Київ : Либідь, 1996. – 410 с.
207. Матвієнко П.В. Дискретно-континуальні перетворення та породження нових смислів, тлумачень, інтерпретацій / П.В. Матвієнко // Вісник Харківського національного університету. – 2001. – № 57. – С. 89–92.
208. Межуев В.М. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации / В.М. Межуев // Полития : научный журнал. – 2000. – № 3. – С. 102–115.
209. Мельник В. Науково-технічна раціональність в соціокультурному контексті / Володимир Мельник // Вісник Львівського університету. – 2004. – Вип. 6. – 284 с.
210. Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе / Дж.С. Милль; [пер. с англ. А.Н. Неведомского]. – СПб. : Изд. Книгопродавца И.П. Перевозникова, 1900. – 427 с.

211. Милославова И.А. Адаптация как социально-психологическое явление / И.А. Милославова // Социальная психология и философия : сб. науч. трудов / под ред. Б.Д. Парыгина. – Л., 1973. – Вып. 2. – С. 111–118.
212. Михальниченко Н. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / Н. Михальченко. – К. : ИС НАНУ, 2001. – 440 с.
213. Многоликая глобализация / под ред. Пітера Бергера и Самуеля Ханнингтона; [пер. с англ. В.В. Сапова]. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 348 с.
214. Мозговий І.П. Міф / І.П. Мозговий // Релігієзнавчий словник / ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – Київ : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
215. Молохович Р.А. Авторы и противники глобализации / Р.А. Молохович. – М. : [б. и.], 2006. – 394 с.
216. Москаленко Д.Н. Феномен свободы в социокультурном пространстве трансформирующегося общества : дис. ... канд. философских наук : 09.00.11 / Москаленко Дарья Николаевна. – Ставрополь, 2014. – 157 с.
217. Мочерний С. Основи підприємницької діяльності : посібник / С. Мочерний, О. Устенко, С. Чеботар. – Київ : Академія, 2003. – 279 с.
218. Муляр В.І. Самореалізація особистості як соціальна проблема : філософсько-культурологічний аналіз / В.І. Муляр. – Житомир : ЖІТІ, 1997. – 214 с.
219. Мунье Э. Манифест персонализма / Эмманюэль Мунье. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
220. Мурашкін М. Інший постмодерн (природа людини і релігійно-містична культура) / М. Мурашкін // Грані : науково-теоретичний альманах. – 2020. – № 10. – С. 68–79.
221. Мухін І.М. Свобода як соціальний феномен (теоретико-методологічні аспекти) / І.М. Мухін // Культура народів Причорномор'я. – 2002. – № 33. – С. 224–228.
222. Мэй Р. Вклад экзистенциальной психологии / Ролло Мей // Экзистенциальная психология. Экзистенция. – М. : Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 183.
223. Надольний І.Ф. Реалізація державної культурної політики як фактор розвитку державності особи / І.Ф. Надольний // Культурна політика в Україні в контексті світових трансформаційних процесів : матеріали Міжнародної наук.-практ. конференції. – Київ : ДАККІМ, 2001. – С. 43–45.
224. Нансі Ж.-Л. Досвід свободи / Жан-Люк Нансі; [пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко]. – Київ : УЦДК, 2004. – 216 с.
225. Наумкіна С.М. Дихотомія взаємодії держави й церкви в сучасних суспільствах як показник їх цивілізованості / С.М. Наумкіна // Перспективи. – 2013. – № 3(57). – С. 80–83.



226. Національна доктрина розвитку освіти : Затверджено Указом Президента України від 17 квітня 2002 року № 347/2002. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/347/2002#Text>
227. Нерсесянц В.С. Філософія права / В.С. Нерсесянц. – М. : Издательство НОРМА, 2000. – 256 с.
228. Никифорова Л.А. Реформирование украинского общества и свобода / Л.А. Никифорова // Проблема свободи у теоретичній і практичній філософії : матеріали ХХарківських міжнародних сквородинівських читань (Харків, 26–27 вересня 2003 р.). В 2 ч. – Харків : «Екограф», 2003. – Ч. 2. – С. 69–71.
229. Ничкало Н.Г. Сучасні світові тенденції, українські реалії та перспективи наукового забезпечення якісної освіти / Н.Г. Ничкало // Якісна освіта в багатоетнічному суспільстві: матеріали регіонального семінару. (Київ, 22–24 січ. 2003 р.). – Київ : Сфера, 2004. – С. 87–94.
230. Ніколаєнко С.Т. Освіта потребує і уваги і деякого реформування відповідно сучасності / С.Т. Ніколаєнко // Освіта. – 2005. – 10 лютого. – газета.
231. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В.С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2000. – Т. 1. – 721 с.
232. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В.С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 2. – 634 с.
233. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В.С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 3. – 694 с.
234. Новая философия. Энциклопедия в 4-х т. / Ин-т философии РАН; обществ.-науч. фонд; предисл. В.С. Степина. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4. – 606 с.
235. Новоселецький М.Ю. Місце наукового світогляду у житті людини / М.Ю. Новоселецький, А.Л. Панасюк // Проблеми реалізації духовного потенціалу молоді : матер. всеукр. наук.-технічної конференції (Рівне, 7–8 грудня 2000 р.). – Рівне, 2002. – Вип. 2. – С. 53.
236. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии / Омельченко Н.В. – Волгоград : Изд-во ВОЛГУ. – 1997. – 196 с.
237. Орлов Ф.И. Социальные издержки глобализации / Ф.И. Орлов // Социологические исследования. – 2006. – № 5. – С. 59.
238. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гассет // Вибрані твори. – Київ : Основи, 1994. – С. 15–139.

239. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности / А.С. Панарин. – М. : Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.
240. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. – М. : Изд-во Эксмо, 2003. – 496 с.
241. Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории / Б.Д. Парыгин. – М., 1980. – 541 с.
242. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль. – М., 1994. – 528 с.
243. Пелипенко А.Г. История глобализации / А.Г. Пелипенко. – М. : Юникс, 2007. – 214 с.
244. Переслегин С.Б. В защиту тени / С.Б. Переслегин, А.А. Столяров // Знамя. – 2002. – №12. – С. 187–196.
245. Перестройка мышления и научное познание : монография / отв. ред.: Е.И. Андрос, В.Г. Табачковский. – Київ : Наук. думка, 1990. – 232 с.
246. Петина О.Б. Экономический человек: опыт социально-философской экспликации : монография / О.Б. Петина. – Одесса: Печатный дом, 2016. – 336 с.
247. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка / сост., новая ред. пер. с фр., коммент. В.А. Лукова, В.А. Лукова. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 526.
248. Піменова О.О. Свобода у ціннісному полі сучасного студента / О.О. Піменова. – Луцьк : ЛНТУ. – 215 с.
249. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; [пер. с древнегреч.]. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
250. Платонов Г.В. Духовность и наша жизнь / Г.В. Платонов, А.Д. Косичев. – М. : Издательский центр научных и учебных программ, 1999. – 159 с.
251. Победа Н.А. Социология культуры / Н.А. Победа. – Одесса : Астропринт, 1997. – 224 с.
252. Померанц Г.С. Диалог и молчание / Г.С. Померанц // Человек. – 1996. – № 3. – С. 60–63.
253. Попова О.В. Н. А. Бердяев и Ж.-П. Сартр : два полюса экзистенциальной философии [Электронный ресурс] / О. В. Попова // Знание. Понимание. Умение : информационный гуманитарный портал. – 2001. – № 1. – С. 5–6. Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova/>
254. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи / М.В. Попович. – Київ : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
255. Попков В.В. Раскрепощение духа. Феномен революции в социальной философии Н. Бердяева : монография / В.В. Попков. – Одесса : Астропринт, 2007. – 304 с.

256. Практика глобалізації: ігри і правила нової епохи / [Братимов О.В., Горський Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А.] ; под ред. М.Г. Делягіна; Ін-т проблем глобалізації (ІПРОГ). – М. : Інфра-М, 2000. – 341 с.
257. Пригожин І. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабель Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.
258. Примуш Н.В. Антиглобалізм: Ехо нової епохи / Н.В. Примуш // Матеріали міжнародної науково-практ. конференції «Глобалізація і Україна». – Донецьк, 2004. – С. 116–122.
259. Причепій Є.М. Філософія : підручник для студентів вищих навчальних закладів / Є.М. Причепій, А.М. Черній, Л.А. Чекаль. – Київ : Академвидав, 2005. – 592 с.
260. Проблема людини в сучасній філософії : монографія / за ред. Л.М. Нікітіна. – Донецьк : ДонНУЕТ, 2008. – 219 с.
261. Проблеми теорії ментальності : зб. наук. праць / за ред. О.Ю. Бей, В.Т. Берегового [та ін.]. – Київ : Наукова думка, 2006. – 405 с.
262. Ракитов А.И. Анатомия научного знания / А.И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1969. – 206 с.
263. Рашковский Е.Б. Европейская культура нового времени: библейский контекст / Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 80–92.
264. Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении / Л.Д. Рейман // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 5.
265. Реймон Арон. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / Арон Реймон // ПОЛИС «Политические исследования». – 1996. – № 1. – С. 128–137.
266. Рижак Л.В. Система освіти в Україні та її перспективи : філософський аналіз / Л.В. Рижак // Вісник Львівського університету. Серія: Філософ. науки. – 2004. – Вип. 6. – С. 16–26.
267. Розов Н.С. Структура социальной онтологии: по пути к синтезу макроисторических парадигм / Н.С. Розов // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 12.
268. Ростуу Оулт Уйтмен // Велика радянська енциклопедія: [в 30 т.] / під ред. А.М. Прохорова. – 3-є вид. – М. : Радянська енциклопедія, 1969. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://bse.uaio.ru/BSE/2421.htm>
269. Рузавин Г.И. Синергетика и диалектическая концепция развития / Г.И. Рузавин // Философские науки. – 1989. – № 5. – С. 15–16.
270. Савицкий И.П. Философия образования для XXI века / И.П. Савицкий // Современная высшая школа. – 1990. – № 1. – С. 38–45.

271. Садовничий В.А. Знание и мудрость в глобализирующемся мире / В.А. Садовничий // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 3–15.
272. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр.]. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
273. Свендсен Л.Фр.Г. Філософія свободи / Ларс Фр.Г. Свендсен ; [пер. з норвезьк.]. – Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2016. – 336 с.
274. Сепетий Д.П. Проблема свободи та відповідальності в контексті альтернативи детермінізму та індетермінізму / Д.П. Сепетий // Практична філософія : наук. журнал. – 2011. – № 1. – С. 49–57.
275. Серегина М.А. Поликультурное образование и воспитание: анализ теоретических и практических вопросов / М.А. Серегина // Славянская педагогическая культура. – 2004. – № 3. – С. 91–94.
276. Симонов В.П. Созидающий мозг. Нейробиологические основы творчества / В.П. Симонов. – М. : Наука, 1993. – 230 с.
277. Ситарам К.С. Основы межкультурной коммуникации / К.С. Ситарам, Р.Т. Когделл // Человек. – 1992. – № 2–5. – С. 51–110.
278. Скворцов Л.В. Информационная культура и цельное знание / Л.В. Скворцов. – М. : РАН ИНИОН, 2001. – 288 с.
279. Скирбекк Г. История философии / Гилье Скирбекк, Нилс Гилье. – М. : Владос, 2000. – 800 с.
280. Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності. Перед дверима / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. С. 140–150.
281. Сковорода Г.С. Діалог. Назва його – потоп зміїний / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 2. – С. 140–178.
282. Сковорода Г.С. Листи до Михайла Ковалинського / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 2. – С. 226–319.
283. Сковорода Г.С. Літературні твори / Г.С. Сковорода. – Київ : Наукова думка, 1972. – 432 с.
284. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 150–195.
285. Сковорода Г.С. Прокинувшись, побачили славу його / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 131–133.
286. Сковорода Г.С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 413–463.
287. Сковорода Г.С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе / Г.С. Сковорода // Твори в 2 т. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – С. 196–262.

288. Скотт П. Глобализация и университет / Питер Скотт // Alma Mater. – 2000. – № 4. – С. 3–8.
289. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму : монографія / Михайло Скринник. – Львів : Каменяр, 2007. – 367 с.
290. Скутин А.С. Свобода в философии постмодернизма, феноменологическая альтернатива / А.С. Скутин // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2009. – № 3. – С. 87–90.
291. Сластенин В.А. Педагогика : инновационная деятельность / В.А. Сластенин, Л.С. Подымова. – М. : Магистр, 1997. – 224 с.
292. Словари и энциклопедии на Академике. Представления о свободе в различных философских системах. [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1140828/>
293. Собчик Л.Н. Психология индивидуальности. Теория и практика психодиагностики / Л.Н.Собчик. – СПб. : Речь, 2005. – 624 с.
294. Современная западная социология : словарь / сост.: Ю.Н. Давыдов, М.С. Ковалева, А.Ф. Филиппов. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.
295. Сокурская Л.Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода / Л.Г. Сокурская. – Харьков : ХНУ им. В.Н. Каразина, 2006. – 575 с.
296. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти томах / В.С. Соловьев. – М. : Наука, 2001. – Т. 2. – 402 с.
297. Сорокин П.А. Социальная и культурная мобильность / П.А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество / под ред. А.Ю. Согомонова. – М. : Политиздат, 1992. – С. 297–307.
298. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин ; под ред. А.Ю. Согомонова. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
299. Сосновский М. Дмитро Донцов. Політичний портрет / Михайло Сосновський. – Нью-Йорк, Торонто, 1974. – 419 с.
300. Социальная философия : словарь / сост. и ред. : В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов. – М. : Академический Проект, 2003. – 560 с.
301. Социология культуры: методология и методика социологического исследования культуры / под ред. : А.И. Бутенко. – М. : Институт социологии, 1988. – 167 с.
302. Соціальна філософія : короткий енциклопедичний словник / редкол.: В.П. Андрущенко, М.І. Горлач. – Київ, Харків : ВМП «Рубікон», 1997. – 398 с.
303. Соціологія моралі // Соціологія. Плани семінарських занять, ключові поняття, терміни, контрольні питання та завдання, теми рефератів, література / авт.-уклад.: В.М. Піча, Б.А. Стеблич. – Київ : ІСДО, 1996. – С. 39–40.

304. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність : матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г.С. Сковороди, 21–22 грудня 1994р. / голов. ред. та упоряд. А.Ф. Карась. – Львів : Світ, 1996. – 190 с.
305. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. / Спиноза Бенедикт. – М. : Академия Наук СССР, 1957. – 630 с.
306. Стадниченко В. Наш перворозум Григорій Сковорода на портреті і в житті / В. Стадниченко, М. Шудря. – Київ : Спалах, 2004. – 178 с.
307. Степин В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
308. Степин В.С. Демократия и судьба цивилизации / Степин В.С., Толстых В.И. // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 3–18.
309. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология / Т.Г. Стефаненко. – М. : Аспект Пресс, 2003. – 367 с
310. Страницы автобиографии В.И. Вернадского / редкол. : Б.М. Кедров, Н.В. Филиппова [и др.]. – М. : Мысль, 1981. – 311 с.
311. Суїменко Е.І. Культурне життя України в період соціально-економічних перетворень / Е.І. Суїменко, О.М. Семашко // Національна культура в сучасній Україні. – Київ : Асоціація «Україна», 1995. – С. 322–335.
312. Суський Я.С. Репрезентація людини у теорії соціальних систем / Я.С. Суський [Електронний ресурс] // Гілея : Науковий вісник. – 2016. – Вип. 109. – С. 172–176. – Режим доступу до журналу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya\\_2016\\_109\\_44](http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2016_109_44)
313. Тасалов В.И. Между культурой и некультурой. Характеристика основных форм культурного процесса / В.И. Тасалов // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения : научно-информационный сборник. – 1994. – Вып. 10. – С. 60–71.
314. Твердислова Е.С. Слово как логика явления. Феноменологический опыт Кароля Войтылы / Е.С. Твердислова // Войтыла Кароль. Личность и поступок. Антропологический трактат. – М. : Из-во Московского университета, 2010. – С. 12–21.
315. Тейлор Ч.М. Що негаряд із негативною свободою / Ч.М. Тейлор // Лібералізм : антологія / упоряд. О.П. Проценко, В.С. Лісовий. – Київ : Смолоскип, 2002. – С. 603–618.
316. Тойнби А.Дж. Постижение истории : избранное / А.Дж. Тойнби ; [пер. с англ.] / сост. А.П. Огурцов ; вступ. ст. В.И. Уколова. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
317. Толстой Л.Н. Дневники 1847–1894. Собрание сочинений в 22 т. / Л.Н. Толстой. – М. : Художественная литература, 1985. – Т. 21. – 575 с.

318. Толстоухов А.В., Парапан І.М. Науковий розум і гуманістичні цінності: Глобалістський контекст / А.В. Толстоухов, І.М. Парапан // Філософська думка. – 2001. – № 6. – С. 8–24.
319. Тоффлер Э. Шок будущего : монография / Элвин Тоффлер – М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – 557 с.
320. Тоффлер Э. Футурошок / Элвин Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 340 с.
321. Тоффлер Елвін . Третя хвиля / Тоффлер Елвін; перекладач: Андрій Євса, за ред. Віктора Шовкуна. – Київ : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.
322. Україна-2002. Моніторинг соціальних змін / [за ред. В.М. Ворони, М.О. Шульги]. – Київ : Ін-т соціології НАНУ, 2002. – 668 с.
323. Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг / [за ред. В. Ворони, М. Шульги]. – Київ : Ін-т соціології НАНУ, 2010. – 636 с.
324. Ульрих М.П. Критика экономизма / М.П. Ульрих. – М. : Вузовская книга, 2005. – 120 с.
325. Управление знаниями : хрестоматия / С.-Петербур. гос. ун-т, Высш. шк. менеджмента ; [пер. с англ.: Ю.Е. Благов и др.] под ред. Т.Е. Андреевой, Т.Ю. Гутниковой. – 2-е изд. – СПб. : Высшая школа менеджмента, 2010, 512 с.
326. Ушаков Е.В. Введение в философию и методологию науки / Е.В. Ушаков. – М. : Экзамен, 2005. – 528 с.
327. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода: семінарії / Л.В. Ушкалов. – Харків : Майдан, 2004. – 776 с.
328. Федотова Н.Н. Возможна ли мировая культура? / Н.Н. Федотова // Философские науки. – 2000. – № 4. – С. 58–68.
329. Федотова Н.Н. Глобализация и образование / Н.Н. Федотова // Философские науки. – 2003. – № 4. – С. 5–24.
330. Философия : учебное пособие / под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина. – М. : Академический проект, 2003. – 656 с.
331. Философия для аспирантов : учебное пособие / В.П. Кохановский, Е.В. Золотухина, Т.Г. Лешкевич, Т.Б. Фатхи. – [2-е изд.]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2003. – 448 с.
332. Философский энциклопедический словарь / ред. С.С. Аверинцев. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.
333. Философский энциклопедический словарь / ред. Е.Ф. Губский и др. – М. : Инфра М, 2003. – 576 с.
334. Філософія : навчальний посібник та збірник текстів / за ред. М.Ф. Шмиголя. – Одеса : «Астропринт», 2003. – 135 с.
335. Філософія: світ людини / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов. – Київ : Либідь, 2003. – 432 с.

336. Філософські абриси сучасної освіти : монографія / редкол.: І.М. Предборська, Г.В. Вишинська, В.М. Гайдаєнко [та ін.]. – Суми : ВТД «Університетська книга», 2006. – 226 с.
337. Філософські виміри сучасної соціальної реальності. – Донецьк : ДонНУ, 2013. – 212 с.
338. Филонов Г.Н. Теория поликультурного образовательного пространства / Г.Н. Филонов. // Педагогика. – 2006. – № 3. – С. 102–106.
339. Флиер А.Я. Культурная компетентность личности: между проблемами образования и национальной политики / А.Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 2000. – № 2. – С. 151–165.
340. Франкл В. Человек в поисках смысла : [сборник] / Виктор Франкл; [пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша, Е.В. Эйдмана]. – М. : Прогресс, 1990. – 366 с.
341. Фридман М. О свободе / Фридман Милтон, Фрідрік Хайек. – Минск : Полифакт–Референдум, 1990. – 126 с.
342. Фріден М. Родина лібералізмів : морфологічний аналіз / Майкл Фріден // Лібералізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ : Простір, 2002. – С. 84–106.
343. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2006. – 576 с.
344. Фромм Эрих. Библиейская концепция человека [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.golubinski.ru/socrates/fromm/biblia.htmlhtml>
345. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Френсис Фукуяма; пер. с англ. под общ. ред. А.В. Александровой. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 480 с.
346. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 736 с.
347. Фукуяма Ф. Конец истории / Френсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.
348. Хайдеггер М. Бытие и время [Электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – Харьков : «Фолио», 2003. – 612 с. Режим доступа : [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie\\_i\\_vremya-8l.pdf](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-8l.pdf)
349. Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок / Ф.А. Хайек. – М. : Изограф, 2000. – 256 с.
350. Хайек Ф.А. Претензии знания / Ф.А. Хайек // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 168–176.



351. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. – 1994. – № 1. – С. 12–28.
352. Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права / Людвиг Хейде. – М. : Гнозис, 1995. – С. 67–92.
353. Холодарева В.И. Жан Бодрийяр: свобода как симулякр / В.И. Холодарева // Вестник Российского гос. гуманитар. ун-та. – 2008. – № 7. – С. 122–130.
354. Цибра М.Ф. Метанойя / М.Ф. Цибра. – Одесса : Астропринт, 2006. – 203 с.
355. Цибра Н.Ф. Самоутверждение личности (социально-философский анализ) / Н.Ф. Цибра. – Киев, Одесса : Высшая школа, 1989. – 192 с.
356. Цигилик І.І. Основи підприємництва : навч. посіб. / І.І. Цигилик, Т.М. Паневник, З.М. Криховецька; Ін-т менеджменту та економіки «Галицька академія». – Київ : Центр навчальної літератури, 2005. – 239 с.
357. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13560 слов: в 2-х т. / П.Я. Черных. – М. : Русский язык, 1994. – Т. 2. – 560 с.
358. Чешков М.А. Глобальное видение и новая наука / М.А. Чешков. – М. : Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 1998. – 84 с.
359. Чижевський Д.І. В'ячеслав Липинський як філософ історії / Д.І. Чижевський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10. – С. 25–37.
360. Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди / Д.І. Чижевський. – Харків : Прапор, 2004. – 272 с.
361. Чукут С.А. Генеза духовної культури: (управлінський вимір). – К. : Вид-во УАДУ, 1999. – 256 с.
362. Чунаева А.А. Философия в кратком изложении / А.А. Чунаева, И.Г. Мысык; Южноукр. гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского. – 4-е изд., испр. и доп. – Одесса : Феникс, 2004. – 233 с.
363. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость) / В.В. Шалин, Ю.Г. Волков. – Краснодар : Газетное издательство «Периодика Кубани», 2000. – 230 с.
364. Шамрай В.В. Преобразование общества: пределы возможного / В.В. Шамрай. – К. : Наукова думка, 1994. – 176 с.
365. Шаповалова І.В. Свобода як необхідна умова людського буття / І.В. Шаповалова // Гілея. – 2009. – Вип. 45. – С. 305–308.
366. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні / Володимир Шаян. – Гамільтон Онтаріо, 1984. – 176 с.
367. Шваб Л. Основи підприємництва : навч. посібник / Л.І. Шваб. – Київ : Каравела, 2006. – 343 с.

368. Швець Д.Є. Інформатизація у вузі як фактор трансформації соціального інституту освіти / Д.Є. Швець // Социальные технологии: актуальные проблемы теории и практики : междунар. межвуз. сб. научных работ. – Изд-во ГУ «ЗИГМУ», 2004. – Вып. 22. – С. 345–353.
369. Шевченко В.Б. Стан української освіти в Україні [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=626>
370. Шелер М. Человек и история / Макс Шелер // THESIS : общественно-научный альманах. – 1993. – Вып. 3. – С. 132–154.
371. Шейко В.М. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець XIX – початок XX століття) / В.М. Шейко. – Х. : Основа, 2001. – 520 с.
372. Шеллер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П.С. Гуревича ; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М. : Прогрес, 1988. – С. 31–95.
373. Шелов-Коведяев Ф.В. Какая экономика нам нужна? Опыт концептуального анализа / Ф.В. Шелов-Коведяев // Мир России. – 2005. – № 1. – С. 149.
374. Шинкарук В.И. Жизнь как творчество (социально-психологический анализ) / В.И. Шинкарук, Л.В. Сохань, Н.А. Шульга. – Київ : Наукова думка, 1985. – 300 с.
375. Шпенглер О. Закат Европы / Освальд Шпенглер. – Новосибирск : ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 592 с.
376. Шумпетер Й.А. Теории экономического развития / Й.А. Шумпетер. – М. : Прогресс, 1982. – 401 с.
377. Эпиктет. В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца // Римские стоики : Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий : сборник / вступ. ст., сост., подгот. текста В.В. Сапова. – М. : Республика, 1995. – С. 206–270.
378. Югай Г.А. Голография Вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии. Общая метафизика : учеб. пособие с хрестоматией / Г.А. Югай. – М. : Крафт+, 2007. – 400 с.
379. Юхименко П.І. Історія економічних учень / П.І. Леоненко, П.М. Леоненко. – Київ : Артк, 2001. – 300 с.
380. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю.В. Яковец. – М. : ЗАО «Экономика», 2001. – 346 с.
381. Ярошенко А.А. Ценностный дискурс образования : монография / А.А. Ярошенко. – Київ : НПУ имени М.П. Драгоманова, 2004. – 156 с.
382. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
383. Яськів Б.І. Релігія в контексті генези української національної ідеї : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Б.І. Яськів. – Київ , 1996. – 24 с.

384. Atamaniuk Z.M. Economic freedom of person in Ukraine: the past and the modernity / Z.M. Atamaniuk // *Modern philosophy in the context of intercultural communication*. – Lviv-Torum : Liha-Pres, 2019. – P. 1–19.
385. Atamaniuk Z.M. The globalization and freedom of personality: the socio-philosophical aspect / Z.M. Atamaniuk // *Philosophical and methodological challenges of the study of modern society*. – Lviv-Torum : Liha-Pres, 2019. – P. 22–43.
386. Atamaniuk Z.M. The philosophical and methodological basis of analysis of the science of philosophy of education / Z.M. Atamaniuk // *Comprehension of the formation of the world in different philosophical approaches*. – Lviv-Torum : Liha-Pres, 2019. – P. 1–23.
387. Bentham J. A Fragment on Government / Jeremy Bentham // *The Works of Jeremy Bentham*. – Edinburgh, 1843. – Vol. 1. – P. 221–297.
388. Berlin I. The First and the Last intro / Isaiah Berlin. – London : Granta Books, 1999. – 268 p.
389. Berger P.L. and Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (amerikanisch 1966). Frankfurt, 1969. S. 185–191.
390. Borinshtein Y. Education: Dialogical Search and Socio-Cultural Adaptation / Yevhen Borinshtein, Zoia Atamaniuk, Nataliia Ortynska // *Science and education*. – 2017. – № 12. – P. 140–145.
391. Elias J.L. Philosophy of education: classical and contemporary / John L. Elias. – New York : Fordham University, 1995. – 276 p.
392. Frank A.G.I.L. Beds. The World –system; Five hundred years or Five Thousand / London: Rouflege, 1993.
393. Gunder F.A. The World System: Five Hundred Years or Five Thousand? / F.A. Gunder. – London and New York, 1994. – 320 p.
394. Lawrence T. Nichols. Science, politics and moral activism: Sorokin's integralism reconsidered / T.N. Lawrence // *Return of Pitirim Sorokin*. International Kondratieff foundation. – M, 2001. – P. 217–237.
395. Maslow A.N. Motivation and Personality / A.N. Maslow. – New York : Harper & Row, 1970. – 369 p.
396. Scheffler Israel In Praise of Cognitive Emotions / Israel Scheffler. – New York : Routledge, 1991. – 174 p.
397. Teichmann W. Brauchen wir eine philosophische Theorie der Persönlichkeit? / W. Teichmann // *Dt. Ztschr. für Philosophie*. – Berlin, 1988. – Jg. 36, H. 12. – S. 1063–1084.

*Наукове видання*

**Атаманюк Зоя Миколаївна**

**СВОБОДА ЯК ФАКТОР  
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ  
СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Монографія

Верстка – І.І. Стратій

Підписано до друку 28.09.2020 р. Формат 60x84/16.  
Папір офсетний. Гарнітура Merriweather. Цифровий друк.  
Ум. друк. арк. 18,37. Тираж 300. Замовлення № 0121М-21.  
Віддруковано з готового оригінал-макета.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»  
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1  
Телефони: +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08  
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.