

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ імені К. Д. УШИНСЬКОГО

На правах рукопису
УДК: 126+303.372+301

НАРЯДЬКО ГАЛИНА ЯКІВНА

ОСОБИСТІТЬ В ЦІННІСНІЙ ПАРАДИГМІ СОЦІУМУ
ПЕРЕХІДНОГО ПЕРІОДУ

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Науковий керівник:
доктор філософських наук,
професор Кавалеров А. І.

Одеса – 2010

ЗМІСТ РОБОТИ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I	
ОСОБИСТІТЬ В ЦІННІСНІЙ ПАРАДИГМІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ	
1.1. Особистість в дискурсі соціально-філософської думки.....	10
1.2. Структура особистості в її генезі.....	39
1.3. Чинники ціннісної парадигми соціуму перехідного періоду.....	70
Висновки першого розділу.....	96
РОЗДІЛ II	
ТЕНДЕНЦІЇ ЦІННІСНОЇ ПАРАДИГМИ СОЦІУМУ ПЕРЕХІДНОГО ПЕРІОДУ	
2.1. Особистість як цінність громадянського суспільства.....	103
2.2. Сучасний вектор розвитку ціннісної парадигми перехідного періоду.....	119
Висновки другого розділу.....	140
ВИСНОВКИ.....	145
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	150

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Одним із центральних питань соціального знання у ХХ столітті стала проблема унікальності людської особистості. Все багатоманіття проявів буття визначається якостями та глибиною її сутності. Серед основних принципів моделювання соціальної системи на одному з перших місць стоїть антропний. Соціосистема є антропоною у тому розумінні, що репрезентує певну подібність «великої (сукупної) людини», яка у своїй внутрішній архітектоніці повторює єдину логіку складно-організованих об'єктів. Проблема пізнання «мега-особистості» сучасного людства є нагальною, як ніколи раніше. Це зумовлено потребами осмислення сучасної соціокультурної динаміки, нечуваним розвитком науки та виробництва, комунікативною революцією, що формує оновлене розуміння особистості. Антропологічна основа стає особливо значущою, адже в основі нового типу суспільства лежать фактори особистісного, духовного порядку, які виходять навіть за межі науки та передбачають залучення морального, естетичного, релігійного, співвіднесеного із не- і над- утилітарним світосприйняттям.

Проблема особистості як соціального суб'єкта періоду кардинальних перетворень в Україні знаходить прояви в духовному самовизначенні та самоствердженні. Особливої актуальності та значущості за таких умов набувають світоглядні проблеми вибору життєвих позицій та ціннісних орієнтацій особистості. Тому осмислення ролі особистості в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду виявляється досить важливим. В сучасній філософській думці аксіологічні проблеми є важливими не тільки в теоретичному, але й в практичному плані. Це особливо гостро відчувається в сучасній Україні, якій ще доведеться знайти свій шлях та гідне місце в світовому співтоваристві, долаючи результати тоталітарного минулого, екологічну та антропологічну духовну кризу сьогодення. З

огляду на це постала необхідність творення нової моделі, в якій були б представлені чіткі уявлення про людину як духовну особистість.

Сьогодні доводиться визнати відсутність діючих механізмів реалізації принципу пріоритету особистості в дійсності. За цих обставин необхідним є розв'язання проблем перехідного періоду не тільки на суспільному, а й на особистісному рівні. Перехідний період позначився на життєдіяльності кожного члена суспільства, кожної соціальної групи, класу та нації взагалі. Все суспільство потрапило у ситуацію невизначеності, нечіткості перспектив подальшого розвитку в усіх сферах суспільного життя, включаючи невизначеність свого місця в системі цінностей нового устрою. Тому, здійснивши аналіз сучасного стану суспільства, нами дані рекомендації щодо вироблення ціннісних орієнтирів, які б відповідали новому суспільному устрою, новим соціальним цілям громадянського суспільства, а отже носили особочентричний (персоноцентричний) характер. Саме це поставило перед нами наукову задачу, яка полягає у соціально-філософському аналізі особистості в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в рамках тематики наукових досліджень кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського «Інноваційність в методології та технології наукового й соціального пізнання» (№ 0109U000194) і є одним із аспектів соціально-філософського осмислення буття особистості в соціумі.

Мета дисертаційного дослідження полягає у визначенні ролі особистості в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду.

Зазначена мета роботи обумовила вирішення наступних завдань:

- дослідити проблему становлення особистості як цінності в дискурсі соціально-філософської думки;
- здійснити послідовний аналіз структури особистості в її генезі;

- розкрити сутність та зміст ціннісної парадигми соціуму перехідного періоду;

- визначити складові сучасної концепції особистості як цінності громадянського суспільства та дослідити тенденції щодо її реалізації в соціумі перехідного періоду;

- обґрунтувати необхідність розбудови та впровадження загальносуспільної ціннісної парадигми в перехідному періоді.

Об'єкт дослідження – ціннісна парадигма соціуму перехідного періоду.

Предмет дослідження – особистість в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду.

Методи дослідження. Дослідження здійснено за допомогою різних загальнонаукових методів. Зокрема, у роботі використовується системно-історичний метод, який дозволяє розглянути особливості статусу особистості в контексті соціально-філософської думки; порівняльно-історичний метод, який передбачає зіставлення однотипних явищ для визначення спільних рис, специфіки та пошуку, отже, оптимальних шляхів вирішення завдань; логіко-гносеологічний метод, що дозволяє виявити закономірності становлення особистості в її генезі; метод компаративного аналізу для з'ясування соціально-філософського змісту поняття «особистість»; соціально-прогностичний метод дозволив виявити взаємообумовленість між динамікою соціальних процесів та ціннісною парадигмою соціуму; метод концептуального моделювання, завдяки якому вдалось обґрунтувати необхідність становлення загальносуспільної ціннісної парадигми в контексті перехідного періоду.

Наукова новизна одержаних результатів. Це перше в сучасному українському філософському дискурсі дисертаційне дослідження, в якому з теоретичних позицій соціальної філософії досліджена особистість в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду та обґрунтована

необхідність становлення загальносуспільної ціннісної парадигми в контексті перехідного періоду.

Вирішення конкретних завдань сприяло досягненню мети, зумовило та підтвердило наукову новизну отриманих результатів.

Вперше:

- виявлено вплив особистості на соціум в перехідний період, який характеризується визначенням наряду, в якому рухається суспільство, при цьому, свідомість особистості відіграє провідну роль в еволюції суспільства;

- обґрунтована необхідність становлення загальносуспільної ціннісної парадигми в контексті перехідного періоду, що перетворить людство на нову глобальну цілісність, яка розуміється як спільність громадян, котрі утворюватимуть поліцентроване, комбіноване суспільство, якому властива єдність комунікаційних та інформаційних чинників.

Уточнено:

- визначення особистості, під якою розуміється суб'єкт суспільних відносин, наділений тілесною та духовною організацією, що має розумну природу, свободу (в межах відповідальності) та творчий потяг; особистості як «монадної», тобто здатної репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-сміслового універсуму людства, його культуру й соціоетичні звершення, співвідносити себе з абсолютним моральним взірцем, тобто мова йде про моральний вектор будь-якого індивідуального світопорядку;

- роль особистості в процесі побудови громадянського суспільства, яка є стрижнем останнього в трьох її іпостасях: біологічній, соціальній та юридичній та основні її характеристики;

- розуміння індивідуалізму не лише особистісного, а й колективного як негативний прояв в громадянському суспільстві, де гармонійний розвиток можливий лише за умови його подолання на користь індивідуальності, що виражає спосіб буття особистості як суб'єкта

самостійної діяльності та виступає рушійною силою розвитку громадянського суспільства.

Отримало подальший розвиток:

- погляд на структуру ціннісної парадигми соціуму як детермінант соціокультурної трансформації, яка включає такі чинники: соціальні ціннісні норми, ідеали, мету, сенс життя, уявлення про щастя, потреби, інтереси, життєву позицію, світогляд;

- обґрунтування значення цінностей в перехідний період, на основі різноманітних теорій соціокультурних змін, в межах яких трансформаційні процеси в сучасному світі трактуються в світлі ендогенних зрушень;

- дослідження загальнолюдських цінностей в дискурсі соціально-філософської думки з позиції можливості їх існування в загальнопланетарному масштабі та окреслення «ядра» цінностей, найбільш сприятливих здоров'ю та успіху;

- інтерпретація становлення та риси глобального інформаційного суспільства, яке одночасно з перетворенням в соціальній та економічній структурі, здійснює значний соціокультурний та соціально-психологічний вплив на особистість, в результаті якого відбувається формування інформаційної єдності всієї людської цивілізації. А це, в свою чергу, призводить до необхідності обопільного розвитку як техніки, так і людського потенціалу через інформаційні засоби зв'язку та комунікації у напрямку прищеплення сучасному поколінню цінностей, норм та ідеалів (в їх нерозривній єдності) задекларованих в конституціях демократичних країн світу.

Практичне значення одержаних результатів. Отримані в процесі дослідження теоретичні результати, сформульовані в дисертації положення й висновки можуть бути використані при аналізі проблем розвитку сучасного суспільства у соціальній філософії, у різних формах навчально-виховної роботи з метою виховання оновленої особистості як педагога, так і вихованця.

Висунуті й обґрунтовані в дисертаційному дослідженні ідеї та положення можуть бути використані не тільки філософською наукою, а й всією системою сучасного науково-теоретичного пізнання – в галузях етнополітики, педагогіки, психології.

Результати дослідження можна застосувати в розробці окремих напрямів і проблем соціальної філософії: соціальна свобода та відповідальність, соціальна активність, соціальні відносини тощо; при підготовці навчальних посібників, навчально-методичних матеріалів, довідкової літератури з актуальних соціальних проблем суспільства в цілому та України зокрема.

У методичному застосуванні в педагогічній практиці може використовуватися концепція загальносуспільної ціннісної парадигми як умова гармонійного розвитку соціуму.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на наукових, теоретичних семінарах, засіданнях кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, а також знайшли відображення в доповідях на міжнародних наукових та науково-практичних конференціях: «V Харківські студентські філософські читання» (Харків, березень 2008 р.), «Традиція та інновація в науці та освіті» (Одеса, жовтень 2008 р.), «Філософія освіти як методологічна основа реформування школи» (Дніпропетровськ, квітень 2009 р.), «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави й громадянського суспільства» (Одеса, травень 2010 р.).

Публікації. Основні ідеї та положення дисертації висвітлені в 7 публікаціях загальним обсягом 3 друкованих аркуші. Всі публікації є авторськими, серед них 5 статей (1 стаття у співавторстві, внесок авторів рівнозначний), вміщених у провідних наукових фахових виданнях

України, затверджених ВАК України, решта – тези та матеріали доповідей конференцій.

Структура дисертаційної роботи та її обсяг. Мета та завдання дослідження визначили послідовність викладу матеріалу та структуру роботи, яка складається зі вступу, двох розділів, які поділяються на п'ять підрозділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг – 170 сторінок. Список використаних джерел – 251 найменування, нараховує 21 сторінку.

РОЗДІЛ І

ОСОБИСТІТЬ В ЦІННІСНІЙ ПАРАДИГМІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

1. 1. Особистість в дискурсі соціально-філософської думки

Початок нового тисячоліття все більш актуалізує дослідницький інтерес до соціокультурної системи, що змінюється, перш за все, до змін в ціннісній системі. При цьому робиться акцент не скільки на соціокультурні об'єкти та процеси, а, в першу чергу, на особистість, яка є головним суб'єктом змін в соціумі.

Для повного усвідомлення проблеми цінності особистості необхідно знати її джерела, розвиток і результати, що були досягнуті в історії філософії. Для історичного аналізу проблеми цінності особистості слід простежити процес становлення її в рамках загально філософської теорії особистості.

В європейській філософії проблема людини вперше стає актуальною в античності, у софістів. Саме вони змістили акцент від пошуку першопричини, основи світу («архе») до людини та її суспільного життя. В античній культурі, із значним послабленням релігійного та міфологічного початку та обмеженим впливом держави на людину, вперше виникає самостійна поведінка останньої і, як наслідок, перша в історії людська особистість. Яскравим прикладом на користь цього твердження є поведінка Сократа на суді. Сократ як особистість, хоча і не розриває з соціумом, але йде власним шляхом. Він розуміє своє нове становище в світі і говорить на суді, що Сократ не проста людина, а також, «де хто поставив себе, думаючи, що це для нього найкраще місце...там і має переносити небезпеку, не приймаючи нічого, крім неслави, – ані смерті, ані ще чого-небудь» [161, с. 82]. В теоретичному плані мова йде про формування самостійної поведінки, яка не можлива без створення

«приватних схем». Приватні схеми виконували подвійну роль: забезпечували самостійну поведінку, надавали нового бачення дійсності, яке включало в себе два елементи – індивідуальне бачення світу та відчуття себе мікрокосмосом (унікальною особистістю, Я). Водночас формується опозиція: внутрішнє та зовнішнє, Я та світ, Я та інші. Самостійна поведінка будується як компроміс між необхідністю слідувати традиції (міфам та звичаям) та подоланням цієї традиції. Основними формами соціалізації особистості, що формувалась в античності, були спочатку суд та театр, лише потім до них приєднується і філософія. В творах Есхіла, Софокла, Еврипіда та інших відомих грецьких драматургів герої потрапляють в ситуації, де вони змушені приймати самостійні рішення. Необхідна умова вироблення самостійної поведінки – відкриття людиною свого Я; воно невіддільне від формування нею «образу себе», приписування Я певних якостей. Людське Я парадоксальне: це той, хто направляє, радить, підтримує і той, кому адресовані ці поради. Я та особистість, яка формується на його основі – це власне той тип організації та поведінки людини, в якій провідна роль належить «образам себе» та діє з ними; уподібнення та регулювання природної поведінки зі сторони «образів себе» - свідома, вольова та цільова поведінка; ототожнення раніше побудованих «образів себе» з тими, що діють в теперішній час, - спогади про минуле життя; підтримка «образів себе» - реалізація та самоактуалізація і т. п.

Однією з необхідних умов самостійної поведінки є формування «психічних реальностей». Вироблення самостійної поведінки передбачає планування та передбачення майбутніх дій, зміну одних засобів діяльності та форм поведінки на інші, при чому людина має сама це здійснити, тобто ці плани майбутньої діяльності, знання її логіки, передбачення подій та інше перетворюються в психічні реальності. Формування особистості передбачає не тільки соціальні практики (суд, театр, філософія), які направлені на людину, але і практики самостійної поведінки, тобто

практики, де людина включає себе у власну діяльність, направляє її на себе. Безумовно, особистість може входити у протиріччя з культурою, тому що індивідуальний семіозис може бути або частково, або повністю не відповідний з базисним культурним сценарієм (напрям езотеризму).

Отже, антична особистість – це людина, яка може йти проти традицій і водночас прийматися суспільством, людина мисляча; це людина, яка переходить до самостійної поведінки, здатна до самокерування. Людина стає мірою, а розкриття закладених в неї потенціалів – метою.

З переходом до середньовічної культури, яка базувалась на основі християнського вчення, відбувається переосмислення задач мислення: головним стає не пізнання буття, а критика на основі християнських уявлень античних способів пояснення та розуміння світу та людини, а також засвоєння та пояснення нової реальності, яка була зафіксована в Священному писанні. Цей перехід відбувається в результаті кризи міфологічного світовідчуття та кризи соціальних інститутів, які довгий час забезпечували соціальну стійкість, зокрема вирішували протиріччя людей між собою та окремої людини з полісним суспільством. Майже всі інститути (адміністративного керування, судовиробництва, армії, сім'ї, мислення) вже не задовольняли громадян. В перші роки нашої ери навіть особиста безпека людини вже не могла бути гарантована. В результаті антична людина починає поступово передавати іншим особам частину власних прав вільного громадянина. На цій основі починають складатися корпоративні та договірні відносини [156]. В результаті варваризації античного суспільства, відбувалась асиміляція народів, які знаходились на інших рівнях та етапах соціального та культурного розвитку. Нові ідеї про Христа, що являв зразок нової людини та Бога, про вічне життя, рівність всіх людей перед Богом, про покарання за гріхи, – все це подобалось пересічним людям, які жили в умовах кризи та розпаду античної культури. Отже, змінюються базисні культурні сценарії і паралельно – соціальні

інститути, влада, суспільство, людина, включаючи особистість. У порівнянні з античністю уява про людину в християнстві радикально змінюється. На людську особистість накладає відбиток абсолютна особистість Творця. «Ветха» людина традиційно вважала, що її душа подібна стихіям, здійснює круговорот життя та смерті, що в світі, який мислиться незмінним, правлять безліч богів, що доля людини від неї самої не залежить. В християнському вченні стверджувалось, що душа людини знаходиться в напружених моральних відносинах з Творцем, і від того, чію сторону прийме людина, повністю залежить її доля. «Нова» людина розглядала світ як створений Богом. Власне Бог розумівся не тільки як закон та буття (Батько та Святий дух), але і як моральна особистість (Христос). В 397 – 401 роках Августин Аврелій пише «Сповідь», в якій не лише описав свій релігійний досвід, але й охарактеризував «нову» людину. При цьому він спирався на власний внутрішній досвід переходу від «ветхої» до народження «нової» людини – християнина. Становлення «нової» людини супроводжується важкою душевною боротьбою з самим собою: «О, як бажав і я досягнути цього щастя, тільки не за сторонніми спонуканнями, а за власної волі. А воля моя, на жаль, була на той час не стільки в моїй владі, скільки у владі мого ворога... Між тим, в мені народилася нова воля – служити Тобі безкорисно та насолоджуватись Тобою, Боже мій, як єдиним джерелом справжніх насолод. Але ця воля була ще так слаба, що не могла перемогти тієї волі, яка вже панувала в мені... Таким чином, дві волі боролися в мені, ветха та нова, плотська та духовна, і в цій боротьбі роздиралась душа моя... За своєю волею дійшов я до того, що робив те, чого не хотілось робити... Істину я пізнав, але, прив'язаний до землі, відмовлявся кріпитися для Тебе... Я підтримував одне, а робив інше [2, с. 103 – 108; 41, с. 418]. Щоб йти новим шляхом, людина має віднайти тверду основу життя та мислення. Для Августина – це «внутрішня людина», яка безпосередньо спілкується з Богом. «Внутрішня людина» починається з любові до Бога, ця любов

породжується світлом, голосом, запахом, їжею та обіймами. «Це світло, голос, запах, їжа, обійми внутрішньої моєї людини, там, де душі моєї сяє світло, яке не обмежене простором, де лунає голос, який час не примусить замовкнути, де розлитий аромат, який не розвіє вітер, де їжа не втрачає смаку при ситості, де обійми не розмикаються від перенасичення. Ось що люблю я, люблю Бога мого» [2, с. 132]. Набувши твердої основи життя та мислення, людина починає пізнання нової справжньої реальності та перероблює себе, щоб мати змогу потрапити в цю реальність. Ці моменти прослідковуються в творчості Августина. Він пізнає не тільки Бога (справжню реальність), але і через Бога власну душу; пізнаючи себе, Августин водночас пізнає Бога та його творіння. При дослідженні душі особистості Августин на перший план висуває пам'ять-розум та волю. В пам'яті, говорить Августин, «зустрічаюся я сам із собою», там же розум «приймає» все складне (тобто те, що вдалося запам'ятати) для подальшої «переробки та обміркування» [2, с. 136]. Розмірковуючи та запам'ятовуючи, людина відкриває справжню реальність і змінюється відповідно з реальністю. Необхідна умова зміни – це воля. Але людська воля осмислюється через волю Творця.

Отже, християнство вперше відкрило людську індивідуальність, звернулося до кожної окремої людини, а людина особисто звертається до над-особистості (Творця). Особливістю середньовічної особистості є конкретна діалектика волі та необхідності, що полягало у визнанні в межах корпоративних відносин і віри в Бога особистої свободи людини. Людина розуміє, що вона повністю в Божій владі, якщо виключно сама направить свою волю, душу, інтелект на самопізнання, в результаті якого вона бачить себе з Богом, розуміє себе в руках Господніх. Дійсно, становлення особистості передбачає формування самостійної, особистісної поведінки людини. Але самостійна поведінка не можлива без особливої семіотики та уявлень, які задають «образ себе». Схеми та зразки середньовічної особистості, висвітлені Августином, задають «образ себе», завдяки якому

людина починає будувати власну модель поведінки з іншими людьми та усвідомлює себе. Важлива особливість середньовічної особистості – це водночас її становлення (перетворення) та існування; це людина, яка перероблює себе з «ветхої» в «нову», ідентифікує себе з Богом, спільнотою та ближніми, знаходить індивідуальне рішення протирич, з якими вона стикається. Людина починає розглядатися як непересічна та безсумнівна цінність, тому що саме заради неї Бог приніс себе в жертву. Таким чином, християнство стало світоглядною основою для європейської персоналістичної, антропоцентричної традиції, яка зводила особистість в абсолют, сприймало її як святиню. Аналізуючи та проводячи порівняльну характеристику античності та середньовіччя, О. І. Неклеса робить наступний висновок: «Різниця, власне кажучи, полягала у тому, що у світі (*середньовіччя*) виникла вільна людська особистість, вільна від норм поведінки, розписаних до дрібниць...Паралельно стигне і нова концепція історичного процесу. Людина, здобувши право на дію, починає будівництво *Universum Christianum*, яке розумілось як універсальний простір спасіння» [145, с. 67]. О. І. Неклеса вказує також, що витoki усієї західної цивілізації Великого Модерну вкорінені у християнській свідомості. Християни ще на зорі нової цивілізації називали себе *moderni*, відрізняючи себе і свою спільноту від людей Старого Завіту – *antiqui* [145, с. 39].

Людина продовжувала освоюватись в «новому» світі, пізнаючи творіння природи, не як суб'єктів, а мисленево проробленої законовідповідної реальності, при цьому, віддаючи шану Богові. Людина наслідує від останнього волю, віру та розум. Таким чином, людина епохи Відродження стає більш незалежною від Творця, тому що усвідомлює себе викупленою Христом, а отже перестає боятися смерті та Страшного Суду. Людина сприймає себе менш значущою порівняно з Богом, але відчуває здатність до творіння. Як говорить Марсіліо Фічіно, людина може створити власні «світила, якщо б мала знаряддя та небесний матеріал».

При цьому, людина могла спиратися на знання природи та на сакральні знання та одкровення. Звідси з'являється фігура «природного мага», який, з одного боку, створює дива, з іншого – досліджує закони природи, використовуючи набуті знання в процесі творення. Магія, говорив Дж. Бруно, «оскільки займається поза природними початками – божественна, а оскільки спостереженнями природи, відшукуючи її таємниці, вона – природна, серединною та математичною зветься» [24, с. 162 – 167].

Прийняття водночас двох реальностей (природної та сакральної) і нова, більш висока самостійність людини, що діє як Бог, але з поверненням до Бога, який розуміється як умова буття та мислення – утворюють сутність епохи Відродження та нового бачення дійсності [172, с. 112].

Людина епохи Відродження стає в центр світу, де в Середні віки стояв Бог – настає епоха антропоцентризму. Праця Піко делла Мірандола «Промова про вартість людини» є яскравим твердженням на користь останнього твердження. «Тоді, прийняв Бог людину як творіння невизначеного образу і, поставивши її в центрі світу, промовив: «...Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше споглядати все, що є в світі. Я не зробив тебе ані небесним, ані земним, ані безсмертним, ані смертним, щоб ти сам, вільний та славний майстер, сформував себе в образі, який ти любиш. Ти можеш переродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за волею власної душі і в вищі божественні. О, вища щедрість Бога-батька! О вище та неперевершене щастя людини, якій дано володіти тим, чим побажає, і бути тією, ким хоче!» [158, с. 507].

Не зважаючи на володіння вільним волевиявленням, людина все ж таки залишається залежною від Бога, бо вона не є ідеальною, а гріховною, підвладною пристрастям та безумству. Мірандола пропонує боротися з цими недоліками за допомогою моралі та природної філософії (діалектики), що допоможе, на його думку, очистити душу. Отже,

особистість періоду Відродження не тільки робить себе, за власним бажанням, але і прагне досягти ідеалу – «універсальної людини». В статті Л. М. Баткіна «Поняття про індивід за перепискою Нікколо Макіавелі з Франческо Векторі та іншими» показано ренесансну людину, в якій водночас уживаються «високе» та «низьке», віра та заперечення загальноприйнятої моралі, прагнення до універсальності та водночас до самостійності та незалежності. «І Векторі, що вважає себе побожним, справно на свята слухає месу, і Макіавеллі, який відчуває відверте презирство до монахів та церковників, – обидва вони ведуть себе так, немовби традиційної моралі ніколи не існувало... не можна не почути полемічних інтонацій в повторюваній на різні лади формулі індивідуальної незалежності: треба «жити вільно та не повертаючись до минулого», «вести себе на власний розсуд, не переймаючи чужого» За цим ціла нова програма людського існування... Індивід має сам вирішувати, що йому підходить [12, с. 218 - 219]. Отже, універсальна людина – це особистість, яка намагається «не основувати власну думку на пристрастях», «не бути впертою», «уступати розумним думкам», «виходити з резонів», «засновувати власну думку на розумності» [12, с. 227]. Реформація (ще одне явище епохи Відродження) – багато в чому специфічний західний феномен – ставила на меті і допомагала переосмислити християнські догми (не як християнські, а саме як догми), до того ж, зникла монополія папської церкви на спілкування з Богом і презентацію інтересів віруючих. Дуже «своєчасною» виявилася ідеологія протестантизму, який ставав релігією і морально-психологічною санкцією молодого капіталістичного суспільства. Він пропагував ідею особистого спілкування з Богом, а головне – активно сприяв формуванню активістського і добродесного ставлення до сім'ї, праці, майна. Особистість у протестантизмі виходить на перший план, – причому не в абстрактно-антропоцентричному (як у філософських студіях), а «прикладному» сенсі і вигляді. Новий підприємницький етос (доктринально розроблений і

репрезентований у працях Б. Франкліна) орієнтував людину на активну діяльність, ефективну реалізацію своїх особистісних потенцій, на креативний вияв того, що згодом було названо М. Вебером «дух капіталізму». Л. Іонін вказує, що капіталізм у деяких економічних і соціально-організаційних моментах є старшим за Реформацію, – і Вебер веде мову не більше, ніж про те, що під впливом Реформації виникли і склалися певні елементи культури капіталізму, нормативна сторона характерної капіталістичної поведінки [79, с. 33]. Саме ці чесноти, які складають стрижень підприємницького етосу, є водночас і фундаментальним персонально-етичним еталоном цивілізованого громадянського суспільства і його автономією особистості (яка ґрунтується на недоторканності приватної власності і приватності як такої взагалі), громадянською гідністю (основою активної включеності людини до суспільних справ), взаємною терпимістю (визнання можливості бути іншим), повагою до прав і свобод людини та інше. Протягом Реформації та доби Ренесансу була сформована і проголошена антропоцентрична «матриця» світосприйняття, за допомогою якої поступово та поетапно здійснювалася морально-етична санкція індивідуальної поведінки людини, поступово поширювалось усвідомлення автономії і значущості людини. В епоху сходження індустріалізму антропоцентризм набув титанічних рис надприродності. Західна людина усвідомила себе «володарем» природного світу, призначення якого вбачали у тому, щоб задовольняти різноманітні людські потреби.

Новий час – це не лише перенесення на задній план християнської релігії та експансії раціоналізму в подобі природничих наук, але і становлення єдиної Європейської культури. Уявлення про розум, свободу та мораль націлені відобразити нове відчуття людини в Європейській культурі. Вже в епоху Відродження було поставлене питання: як можлива самостійна поведінка (свобода особистості)? З іншого боку, необхідно було розібратися, як самостійна поведінка співвідноситься із соціумом.

Свобода, розуміння якої обмежене лише уявленням про власну незалежність... легко («вільно») проявляє себе в безвідповідальності, байдужості, егоїзмі, анархічному бунтарстві – відміною будь-якого закону, що стоїть над індивідом, а в перспективі і тиранією... [7, с. 502]. І. Кант стверджує, що свобода особистості лише тоді руйнівна для соціуму та культури, коли людина перестає орієнтуватись на «вічні закони розуму», під якими розуміється, з одного боку, постать Бога, з іншого – діяльність і мислення людей. Якщо людина буде критично відноситись до себе та інших, а також розмірковувати як діяти правильно, якщо вона буде вслуховуватись в розум, то буде вільна і стає особистістю [172, с. 126]. Яскравим підтвердженням того, що І. Кант говорить про особистість як цінність, є його славнозвісне висловлювання: «Дві речі наповнюють душу завжди новим, тим більше сильним подивом та благоговінням, чим частіше ми розмірковуємо про них, – це зіркове небо наді мною і моральний закон в мені. Другий починається з мого невидимого Я, з моєї особистості, і представляє мене в світі... Другий, навпроти, нескінченно звеличує мою цінність як інтелігенції через мою особистість, в якій моральний закон відкриває мені життя, незалежне від тваринної природи... [87, с. 729, 731].

Отже, І. Кант стверджував, що становлення особистості пов'язане з самостійною поведінкою («свободою», «незалежністю від механізмів всієї природи»), особистість – це не лише свобода, але й обмеження останньої, тобто підкорення самостійної поведінки розуму та моралі.

Ідеї антропоцентризму були характерні і для І. Г. Гердера. Він проголосив людину непересічною цінністю, що має вищий і самостійний сенс та наділяє їм все, до чого торкається. Він писав: «Куди б не заходив на широких просторах історії людський розум, він шукає тільки себе і знаходить тільки себе самого. Чим більше істини та людяності зустрів він у своїх мандрах, тим міцніші, корисніші, прекрасніші будуть його створіння і тим скоріше погодяться з їх правилами розум і серця всіх

людей у всі часи історії» [45, с. 443]. Ці ідеї показали, що настали нові часи Просвітництва. Йшлося про просвітлення людини світлом природного розуму, що іманентно наявний у світі і в людині. Набуття такого розуму знаменувало собою стан «дорослості» людства, коли воно спроможне мислити своїм власним розумом, не маючи потреби у зовнішніх авторитетах і опікуванні [123, с. 265]. Капіталізм визволив індивіда від багатьох форм особистої залежності, розширив автономію особистості в плані соціального спілкування і діяльності. Він зруйнував національну замкненість і розширив автономію особистості в галузі культурної ідентифікації. Була знищена монополія церкви, зменшена влада традицій, полегшилося розповсюдження ідей та інформації. Відповідно суттєво розширилася автономія особистості в плані формування її ціннісних орієнтацій. Усе це надзвичайно збільшило розмаїття та багатство індивідів як особистостей, викликало плідне зростання матеріальних та духовних потреб. Г. В. Гегель, досліджуючи феномен всесвітнього духу, вважав, що свобода людини, громадянина у громадянському суспільстві є головною метою цього духу. Аналізуючи третій період германського світу від Реформації до свого часу, Г. В. Гегель підкреслював, що для подальшого розвитку головними є два моменти – створення держави, що слугує інтересам людини, і перетворення протестантської релігійної форми волі і внутрішнього життя людини на індивідуальну волю, що хоче вільно проявитися. У реальному житті це мало означати свободу ремісництва, право людини продавати свої здібності до праці, вільний доступ до всіх державних установ [43, с. 397 – 422]. Реалізація свободи як універсального права людини є, за Гегелем, явищем світового значення.

Реальність в філософії Нового часу повністю редукується до природи та людини. Останні розуміються як універсуми, в тому плані, що поза ними нічого немає. Людина Нового часу цілком визнавала за собою право впливати на природу за своїм розумом. Людина – це «слабкий очерет», але мислення одразу ставить її над природою. Творець теж включений в цю

реальність, і хоча саме він створив і людину, і природу, він не приймає безпосередньої участі в житті природи та не керує думками і поведінкою людини. Людина діє самостійно (включно мислення). Але людська думка не досконала. На думку Р. Декарта, лише ідеальний Бог робить наше мислення ясным та ефективним, допомагаючи «не зовсім досконалій людині зрозуміти об'єктивний стан справ в світі» [60, с. 344]. Але, за Р. Декартом, людина хоча й не досконала, як Бог, все ж таки схожа на нього, і що найголовніше, здатна до нескінченності збільшувати ступінь своєї досконалості – це пояснює можливість самостійного мислення та пізнання світу. Р. Декарт пояснює людські помилки при мисленні особливістю нашої волі, яка без перешкод вибирає не те, що потрібно. «Звідки народжуються мої помилкові судження? – питає Р. Декарт. – Очевидно, тільки з того, що воля будучи більш обширною, ніж розум (*entendement*), не утримується мною в межах, але розповсюджується також на речі, котрі я не розумію. Відносячись сама по собі до них байдуже, вона дуже легко помиляється і вибирає неправду замість істини і зло замість добра; тому я помиляюсь та грішу» [60, с. 376 – 377].

Інакше дивиться на можливості особистості при пізнанні І. Кант, який стверджує, що джерелом знання виступає саме людина. «Але світло, – пише Кант, – відкрилось тому, хто вперше довів теорему про рівнобокий трикутник (не має значення, чи був це Фалес чи хтось інший); він зрозумів, що його задача полягає не в дослідженні того, що він сам а priori, згідно з поняттями мисленево вклав в неї і показав (шляхом побудови). Він зрозумів, що мати про щось вірне апіорне знання він може лише в тому разі, якщо приписує речі тільки те, що слідує із вкладеного ним самим згідно його поняттю... Природодослідники зрозуміли, що розум бачить те, що сам створює за власним планом, що він із принципами власних суджень має рухатись вперед згідно постійних законів і примушувати природу відповідати на його питання, а не волочитись у неї немов на поводі, так як в іншому разі спостереження, здійснені випадково, без

заздалегідь складеного плану, не будуть зв'язані необхідним законом, між тим як розум шукає такий закон і потребує його [87, с. 86 – 88].

Але в системі І. Канта була одна слабка ланка – метафізичне, дещо містичне розуміння розуму, а отже і тих раціональних та моральних обмежень, які накладалися на свободу особистості. Отже, основне досягнення філософії Нового часу у галузі антропологічної проблематики було співвідношення поняття «особистість» із свідомістю людини. Особистість вбачалася не просто тим, що вже є у людини, а тим, що само себе конструює: «Я-сознание есть продукт рефлексии; мы – суть личности поскольку и нас сколько мы воспринимаем себя как личности» [118, с. 59].

Як тільки відчуття єдиного європейського людства (культури) почало слабшати, чому сприяли нові наукові відкриття, криза імперій, розвиток демократичних інститутів, світові війни, одразу віра в розум, мораль та свободу особистості (за Кантом) почала піддаватись критиці, апогеєм якої була заява Ф. Ніцше «Бог помер» і старі уявлення про світ та людину не більше, ніж ілюзія. Традиційна філософія, стверджує Ф. Ніцше, розглядає світ як застиглий, в той час як це безперервне становлення [172, с. 129]. Цінністю є не особистість, що орієнтується на мораль та розум, а надлюдина, яка є завойовником та організатором простору та часу, керується волею до влади та власними можливостями, які є необмеженими. З огляду на думки Ф. Ніцше, цікавими є роздуми Л. С. Виготського, який говорить про те, що особистість здатна направляти самостійну поведінку і на себе, на власне покращення, перероблення; оскільки вона – явище природи, то пізнавши в природно науковій психології закони психіки, людина зможе керувати собою і навіть створити під запрограмовані цілі новий тип людини [39, с. 389, 436].

Представники марксизму дотримувались погляду на людину як на сукупність усіх суспільних відносин. К. Маркс розвинув теорію відчуження: процес, при якому виробнича діяльність та її результат стають важливішими за людину, людську творчість. Подолання тотального

відчуження можливе, за К. Марксом, шляхом зміни соціально-економічної структури суспільства: знищення приватної власності сприятиме всебічному розвитку особистості, для якої праця стане не засобом існування, а творчою потребою. Але при такому підході до особистості визнається її цілковита залежність від суспільного ладу, способу виробництва і розподілу у державі. Тобто особистість як окрема одиниця, яка виступає в центрі соціальної побудови, не має місця, на думку К. Маркса. Суспільство є центром, а особистість лише окремою ланкою.

Психоаналітична концепція людського буття, що склалася наприкінці ХІХ століття, акцентує увагу на ролі несвідомих детермінант життєдіяльності, до яких її засновник Зигмунд Фрейд відносив біологічні потреби. Відкривши в структурі духовного досвіду людини три рівні: «Над-Я» (суспільно значущі настанови), «Воно» (несвідомі інстинкти), «Я» (свідомість), Фрейд робить висновок про те, що необхідно знайти баланс «Над-Я» і «Воно» і цим надати «Я» можливості вільно і розумно реалізовувати себе [208].

Послідовник З. Фрейда К. Г. Юнг відстоює ідею колективного несвідомого, яке за посередництвом універсальних символів культури або архетипів, властиве суспільній та індивідуальній свідомості [227]. Архетипи є вродженим втіленням принципів світобудови і виступають всезагальними первісними схемами людської поведінки.

Еріх Фромм відмовився від фрейдівської концепції людини, діалектично сполучаючи біологічне та соціальне. Говорячи про сучасне йому суспільство, філософ говорить, що в його основі лежить управлінська демократія. Люди діють під впливом масового навіювання, їх мета – більше виробити та використати. Будь-яка діяльність підпорядкована економічним цілям, засоби стали цілями, а людина – автоматом, який ситий та вдітий, але позбавлений зацікавленості до своїх специфічних людських якостей та функцій. Людина має вчитися любити. Любляча сутність людини має бути невіддільною від її життя в суспільстві і

складати з нею неподільну єдність. Він стверджував, що основою майбутнього суспільства може стати людина, здатна виявити любов до інших, людина з вірою в себе і вмінням відчувати єдність з усім, що існує на Землі. Така любов руйнує відчуження і дає можливість відчутти себе необхідною, цінністю [210, с. 85 – 95; 211, с. 22 – 192].

Схожу концепцію, на наш погляд, представляє Пителир Сорокін. Будучи прихильником ідеаціональної культури, він вважав, що основною реальною цінністю є Бог. Ця точка зору відобразилася в постулатах багатьох релігій. Сорокін вважав, що моральні цінності, які виходять від Бога, є абсолютними. Їх основна суть – це всезагальна та безкорислива любов Бога до людини, людини – до Бога, людини – до людини. Будь-яка людина, незалежно від раси, статі, соціального положення, віку, кому властива така мораль, сама по собі, стверджував Сорокін, уже являє найвищу цінність [183, с. 491]. В той же час, характеризуючи негативні впливи капіталістичних відносин на систему цінностей всього суспільства і окремого індивідуума, П. Сорокін піддає критиці породжені новими соціально-економічними умовами філософські теорії людини та її цінності. Він стверджував, що більшість мислителів того часу розглядали людину, як і всю людську історію, ніщо інше, як постійну взаємодію космосу, кліматичних та географічних змін, біологічних сил та інстинктів і вважали, що саме ці сили, а не людина, є творцем цих людських цінностей, а сама вона, як втілення надорганічної енергії, думки, совісті, свідомості, відіграє незначну роль в цих процесах. Суспільство, вважає він, настільки звикло до такої точки зору, що часто не усвідомлює повної деградації, до якої вона призводить. Замість того, щоб піднести людину до рівня носія високих цінностей, яких тільки можна досягнути у цьому світі, людина опущена до рівня органічного чи неорганічного комплексу, який нічим не відрізняється від мільйона подібних комплексів. Оскільки людина лише комплекс атомів, а події людської історії всього лише механічний рух атомів, то ані людина, ні її культура не можуть вважатися священними і не

можуть являти собою вищу цінність. Разом з деградацією людина падає з величного п'єдесталу, шукаючи правди, істини, абсолютної цінності і опускається до рівня тваринного, прагнучи лише задовольнити свою «жадобу», «апетит», «егоїзм». Все це приводить людину до того, що вона починає все зводити лише до «матеріальних атомів», за умови чого абсолютними цінностями стають матеріальні цінності – досягнення влади, багатства тощо. Ореол святості скинутий з людини і її відносини з подібними собі дегенерують до рівня жорстокої боротьби, в якій руйнується і цінність самої людини [183, с. 483 – 484].

Поглиблено аналізують проблеми «самості» особистості у філософії екзистенціалізму. Представник цього напрямку Серен Кьєркегор пов'язував можливість розкриття справжньої природи особистості зі здійсненням суб'єктивного вибору: бути і залишатися людиною означає робити з належною енергією вибір власного життєвого шляху заради самого себе [109, с. 358, 236]. Екзистенціалісти підкреслюють особистісний характер існування людини, необхідність вбачати в кожному особистість. Свобода та особистість тісно пов'язані. В будь-якій ситуації людина має її, на думку екзистенціалістів. «Якщо ти воюєш в Алжирі, – писав Ж.-П. Сартр, – це твоя війна» [Цит. за: 220, с. 102] (не кажи, що тебе змусили. Тому що можна було вибрати покарання, а ніж приймати участь у війні). Головне – не втратити себе, своє істинне існування. Екзистенціалісти релігійного складу часто цитують біблійне висловлювання: «Замало користі людині, якщо вона придбає увесь світ, а власній душі нашкодить» [Цит. за: 220, с. 103]. Втратити істинне існування можна також через втрату власної індивідуальності, стаючи «посередньою» людиною. Це відбувається через вплив суспільства на людину. М. Хайдеггер назвав вплив суспільства терміном «ман» (з нім. *man* – неозначений займенник). Він, як і К. Ясперс, відмітив факт активного впливу на людину засобів масової комунікації (радіо, газети, ТВ). Філософи побачили реальну небезпеку, яке несе людині всевладдя

масової комунікації. Це небезпека омани людей, навіювання всіляких стереотипних думок, якщо вони підпадуть під контроль тоталітарної особистості. Що і сталося в період фашистської диктатури в Германії. Звідси заклик німецьких екзистенціалістів – особистість має зберігати власне «я», не піддаватися масовим настроям. Тут звучить думка про високий статус особистості в світі. «Людина – істота метафізична, вона не може існувати, не присвячуючи своє життя чомусь безумовному» [Цит. за: 220, с. 103]. В релігійному суспільстві «безумовне» розуміється як «життя з Богом», як осмислення земного життя в якості сходинки до життя вічного. Пошук смислу – межа людини. Жодна річ, – розмірковує Ж.-П. Сартр, - не прагне того, щоб бути повнотою або цілісністю. Стілець, у якого відломлена ніжка, зовсім не прагне відновити її. «Неповний місяць» не переживає власної недосконалості, лише людина переживає через власну недосконалість. Вона, за словами Ж.-П. Сартра, – «відповідальна за світ та за саму себе. Вона несе весь тягар світу на власних плечах» [Цит. за: 220, с. 103 – 104]. Звідси, на думку екзистенціалістів, впливає винятковість особистості та її самоцінність.

Християнський екзистенціалізм або персоналізм головною цінністю буття стверджує особистість, яка вільно творить. Його зміст максимально розкритий в творах Миколи Бердяєва, серед яких найбільш важливими він вважав: «Я та світ об'єктів. Досвід про самотність та спілкування», «Дух та реальність. Основи боголюдської духовності», «Про свободу та рабство людини. Досвід персоналістичної філософії», «Сенс творчості», «Сенс історії», «Філософія вільного Духа», «Доля людини в сучасному світі» та деякі інші. Особа мислиться філософом не як мала частина соціального цілого (держави, роду, соціальної групи), а як всесвіт-універсум, мікрокосм. Важливо, що особа не просто маленька копія величезного понадчуттєвого світу, а й його абсолютна цінність. Поняття особистості у Миколи Бердяєва має концептуальний зміст: усі його роздуми починаються і закінчуються поняттям людина, особистість. Людська

особистість, на думку М. Бердяєва, – це величина, що може вмістити в собі цілий світ і лишитися собою. Мислитель вважає, що основа духовного буття людини та її призначення полягає саме у можливості відкриття у собі особистості шляхом нескінченного самоствердження. Суть особистості полягає не в загальному і родовому, а в індивідуальному. Особа має свій неповторний образ. Індивідуальне буття є первісним, визначальним. «Коли особистість вступає в світ, єдина та неповторна особистість, то світовий процес зупиняється та вимушений змінити власний хід, хоча б ззовні це не було помітно» [15, с. 20]. Творчість – найважливіша характеристика людини як особистості. М. Бердяєв вважає що, бог створив людину і очікує від неї не поклоніння, а творчої відповіді. Творчо спрямований до боголюдяного буття індивід піднімається над буденністю та продовжує її, що означає для Бердяєва народження особистісного буття, виключно в якому можна знайти власну унікальність. Але не будь-яка творчість сприяє народженню особистості: особистість перебуває у згорнутому стані і тільки духовно-моральна діяльність із самоформування особистості може актуалізувати її. Глибину та силу творчості особистість знаходить у свободі, можливої за умови вільної реалізації індивідуальних сутнісних сил [18, с. 93]. Відновлення цілісності людини і світу – пафос філософії Миколи Бердяєва. Метою і засобом такого єднання філософ бачив особистість.

З початку ХХ століття в Західній Європі сформувалась етика самоцінності особистості, представники якої – Д. Ройс, Е. Муньє, Б. Кроче, Б. Бозанкет – розглядають індивіда як істоту з унікальним внутрішнім світом. Сенсом життя вони вважають самовтілення особистості, а єдиним критерієм істинності останнього – моральні цінності самого індивіда, при чому вчинки особистості можуть не узгоджуватися із суспільними нормами.

До середини ХХ століття «конструкція» особистості працювала доволі успішно. Але починаючи з цього періоду, різко змінюються умови,

назріває криза культури. Європоцентричне світовідчуття відходить на задній план, замість цього формується широке культурологічне світовідчуття, яке вимагало визнання самоцінності окремих культур. Складається нова цивілізація, в межах якої стверджуються як правомірні найрізноманітніші конфесії, езотеричні вчення, світовідчуття. Ще починаючи з І. Канта, йде критика натуралістичного бачення дійсності, яка не могла призвести до визнання різних реальностей замість однієї – фізикалістської. В практичному відношенні людина вчиться новим формам життя: не відмовляючись від себе, вона вчиться визнавати бачення та реальності інших людей, будувати з ними спільну діяльність. Ці глобальні зміни в свою чергу призводять до зміни розуміння особистості. Перш за все, вона (особистість) перестає сприйматися онтологічно.

Сучасне розуміння особистості поступово починає включати в себе різні розуміння та концепції особистості. Особистість – це не лише те, що є в людині, але і знання про останню, і рефлексія, і «вигадування себе людиною», про що в свій час писав Ф. М. Достоєвський. Через ускладнення реальності з'являється поняття двох планів: соціетального та вітального. Перший – загальний для всіх людей, він обумовлений економікою, виробництвом, соціальними системами і т. д., тобто реальною взаємодією людей, їх взаємозалежністю один від одного. Другий – специфічний для кожної людини (особистості, групи, субкультури), який обумовлений індивідуальною культурою, досвідом життя, формою буття. Тобто людина одночасно знаходиться в двох планах (знаходячись в реальній взаємодії з іншими людьми, одночасно здатна реалізовувати власний життєвий шлях. На вітальному рівні істина це не просто принцип відповідності знання та дійсності, але і засіб реалізації себе, засіб самоорганізації власного життя. Тут відбувається підриг онтологічної природи особистості, її константності та іманентності. Звідси постає задача відбудувати новий образ себе, який би включав ідею культури та інших як рівноцінні по відношенню до ідеї «Я». Отже, джерело нашого існування,

буття є не тільки в нас, але і в інших, а також в культурі. «Центр світу» не один – в нас, який співпадає з нашим «Я», – а розміщується в «трикутнику», вершини якого задані культурою, іншими і, в решті решт, власним «Я». Звідси випливає нове бачення свободи.

В старій картині світу людина як особистість є абсолютно вільною. Світ був лише умовою, яку необхідно враховувати. Людина підвела себе до статусу Творця. Вона владна була вбити іншу людину, переробити природу і т. д. В новій картині світу необхідно мислити власну свободу як обмежену природою культури, природою інших, врешті власною природою. Особистість має прагнути до «вслуховування» в себе, інших, час. В цьому плані вона вільна. Задача особистості правильно розуміти час (культуру), його проблеми, шляхи для їх розв'язання, з іншого боку – зрозуміти власну природу, прагнення. Має відбутися співпадіння особистості та культури.

Сучасна людина, на думку М. Фуко, – це, по-перше, людина, яка критично відноситься до себе, до всього, що вона робить, до того, про що вона мислить, відчуває. Це людина, яка постійно себе конструює, аналізує та встановлює власні межі. «Я хочу сказати, – пише М. Фуко, – що ця робота, яка здійснюється з нашими власними межами, має, з одного боку, відкрити область історичного дослідження, а з іншого – почати вивчення власної дійсності, водночас відстежуючи точки, де зміни були б можливі та бажані, і точно виявляючи, яку форму мають носити ці зміни. Інакше кажучи, ця історична онтологія нас самих має відмовитись від усіх проектів, які претендують на глобальність та радикальність. Бо з досвіду відомо, що намагання вирватись із сучасної системи і дати програму нового суспільства, нової культури, нового бачення світу не призводять ні до чого, крім відродження найбільш небезпечних традицій» [212, с. 52].

В українській філософській думці проблема цінності особистості розкривалась через толерантність, екзистенціальний характер філософствування, індивідуалізм, персоналізм як підкреслена значимість

особистості і кордоцентризм. Думки щодо цінності особистості (після Бога) містяться в літературно-філософських працях Київської Русі, коли найвищою цінністю особистості були її моральність, а вчинки цінувалися не за їх результатами, а за тими моральними мотивами, що спонукали людину до них (прикладом може слугувати урочиста зустріч киянами князя Ігоря, незважаючи на те, що він потерпів поразку у боротьбі з половцями. Адже мотивом його походу було святе бажання звільнити свою Батьківщину від іноземної навали). Українська класична філософія починається з робіт Г. С. Сковороди, в яких він виступає перш за все як філософ-мораліст, гуманіст, що прославляє духовний початок в людині. В його вченні про три світи та дві натури особливе місце відведено саме людині (особистості), яка є другим світом (малим, мікрокосмосом) після великого (макрокосмосу, природи). Людина, на думку Г. С. Сковороди, – це активна ланка в гармонійній взаємодії мікро- та макрокосмосу. Вислів Сократа «Пізнай самого себе» Г. Сковорода пояснює як пізнання своєї вищої природи, духу, розуму, бо природою «внутрішньої» натури людини є Бог. Людина – це центр, в якому здійснюється та набуває змісту єдність символів трьох світів. Споглядати божественний зв'язок можливо лише «серцем». Це основа та джерело людського буття. Згідно поглядів Г. С. Сковороди, для досягнення щастя людині необхідно пізнати себе і знайти відповідний своїй природі спосіб життя. «Споріднена» праця є однією з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації справді людського способу життєдіяльності, самоствердження особистості. Праця за покликанням, яка відповідає пізнаній внутрішній природі, потребам і вродженим нахилам людини, є найвищою насолодою і справжнім щастям. «Споріднена» праця сприяє відчуттю повноти свого буття, перетворенню пересічної людини на особистість. Ідея перетворення є центральною у філософській творчості Г. С. Сковороди, у своїх творах він закликає стати істинною людиною: із зовнішньої – внутрішньою, із тілесної – духовною і в такий спосіб поєднатися з Богом, отже, з природою

всього сутнісного. Близька ідея притаманна і поглядам М. Гоголя, згідно якої єдиний шлях особистісного самоствердження, самовдосконалення та піднесення – це улюблена справа людини, що поглинає всю її [136; 101; 50]. Філософська традиція Г. Сковороди також продовжена у творчості Памфіла Даниловича Юркевича. Центральною проблемою, яка охоплює всю його творчість, є проблема людини. «Філософія серця» є цілісною філософсько-антропологічною концепцією, в якій пропонується оригінальний і нетиповий для його епохи погляд на людину як на конкретну індивідуальність. Серце – скарбник і носій усіх тілесних сил людини; центр душевного та духовного життя людини; центр усіх пізнавальних дій душі; центр морального життя людини. Мислення не вичерпує собою всієї повноти духовного життя людини, так само як досконалість мислення не може визначити всіх досконалостей людського духу. Наші думки та слова, на думку П. Юркевича, спочатку не образи зовнішніх предметів, а образи чи вияви загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою. Саме в «серці» людини міститься основа того, що притаманне уявленням, почуттям і вчинкам особистості, виражає душу саме цієї, а не іншої людини, і набуває особистісного спрямування, стаючи проявами не загальної духовної істоти, а живої, конкретної людини. З цих міркувань можна зробити висновок, що П. Юркевич розглядає як самоцінність не людство взагалі, а окрему особистість як унікальне створіння. Пізніше, вже на початку ХХ століття в українській філософській думці перейняли і продовжили розвивати тему самості, цінності особистості та її місця в соціумі П. Грабовський, І. Франко, М. Драгоманов та інші мислителі, які намагались визначити цінність особистості через взаємозв'язок з аналізом властивих для їх часу суспільно-економічних та політичних умов. У творчості Ф. М. Достоєвського [64; 65; 66] особистість знаходиться в безпосередньому зв'язку з першопричинами буття. Справжня сутність особистості полягає в її свободі, у бажанні та можливості індивідуального

самоствердження. Але необмежена свобода спричиняє пороки та загибель – це не гідний справжньої особистості шлях людинобожества, яке заперечує Бога і мислить свою вседозволеність. За Ф. М. Достоевським, істинний шлях свободи – це шлях слідування Богу як гарантії моральності, шлях до Боголюдини через пов'язані зі свободою страждання. Розкриваючи діалектику свободи і відповідальності особистості, Ф. М. Достоевський робить висновок, що справжня свобода – це найвища відповідальність людини за свої вчинки, а тому вона лише для сильних духом, для істинних особистостей.

У вітчизняній філософії радянського і пострадянського періоду проблема особистості розглядається не лише у філософських працях аксіологічного, але й загально філософського, соціологічного, онтологічного змісту. Слід відзначити, що в радянський період підходи до визначення сутності особистості, її цінності, ролі у суспільному розвитку будувалися на принципах марксистської філософії. Як свідчить аналіз робіт вітчизняних філософів ХХ століття, в радянський період різні аспекти проблеми особистості розглядалися в контексті основних положень марксизму та вимог комуністичної ідеології, яка була домінуючою в суспільстві. Визначальними орієнтирами для філософських розробок була концепція Володимира Леніна проти релігії, фідейзму, суб'єктивного та об'єктивного ідеалізму.

Присвячені проблемі особистості роботи почали з'являтися тільки в 1960-х роках і містили роздуми на теми сутності людини, її свободи, діалектики її життя. Це роботи П. Копніна, І. Бичка, Л. Буєвої, І. Кона та інших [96; 90]. Виникає нове культурне явище. В. Табачковський говорить про цю зміну філософських орієнтирів так: «На противагу офіційній марксистській філософії, фактично знелюдненій – її пронизував вульгарний онтологізм, що ним намагалися підперти не менш вульгарний соціологізм (котрий в уяві і вчинках власть імущих нерідко межував з волюнтаризмом) – виникає потяг до філософствування

«людиноцентричного» й, водночас, раціонально вишуканого» [189, с. 40 – 41]. П. Копнін наголошує на тому, що марксистки, розробляючи теорію людини, ігнорують внесок екзистенціалістів щодо цього питання [97, с. 192 – 193]. Представники Копнінської школи неофіційно називали «червоним екзистенціалізмом» новий потужний напрям, що зародився на той час в Києві, марксистки-ортодокси називали його «ревізійністським». В Україні проблема людини вивчається в 70-х роках, зокрема в монографії колективу ІФ АН УРСР під керівництвом В. Шинкарука та І. Іванова [223]. В подальшому ця проблема була висвітлена в працях І. Молчанова, М. Тарасенко, В. Табачковського та інших. Аналізуючи працю «Сповідь», Клод Леві-Строс називав Жан-Жака Руссо «батьком французької антропології». В. Табачковський наполягає на присвоєнні аналогічного статусу В. І. Шинкаруку щодо сучасної української філософської антропології [189, с. 61].

Одним із питань, що є найменш висвітленим в офіційній марксистській філософії, є питання особистості. «Гуманізм» марксизму був позбавлений найголовнішого – людської індивідуальності з її багатомірністю, нередукованістю. В. Табачковський говорить про це так: «Відтак соціально-практичне витлумачення людини та світу як передусім витвору її життєдіяльності (олюднена природа) вилилося у вульгарний соціологізм, закріпленний у редукції людської універсальності докласових та виробничих її параметрів... філософію намагалися зробити таким собі наглядом над людською поведінкою, свідомістю та над спеціальними науками» [189, с. 61 – 62].

Досліджуючи різні етапи історії новоєвропейської філософії, В. Шинкарук відслідковував генезу уявлень про творчу активність особистості. Гегелів намір постає як намагання урівняти в правах державу та окрему особистість. В. Шинкарук обґрунтовує тезу про те, що критерієм ефективності певного типу суспільства є його людино-творчі, людино-стимулюючі потенції [205]. Світоглядно-антропологічний розмисел

В. Шинкарука еволюціонував від «родової всезагальності» Г. Гегеля та молодого К. Маркса до індивідуально-екзистенціальної тотальності. Це простежується в останній колективній праці, зокрема у першому її розділі «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми». Високо оцінюючи «автентичний марксизм», філософ зауважує, що, попри всі досягнення цієї філософії, вона все сутнісне в індивідуальному людському бутті, всю самоцінність і неповторність останнього – поглинає й розчиняє суспільним як визначальним. Вихідним постулатом Київської світоглядно-антропологічної школи в її історичній перспективі В. Шинкарук вважає наступний: людське буття, осмислене в поняттях «екзистенція», «час», «свобода», має значення не для людини взагалі (роду чи виду *homo sapiens*), а окремої людської особистості, «кожного з нас» [189, с. 83]. Олександр Яценко, розглядає людську сутність як безупинне становлення, самооновлення, самозаперечення: «одвічною сутністю людини є суперечність, котра постійно себе розв'язує й, водночас, поновлюється на іншому рівні» [230, с. 219]. Він стверджує, що історія має спадкоємний характер, тобто ніщо не є випадковим або помилковим. Будь-яка діяльність людини (особистості) в минулому має значення для творення майбутнього, тому жоден голос в історії людської культури не повинен бути заглушений, не має зникнути без сліду. «Людська діяльність, знімаючи минуле в сучаснім та долучаючи до нього нові голоси й мелодії робить цей оркестр щобагатоголоснішим і насиченим» [230, с. 233].

На думку І. Бичка та інших філософів-шістдесятників «ексклюзивним» пріоритетом людини (особистості) є свобода, яка мислиться як протистояння сфері «природної причинності» або існування паралельно з останньою. Це суто людська здатність «самочинно починати новий ряд». На цих засадах ґрунтуються кантівські та неокантівські ідеї, згідно яких свобода є принципом, що йому підпорядковується рух людської історії. Особистість керується цим принципом та стає, таким чином, метою сама по собі, але не засобом для будь-якого застосування з

боку тієї або іншої волі. Це твердження є суттю категоричного імперативу, який стверджує ставлення до людства (в особі будь-кого) як до самоцінної мети. В центрі уваги також стає розгляд уявлень про безумовну свободу, авторство й пов'язану з ним відповідальність особистості, запропоновану Ж.-П. Сартром. Обґрунтовується можливість подвійного статусу людини у світі: вона є водночас «фактичністю» та «трансцендуванням», подоланням будь-якої даності та фактичності, «неантизацією» їх саме завдячуючи свободі. Людина розглядається як закинута в світ, в якому вона на власний розсуд будує спосіб свого буття, отже свобода кожної окремої людини стає підґрунтям історії. Такі ідеї людини стверджують суверенність та самодієвість людського індивіда. Отже, особистість, будучи автором власної історії має розуміти, що вільні дії повинні проходити під «прапором» відповідальності. «Людина не є «засудженою, приреченою на свободу», як це вважає післявоєнний екзистенціалізм, радше – на те, щоб брати на себе відповідальність. Без відповідальності свобода не є можливою» [171, с. 82 – 83].

О. Яценко висуває діяльнісне тлумачення людини та світу людини. Його погляди відображають не стільки марксистську концепцію діяльності, скільки принцип світовідчування, концептуалізованого новоєвропейською філософською традицією. Філософ, говорячи про діяльнісне тлумачення людини, наполягає на її етичній забезпеченості. Він обстоює тезу європейського гуманізму, який стверджує, що ніяка мета не виправдовує аморальних засобів. Якщо ж аморальні засоби мають місце, то і власне мета має аморальний корінь. О. Яценко акцентує на тому, що якою б надскладною не була певна моральна проблема в найзаплутанішій ситуації, її сумлінне осмислення через чималу низку опосередкованих ланок приведе суб'єкта діяльності до простих норм моралі, що вже не вимагають для себе ніяких критеріїв [229, с. 237 – 238].

Пізніше С. Кримський, А. Лой, В. Малахів, А. Єрмоленко, В. Табачковський та інші дослідники розвинули діяльну парадигму

О. Яценка з акцентуванням на етичних обмеженнях діяльності. Ще одним представником плеяди філософів-шістдесятників є М. Попович, який обстоює пріоритет людини, яка прагне свободи. «Щоб досягти свободи, щоб ствердити свою особистість у бутті, треба мати багате визначеннями Я, – підкреслює мислитель. – Свобода означає, що людина багато взяла у житті, багато має (в духовному сенсі) і здатна віддати все це». «І ніхто не понесе вільній людині її хреста, крім неї самої» [163, с. 282].

Цікавими та актуальними, на наш погляд, є міркування щодо особистості С. Кримського. Він стверджує, що результатом світового розвитку є утвердження «монадної особистості», здатної репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-сміслового універсуму людства, його культуру й соціоетичні звершення» [104, с. 21]. У ноосферних розвідках вчений акцентує на перевазі сковородинівського «мікрокосму» щодо будь-яких «макроскопічних» інтенцій людини. Така тенденція притаманна багатьом сучасним українським філософам. Наприклад, в колективній праці «Світоглядна культура особистості» В. Іванов характеризує духовний світ особистості як «немовби власний Всесвіт, духовний планетарій, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім» [137, с. 64]. Це твердження стосується і персонально-духовного універсуму С. Кримського. В наведеному визначенні мова йде про можливість моделювання будь-яких варіацій світопорядку. Ось чому В. Іванов вважав принциповим питання про самовизначення та самоствердження, здатність співвідносити себе з абсолютним моральним взірцем, тобто мова йде про моральний вектор будь-якого індивідуального світопорядку.

Філософ із середовища української діаспори О. Кульчицький розглядає як особистість не тільки індивідуальне Я, але й Я колективне, зокрема, етнічне, національне. Національною особливістю, на його думку, є «кордоцентричний персоналізм» [106, с. 160]. Водночас філософ показує, що ця характерологічна особливість є негативною, оскільки може

спричинити вольову слабкість людини, зокрема українця. Це може деструктивно позначатись на здатності до активного, діяльнісного самоствердження та на розвиткові раціональних світосприймальних настанов.

Отже, говорячи про творчі пошуки українських філософів–шістдесятників, не можливо стверджувати, що їх позиція вкладається в офіційний марксизм. Доказом останнього ствердження є одне з головних питань, що піднімалось в цей час, а саме роль особистості в історії, особистісний вимір історичної реальності, суспільного буття, культури. Актуалізація його була спричинена хрущовською «відлигою». Це питання хвилювало не лише філософів – вірш В. Симоненка «Ти знаєш, що ти людина» стверджує неповторність кожного індивідуального буття.

Але в цілому в радянський період людина виступає зняряддям побудови справедливого комуністичного суспільства, а бути справжньою особистістю означає зацікавленість і здатність до виконання програми суспільства в ролі свідомого засобу самореалізації деякої логіки історичного розвитку. У життя активно втілюється програма формування особистості відповідно до цілей комуністичної перспективи. Вона передбачала підпорядкування особистісних інтересів інтересам загальносуспільним, що сприяло прогресу держави, але перешкоджало реалізації «самості» окремої особистості. Типовим у цьому плані може бути осмислення особистості як цінності В. А. Блюмкіним, який стверджує, що оскільки людина – істота суспільна, і її якості проявляються лише в суспільстві і стосовно до нього, то цінність людини визначається саме тим суспільством, в якому вона живе. Дане положення автор прослідковує в історичному аспекті і на основі такого аналізу він робить висновок, що ідею людини як вищої цінності «людство вистраждало», що лише марксизм питання про цінність людини переніс з теоретичної сфери в практичну. Автор розглядає цінність людини через системні взаємозв'язки «людина – суспільство». Він вважає, що навіть навколишня

природа є цінністю оскільки задовольняє матеріальні і духовні потреби людини. «Ось чому, – стверджував він, – людина і людське суспільство являють собою фундамент царства цінностей і вершину ціннісної ієрархії» [20, с. 26 – 27]. Але автор додає: якщо етику розглядати як сферу погодження особистих інтересів і суспільних, а також розмежовуючи цінність окремої людини і цінність суспільства, то вищою цінністю повинні бути соціальні інтереси, вищим благом – благо суспільства. Моральна людина обов'язково повинна виходити у своїй поведінці передусім із суспільного інтересу. В усьому суспільному житті благо суспільства завжди є найвищою цінністю, а благо окремої людини таким є не завжди. Вищою цінністю, стверджує автор, окрема людина стає лише остільки, оскільки вона здатна до дотримання таких моральних принципів як товариськість, колективізм, солідарність, обов'язок, любов, дружба, здатна поступитися власними інтересами заради суспільних. Саме таку людину можна вважати особистістю [20, с. 28 – 30]. Розвал суспільного ладу, загальносуспільної ціннісної парадигми піддав сумніву ці моральні принципи. Стає очевидним, що не можливо зробити людей однаковими і що це не має сенсу: окрема особистість є особливою системною якістю, яку не можна зводити ані до біологічних передумов, ні до отриманих у процесі соціалізації властивостей [155, с. 44].

Сучасний світогляд починає повертатися до розуміння самоцінності індивідуального життєвого світу на противагу проголошеному примату маси. Але є і негативна тенденція у сучасному переосмисленні місця особистості в соціумі, її істинного призначення. Ринкові відносини, які пронизують все людське життя сучасних українців, насаджують інші моральні принципи. Зараз, на наш погляд, як ніколи стає актуальною концепція Е. Фромма «бути чи мати». Українці стають примітивними користувачами, міщанами. Наша цивілізація безперервно породжує все нові штучні потреби, які через нетривалий час стають природними. Перспектива для нашої молоді – матеріальна вдача або наркотики, або вхід

до якоїсь секти, або байдужість до всього в світі. Людина має рухатись до власної самореалізації як особистості, до того, щоб активно та творчо жити повним життям.

1. 2. Структура особистості в її генезі

Різні гуманітарні науки та публіцистична думка по-різному визначають поняття «особистість». Перш, ніж нами буде зроблена спроба дати власне визначення особистості, необхідно зробити аналіз розуміння даного поняття різними гуманітарними науками.

Отже, слово *personality* та його корінь *person* розглядається вченими різних галузей знань. Відомий мовознавець Макс Мюллер говорить про абстрактність цього слова. «Давайте візьмемо таке слово як *персона*. Нічого не може бути більш абстрактним. Це ні чоловік, ні жінка, не молодий, не старий... Французькою воно може означати «ніхто»... Але це слово *персона* рухається дивовижними стрибками... породжуючи нові ідеї і займаючи видатне місце до сьогодні в усіх теологічних та філософських дискурсах... » [244, р. 32]. Поняття *personality* англійською мовою, *personalite* французькою та *Persönlichkeit* німецькою близькі поняттю *personalitas* в середньовічній латині. В класичній латині використовувалось тільки слово *persona*. Всі філологи погоджуються з тим, що спочатку це слово позначало «маска». Але навіть в давності слово *persona* позначало і актора за маскою, тобто справжнє поєднання його внутрішніх та «маскових» якостей. Воно також означало поважну людину (звідси *person*, *personage* – священик, поважна персона). Це поняття використовувалось також для позначення трьох іпостасей Трійці.

Значних успіхів у визначенні особистості досягла психологія. Серед представників сучасної світової психології, що зробили вагомий внесок у розробку цієї проблеми, можна назвати З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні, Г. Олпорта, А. Маслоу, К. Роджерса та ін. Спираючись на класифікацію Гордона Олпорта, можна виділити три класи

визначень цього поняття: зовнішнього виявлення, внутрішньої структури та позитивістські. В популярному розумінні особистість пов'язується з певним переліком рис – соціальною привабливістю та ефективністю. В цьому випадку особистість опиняється не глибше поверхні тіла. Наводимо декілька визначень поняття, які базуються на «зовнішньому» погляді на особистість. Особистість – це:

- сукупний вплив індивіда на суспільство;
- звичка або дія, що успішно впливає на інших людей;
- реакції інших на індивідуума як на стимул;
- те, що інші думають про вас [231, р. 39 – 43].

Більшість філософів та психологів визначають особистість як об'єктивну реальність. Але особистість має власну життєву історію і власне існування, її не слід плутати ані з суспільством, ані з тим, як її сприймають інші люди. Вільям Штерн говорить про особистість як про «мультиформну динамічну єдність», про прагнення особистості до ідеальної єдності, хоча це, на його думку, не можливо в повній мірі [248, р. 4, 20]. До визначення такого типу деякі автори додають ціннісний аспект. Особистість – це щось високо цінне. Так, І. В. Гете говорить про особистість як про таку, що має в світі «найвищу цінність». Моральна філософія І. Канта базується на цьому ж твердженні. Західні психологи, даючи визначення особистості, відкидають будь-яку оцінку і дають просте описове твердження. «Особистість – це цілісна психологічна організація людини на будь-якому етапі її розвитку. Вона охоплює кожну фазу людського характеру: інтелект, темперамент, здібності, моральність і кожну установку, що сформована протягом її життя» [250, р. 333]. «Особистість – це організована сукупність психологічних процесів та станів, що відносяться до індивіда» [241, р. 84]. В деяких визначеннях підкреслюється суб'єктивний, когнітивний фактор, що веде до внутрішньої організації, стверджується, що особистість – це об'єднана схема досвіду, організація цінностей, погоджених один з одним [240, р. 90]. Деякі

психологи не погоджуються з такого роду визначеннями, тому що вважають, що «внутрішня структура» науці не доступна. Вони дають визначення особистості такого типу: «Особистість – це найбільш адекватна концептуалізація поведінки людини, настільки детальна, наскільки це можливо для вченого в даний момент часу» [238, р. 9]. Тобто особистість – це не те, чим володіє людина або ким вона є, а чиєсь сприймання, в даному випадку вченого. Особистість – це «конструкт», дещо помірковане, але таке, що існує не в дійсності, а лише в нашому мисленні.

Цікавим є визначення поняття особистості Г. Олпорта: «Особистість – це динамічна організація всередині індивіда тих психофізичних систем, що детермінують характерну для нього поведінку та мислення» [145, с. 236]. Деякі філософи-персоналісти невірно трактують використане у визначенні вченого поняття «індивідуум» (наприклад, П. Бертточі). Олпорт відповідає: «Коли ми говоримо, що динамічна організація знаходиться всередині індивідуума, ми просто маємо на увазі, що вона знаходиться всередині організму, тобто «під шкірою». Таке наше заперечення того, що особистість – це лише «зовнішнє виявлення» [148, с. 238].

Сальваторе Р. Магді наводить ще одне цікаве визначення: «Особистість – це конкретна сукупність характеристик та прагнень, що обумовлюють ті загальні та індивідуальні особливості проявів поведінки (думок, почуттів, дій), які мають здатність до стійкості в часі та можуть чи не можуть бути поясненими тільки через аналіз соціальних та біологічних факторів, що мають вплив на актуальну ситуацію функціонування людини» [121, с. 21].

Аналіз великої кількості формулювань поняття особистості різними психологами дає можливість виділити в них загальне. Таким є розуміння особистості як інтегральної якості людини, що об'єднує в цілісність всі її психічні властивості, процеси та відносини, детерміновані внутрішніми і зовнішніми факторами існування індивіда, та різко відрізняє його від інших людей.

Вагомий внесок зробила і філософія у визначення особистості. Аналіз сучасної світової думки свідчить, що найпоширенішими та найвпливовішими щодо розв'язання проблеми особистості є вчення філософів – представників таких напрямів і шкіл, як психоаналіз, екзистенціалізм, персоналізм, марксизм, постмодернізм (явище в сучасній думці, що певною мірою стосується всіх напрямів філософії).

Як відомо, в давньогрецькій філософії було відсутнє не лише поняття, але й саме слово «особистість». За твердженням відомого іспанського релігійного філософа Хав'єра Субірі, в середньовіччі знадобилися титанічні зусилля капподокійських теологів (св. Василя, св. Григорія Назіанзіна і св. Григорія Ніського), щоб позбавити термін «іпостась» колишнього значення чистого субстрату *subiectum* і субстанції та наблизити його до того значення, яке в римській юриспруденції надавалось терміну «*persona*» (вільна людина, суб'єкт прав і обов'язків в суспільстві), на відміну від чистої «*res*», «речі». «...Поняття «особистість», у всій його своєрідності, було введено християнською думкою та одкровенням, до якого була звернута ця думка» [251, р. 323].

Перше із загальноновизнаних визначень особистості належить римському християнському богослову Северину Боецію (бл. 480 – 525 pp.), який твердив, що «особистість є індивідуальна субстанція, яка має розумну природу» [29, с. 41]. Отже, С. Боецій наголошував, що не всяке субсистентне індивідуальне сутнє являє собою особистість. Розумна природа, що визначає індивідуальну субстанцію як особистість, – це спроможність до результативного, співвідносного та абстрагуючого мислення. Звідси бути особистістю означає бути суб'єктом, що має розумну природу. Розвиваючи цю думку, Фома Аквінський додає: «Особистість означає найдосконаліше в усій природі, тобто те, що самостійно існує у своєму розумному єстві» [29, с. 42]. З погляду сучасної неотомістської філософії, всі субстанції, що складаються з матерії і мають форму, які розглядаються у своєму конкретному існуванні, є індивідами.

Особистостями є лише деякі з них. Головна відмінність особистості в тому, що остання має безсмертну душу і пов'язану з цим можливість мимовільної дії. Неотомісти, даючи визначення особистості, підкреслюють її автономію, незалежність від будь-яких природних зумовленостей. «Особистість – це світ духовної природи, що наділений свободою вибору і тому являє собою ціле, незалежне від навколишнього світу. Ані природа, ані держава не мають доступу до світу особистості без її дозволу [242, р. 17]. Незалежність особистості впливає із властивою людині «свободи вибору і свободи волі», «що підноситься над усякою необхідністю, навіть внутрішньою, і над усяким детермінізмом» як сутності, наділеної безсмертною душею [242, р. 17].

Схоже визначення особистості дає православна філософська думка. Розглядаючи людину у дуалізмі природного та надприродного (душі та тіла), православ'я визначає особистість як «внутрішню людину», Богом дану «духовну природу» людини, «образ Божий» у людині. «Зовнішня людина» (Богом дана фізична природа) може змінюватися, спонукаючи чи, навпаки, заважаючи вияву особистості. З такого розуміння особистості можна зробити висновок, що останньою, на думку релігії може бути лише людина, в якій відображений «образ Божий», тобто віруюча. Сутність особистості незмінна та непізнана, оскільки незмінний та непізнаний і Бог який є взірцем та ідеальною особистістю. Подібними є погляди розуміння особистості й іншими християнськими течіями, а також іншими релігіями.

Найвідомішими представниками персоналізму є М. Бердяєв, Б. Боун, Е. Муньє, П. Рікер та ін. Вони розуміють особистість як первинну онтологічну реальність і вищу духовну цінність, буття якої зумовлене верховною особою – Богом [184, с. 278]. Реальність розуміється як сукупність окремих духовних існувань («персон»), пов'язаних через нераціоналізовану комунікацію в гармонійну цілісність. Ця гармонія є творінням Верховної Персони (Бога), функція якого полягає в об'єднанні

окремих персон [184, с. 272]. Особистість – це персон, яка є онтологічним поняттям і виявляє себе як фундаментальний принцип буття, в якому вольова активність поєднується з неперервністю існування, що й надає особистісному існуванню «персональної» реалізації. Отже, персоналісти розуміють особистість як самодостатню цілісність, персону, «духовне творіння», в основі якої лежить властивість набувати певного стану (свобода волі), що є наслідком самопокладання, а не впливу середовища. Тому позитивізм заперечує можливість прогресу суспільства самого по собі, оскільки воно не здатне на будь-які самостійні дії, а лише відтворює вже існуюче. Тільки індивід, що є реальною персоною (особистістю), здійснює нові дії.

М. Бердяєв, представник класичного позитивістського вчення Київської школи наголошує, що кожна людська особистість – це дещо унікальне, одиничне, неповторне; вона не може бути пояснена з будь-якої іншої реальності (природної чи соціальної), зведена до неї. Поняття «особистість» відрізняється від поняття емпіричної людської істоти, котра є, з одного боку, частиною природи, а з іншого – елементом соціального цілого. Емпірично існує людина, наділена певною тілесно-душевною організацією, що є не особистістю, а індивідуумом, на думку М. Бердяєва. Індивідуум детермінований як суспільством, так і природою; він є частиною універсуму. Він підпорядковується природним і соціальним законам, а отже є предметом вивчення таких наук як соціологія, біологія, психологія. Але особистість є духовною реальністю, а тому «жодний закон до неї не може бути застосований». Її не можна перетворити на об'єкт наукового дослідження. «Необхідно відрізнити «Я» з його егоїстичністю від «особистості». «Я» – це первинна даність, і вона може зробитися невідомою, як говорив Б. Паскаль. «Особистість» же є якісне досягнення» [17, с. 286]. Така думка характерна і для робіт екзистенціалістів К. Ясперса, М. Хайдегера, Ж.-П. Сартра та ін. На думку М. Бердяєва, особистість ототожнюється зі свободою, творчим актом, бунтом,

боротьбою, «перемога над тягарем світу», «свободи над рабством» [16, с. 7].

Е. Муньє, представник французької школи персоналістів, в працях «Маніфест персоналізму» (1936), «Персоналізм і християнство» (1939), «Персоналізм» (1949) та інших розкриває основи персоналістського вчення, проблеми духовного світу особистості, сенсу її життя та діяльності, стану особистості в сучасному йому світі. Наслідуючи ідеї М. Бердяєва, Е. Муньє не погоджувався з тим, як останній тлумачив проблему об'єктивації. М. Бердяєв розглядав особистість тільки як дух. Матерія не притаманна для справжньої особистості: «дух є революційне начало, матерія ж – начало реакційне», «дух є свобода і революція, матерія ж – необхідність і реакція» [17, с. 85, 135]. Е. Муньє, даючи визначення особистості виходить з розуміння її як діалектичної взаємодії духу та матерії, саме це головна запорука становлення людини як особистості. Матеріальний початок «втілений в праці». Праця – це насамперед творчість, у процесі якої людина є законодавчою, цілепокладальною істотою. Людина в процесі праці (творчості) завершує себе: «праця є засіб завершення себе як особистості». Так само як М. Бердяєв, Е. Муньє розглядає особистість як центр переорієнтації об'єктивного універсуму, а отже як суб'єкт творення власної людської реальності. Особистість за Е. Муньє є, певною мірою, на відміну від ідей М. Бердяєва, соціальною істотою, оскільки він зараховує до фундаментальних характеристик особистості почуття людської спільності. «Первинний досвід особистості – це досвід «іншої особистості». «Ти», а в ньому і «Ми» є попередниками особистості чи, точніше, супроводжують «Я» на всьому його життєвому шляху. Отримуючи внутрішнє життя, особистість постає націленою на світ та спрямованою на інших особистостей; ідучи шляхом універсалізації, вона поєднується з ними, оскільки «інший» («інші») не тільки не обмежує її, а й обумовлює її існування та сходження». Особистість існує тільки у

своєму спрямуванні до «іншого», пізнає себе тільки через «іншого» і знаходить себе тільки в іншому» [139, с. 479].

Соціальна філософія марксизму також приділяє велику увагу особистості. Остання розуміється як суспільно-історична одиниця [184, с. 272]. «Сутність людини, – писав К. Маркс, – не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних відносин [125, с. 3]. К. Маркс твердив, що сутністю особистості є «її суспільна якість» [128, с. 242]. Проте, на думку В. Ф. Барановського, це твердження К. Маркса буде вірним лише за певних умов, а саме тоді, коли ми будемо розглядати «соціальну якість» у найширшому розумінні терміну «соціальний», не зводячи його до психічних, економічних чи вузько соціальних змістів [11, с. 34]. Марксистки розглядали особистість як індивіда чи індивідуальність, що втілює у своїй діяльності певні суспільні відносини і не ототожнювали її з власністю чи належністю людини до певного класу чи соціальної групи.

Філософський словник за редакцією В. Шинкарука тлумачить особистість як «суб'єкта суспільних відносин, носія свідомості та системи суспільно значущих якостей» [204, с. 470].

Філософія екзистенціалізму, даючи визначення особистості, наголошує на таких її характеристиках як: ірраціональна самотність її внутрішнього світу, її екзистенція (унікальне особистісне єство людини, що втілює духовну психоемоційну неповторність особи) [184, с. 272], духовність (усвідомлення власної духовності).

Сучасний неофрейдизм наголошує на визначенні особистості як вияву нею свого ставлення до інших людей через певні форми міжлюдського спілкування, уникаючи психологізаторські традиції, пояснює особистість виходячи з внутрішніх процесів і водночас психологізуючи соціальне буття особи [184, с. 272].

Синтезуючи дві основні концепції особистості – особистість, як функціональна (рольова) характеристика людини, і особистість, як її

сутнісна характеристика, А. Спіркін визначає особистість як індивідуальний носій суспільних відносин і функцій, суб'єкт пізнання та перетворення світу, прав і обов'язків, етичних, естетичних та всіх інших соціальних норм [185, с. 357].

Більшість із наведених визначення особистості та багато інших акцентують на соціально значущих рисах та якостях індивіда. Також особистість визначають як істоту цілісну, яка об'єднує в собі соціальні й природні якості.

На думку нашого сучасника В. С. Ларцева, особистістю є психічно здорова людина, яка досягла дорослого віку, з яскраво вираженою індивідуальністю, що завдяки біологічно успадкованій природній активності і специфічним соціокультурним умовам формування в онтогенезі, вийшла в своєму духовному розвитку на рівень суб'єкта суспільних відносин, соціальної і культурної творчості [112, с. 12].

Проаналізувавши відомі на сьогодні визначення особистості різними галузями знань та виділивши найголовніші риси цього поняття, нами зроблена спроба дати власне визначення особистості, під якою ми розуміємо суб'єкта суспільних відносин, наділеного тілесною та духовною організацією, що має розумну природу, свободу (в межах відповідальності) та творчий потяг.

Говорити про співвідношення соціального та природного в особистості в сучасних наукових розвідках неможливо без розгляду цього питання в його генезі.

У психологічній науці особистість розглядають крізь призму багатьох концепцій, які називають концепціями особистості [165]. Розглянемо три найвідоміші концепції особистості, які, фактично, слугували фундаментом для виникнення більшості психологічних концепцій і навіть сьогодні є першоджерелом сучасних психологічних визначень особистості. Це класичний психоаналіз, біхевіоризм, екзистенціалізм та їхні інтерпретації.

У структурі особистості, яку запропонував З. Фрейд, як у всьому філософському світогляді, що ґрунтується на принципах психоаналізу, провідна роль належить несвідомому, конфліктному внутрішньому світу особистості. Представники неопсихологічних напрямів намагалися відійти від фрейдівського біологізаторського трактування особистості. Відштовхуючись від соціально-культурної зумовленості духовного світу особистості, вони наголошують на обмеженій ролі сексуального потягу, що є домінантним у класичному психоаналізі. Так, К. Юнг вважав, що інстинкти мають символічну, а не біологічну природу, як це стверджував З. Фрейд. Критикуючи Фрейда за натуралізм у розумінні природи особистості, К. Горні підкреслює роль культурних і соціальних чинників у її становленні. Однак дослідниця залишається на позиції психоаналізу щодо ролі несвідомих прагнень, які визначають людську поведінку. На її думку, «навколишнє середовище залишається тільки фоном, на якому розігрується напружена психічна драма емоцій, що протидіють» [197, с. 114]. Таким чином, К. Горні залишається на позиціях біологізаторського трактування особистості. Е. Фромм відходить у своїх поглядах від Фрейдівської теорії і формулює власну концепцію «гуманного психоаналізу». Філософ підкреслює суперечливу сутність особистості, іманентну її буттю. Вона належить природі, як біологічна істота, і водночас підноситься над нею як розумна і духовна істота. Отже, усі інтерпретації неопсихоаналізу, розуміючи людину (особистість) як біологічну істоту, соціально розглядають як зовнішнє щодо самої людини. Головними витоками індивідуального розвитку особистості, згідно з психоаналізом і неопсихоаналізом, є внутрішні сили [192, с. 29 – 30].

Представники екзистенціалізму (М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю) зосереджують основу увагу на дослідженні індивідуального людського буття, яке, на їх думку, можливо пізнати лише через внутрішній світ людини, «закинутої у світ». Вона веде справжнє і несправжнє існування, яке характеризують свобода й

відповідальність, вибір і тривога, страх втрати смислу життя тощо. М. Гайдеггер через справжнє і несправжнє існування як два ступені особистісного буття будує своє розуміння особистості. Остання характеризується як наділена відчуттям власної неповторності, індивідуальності та усвідомлення власної скінченності. Тенденція звільнення особистості від будь-яких загальнозначущих суспільних норм, що притаманна екзистенціалізму, найяскравіше виражена в антропології Ж.-П. Сартра, де проблема особистості постає як проблема вибору, визначення місця окремої людини в суспільній системі [192, с. 32 – 33]. Отже, в екзистенціалізмі особистість розуміють через її внутрішній світ, але, на відміну від психоаналізу, тут провідну роль відіграє свідомість, завдяки якій людина приймає рішення і робить вибір.

У класичному біхевіоризмі людину (особистість) розглядали через її поведінку, яку інтерпретували як сукупність реакцій та стимулів на дію зовнішнього середовища (йдеться, насамперед, про підхід Д. Вотсона). Однак інтеракційний напрям у психології, що склався на ґрунті біхевіоризму, значно пов'язаний з проблемами особистості й соціальних контактів індивіда [192, с. 34]. Теорія символічного інтеракціонізму розглядає особистість як сукупність її соціальних ролей, звідси – друга назва цієї теорії – «теорія ролей». Згідно з поглядами її представників (Дж. Мід, Г. Блумер, Е. Гоффман, М. Кун та інші), людина у своєму житті, у спілкуванні з іншими людьми, діяльності ніколи не залишається «просто людиною», а завжди виконує ту чи іншу роль, є носієм певних соціальних функцій і суспільних нормативів. З позиції цієї теорії виконання ролі має велике значення для розвитку особистості людини. Формування психіки, психічної діяльності, соціальних потреб відбувається не інакше, як у процесі реалізації певних суспільних рольових функцій [51, с. 105]. Отже, в інтеракціоністському напрямі особистість має соціальний вимір завдяки виконанню рольових функцій, які зумовлені зовнішніми, а не внутрішніми чинниками.

Сучасні психологічні концепції при вивченні природи особистості ґрунтуються на внутрішньому світі людини з урахуванням впливу зовнішніх чинників. Зокрема, С. Рубінштейн визначає особистість як сукупність внутрішніх умов, які детерміновані зовнішніми впливами [167, с. 127].

У соціально-філософській думці дискурс щодо природи особистості зародився в епоху Відродження. Узагальнюючи філософське розуміння природи особистості від часу постановки питання до середини ХХ століття можна простежити декілька змістових ліній, які акцентують на розумінні особистості як істоти: 1) природної (Л. Фейєрбах); 2) мислячої (духовної) (Р. Декарт, І. Кант, Г. Гегель); 3) діяльної (Й. Фіхте); 4) предметної; 5) соціальної (суспільної) (К. Маркс та інші) тощо [105, с. 55].

Дискусія щодо природи особистості актуалізувалася у другій половині ХХ сторіччя, зокрема в науковій спільноті колишнього СРСР, до цього панівним світоглядом була марксистська ідеологія, на яку ми і хотіли розглянути більш детально, тому що саме ці погляди були основою наукової спільноти майже сторіччя.

Суспільство радянського періоду виховувалось на марксистській ідеології, засновником якої були К. Маркс та Ф. Енгельс. Проблема природи людини та особистості зокрема в теорії марксизму стала предметом суперечностей ще за часи офіційного і єдино можливого її панування. Серед критиків цієї течії були розповсюджені твердження, згідно яких особистість розглядали як «величину не варту уваги». М. А. Бердяєв писав про це наступним чином: «Як було у Маркса? Маркс був чудовим соціологом, але дуже слабким антропологом. Марксизм ставить проблему суспільства, але не ставить проблему людини, для нього людина є функцією суспільства, технічна функція економіки. Суспільство є першофеномен, людина є епіфеномен. Таке приниження людини знаходиться в разючому протиріччі з викривальним вченням Маркса про опредмечення (*Verdinglichung*) людського життя, про дегуманізацію. У

нього залишається корінна двозмістовність: чи є перетворення людини в функцію економічного процесу гріхом і злом минулого, капіталістичної експлуатації, чи це є онтологія людини» [14, с. 148].

Але говорити про відсутність концепції особистості у К. Маркса взагалі, на наш погляд, є не правомірним, тому що неможливо побудувати цілісну соціально-економічну теорію без розгляду найменшого її компоненту (особистості). Певна концепція особистості розглядається в якості апіорної передумови всієї теорії. В теорії К. Маркса особистість розглядається як родова, діяльна, універсальна соціальна істота. Витоки ідей Маркса про родову сутність особистості простежуються в працях М. Гесса, Фіхте, Гегеля, Фейєрбаха. Зокрема Фіхте дає характеристику окремій людині наступним чином: «Окрема людина, як щось абсолютне, не містить людської сутності в собі ані як в істоті моральній, ні як у мислячій» [199, с. 203].

Розпочаті І. Кантом розвідки про людину як таку, що належить одночасно і до світу природи, світу явищ та світу свободи, свідомого вибору, не були достатньою мірою проаналізовані засновниками марксизму. І хоча ідеї про роль біологічного та психічного в мотивації людської діяльності, в людському існуванні не отримали у зазначених мислителів детальної розробки, все ж знаходимо у К. Маркса та у Ф. Енгельса характеристики людини не як соціальної істоти, а як природної. В «Економічно-філософських рукописах» К. Маркс підкреслює, що людина є «безпосередньо природною «істотою», наділеною «природними силами, життєвими силами». Ці сили існують в ній у вигляді задатків і здібностей, у вигляді потягів... вона подібно до тварин та рослин, є такою, що страждає, обумовлена та обмежена, тобто предмети її потягів існують поза нею як незалежні від неї предмети, але ці предмети суть предмети її потреб... » [127, с. 162 – 163]. Акцентуючи не лише на соціальній, але й природній сутності особистості, К. Маркс намагався підкреслити відмінність власних матеріалістичних переконань

щодо природи людини по відношенню до ідеалістичних концепцій людини у Г. Гегеля. «Природа є тілом людини... істота, що не має поза себе власної природи, не є предметна істота, а непередметна істота є неможлива, безглузда істота» [127, с. 162 – 163].

Недооцінювали значення індивідуального буття і поборники комуністичних вчень, такі як Г. Бабеф, М. Гесс, Р. Оуен, Ф. Буонаротті та інші. Наприклад Ф. Буонаротті в праці «Зговір в ім'я рівності» стверджував, що «рівність майнового положення є наслідком однаковості наших органів і наших потреб» [26, с. 143]. Близькі твердження містяться в працях і Г. Бабефа [10, с. 436], а Р. Оуен вважав, що «людська природа, за виключенням дрібних відмінностей... скрізь одна і та ж... вона без виключення скрізь пластична», роблячи висновок про рішучу роль виховання особистості [152, с. 160].

Погляди на особистість як, перш за все, родової істоти, суто соціальної та універсальної в теорії марксистів є недостатніми. Про це свідчать приклади ірраціоналістичної поведінки – національний, груповий егоїзм, організована та неорганізована злочинність, девіантність і т. д. Всі ці дії пов'язані з «людським фактором». Про абсурдність однобічного погляду на особистість говорив ще М. М. Амосов: «Десятеліттями нам навіювали, що людина продукт суспільства. Зроби революцію, відміни приватну власність – і швидко зійде «короста капіталізму». Так відбулося ідеологічне зрушення в сторону соціального» [176, с. 20].

Багаторічна полеміка на початку 80-х років ХХ століття стосовно співвідношення природного та соціального показала, що до розуміння сутності людини як особистості не можна наблизитися ані шляхом біологізаторства (панбіологізму), коли людські здібності визначають лише генетично зумовленими властивостями, а соціальні умови розглядають як простий фон діяльності, ані шляхом однобічної соціологізації (пансоціологізму), коли людину трактують як виключно соціальну істоту, здібності якої цілковито детермінує соціальне середовище [61, с. 39].

Дедалі більшого поширення набувала ідея про біосоціальну природу людини, згідно з якою людина є живою системою, єдністю фізичного та духовного, природного та соціального, успадкованого та набутого. Ці ідеї простежуються в роботах Ільєнкова, Н. Дубиніна, В. Ковальова, Д. Беляєва, В. Небиліцина, В. Русалова, Б. Ананьєва, С. Рубінштейна та інших. Наприклад, С. Рубінштейн наголошував на тому, що психічні явища пов'язані з буттям людини в її природних та суспільних формах, виникають на лінії їх перетину [174, с. 169]. «Соціальне діє на біологічне через психічне. Психологія слугує ніби мостом, зв'язуючою ланкою між соціальним і біологічним» [224, с. 28].

Дослідник праць З. Фрейда Е. Гільбо наголошує на тому, що «якщо до З. Фрейда психологи ігнорували біологічне в людині, вважаючи її істотою виключно соціальною, то в працях Фрейда розкрилась глибока діалектика соціального та біологічного в людині» [47, с. 54]. Вчені впевнилися у тому, що недостатньо суто ідеологічних засобів, необхідні зміни в умовах життя людських мас для зміни їх стереотипів, що і підкреслював в своїх роботах З. Фрейд. Однак навіть у такій інтерпретації радянські філософи пріоритетну роль віддавали соціальному, аргументуючи останнє тим, що саме залучення до соціуму (норм права і моралі, побуту, правил спілкування та граматики, естетичних смаків тощо) формує мислення й поведінку людини, робить з неї виразника певного способу життя, культури й психології [213, с. 114 – 147].

Отже, вищезазначені психологічні концепції й філософські системи різняться тим, що перебільшують роль біологічного, психічного або соціального в природі особистості, а значить – недооцінюють інші аспекти, а тим більше – їхню органічну єдність, яка має першочергове значення для цілісного розуміння особистості. Досліджуючи природу особистості, необхідно враховувати не лише її константні якості, без яких звичайно не було б історії, а й змінні, тому необхідною умовою дослідження особистості в ціннісній парадигмі соціуму є такі аспекти антропології, як

співвідношення соціального та природного, індивідуального та суспільного. Для цього вважаємо доречним використання методу системного аналізу, який являє собою певний шлях вирішення проблеми. Класифікація методів системного аналізу є пов'язаною з поняттями рівнів наукового пізнання. Можна виділити два таких рівні: емпіричний та теоретичний. Методи системного аналізу мають свої переваги та певні недоліки. Перевагою методів системного аналізу є можливість проводити дослідження якогось об'єкту без безпосереднього звернення до нього. Системний аналіз характеризується логічно обґрунтованим переходом до досліджуваної проблеми. За допомогою принципу системності досліджуються складні проблеми пов'язані з необхідністю визначення та обґрунтування мети. Загальна схема системного аналізу являє собою впорядковану послідовність кроків: прояснення завдань та вибір мети; перелічення або моделювання альтернатив; аналіз альтернатив; вибір найкращого рішення; подання результатів.

Враховуючи конкретно-наукові дані, якими володіє сучасна наука, можна виділити чотири взаємопов'язані та взаємообумовлені рівні розвитку особистості:

- біологічний, представлений певними генетично детермінованими, психофізіологічними задатками: природними потребами, нахилами до певного виду діяльності та поведінки, мисленням, мовленням і т. д.;

- космічний, що визначає людину як космічну істоту, частину універсуму. Такий космічний статус людини зумовлений антропним принципом, згідно з яким природа, універсум мають таке співвідношення світових констант, за якого стає принципово можливим виникнення людського життя [203, с. 314 – 315];

- духовний, який виступає як внутрішня суб'єктивна реальність, внутрішній світ людини, його «Я». Духовність формується, на наш погляд, як взаємодія психофізіологічних та соціокультурних компонентів;

- соціальний, який включає ті якості особистості, які формуються безпосередньо в процесі її участі в житті суспільства; це такі якості як ціннісні орієнтації, сукупність соціальних знань, вмінь, навичок і т. д. необхідних для виконання соціальних ролей.

Всі ці рівні відіграють важливу роль при аналізі особистості. Однак, на нашу думку, духовність найбільш повно виражає особистісну сутність людини. Вона є одним з основних важелів саморозвитку або самознищення особистості.

З філософських позицій природні і соціальні детермінанти формування особистості можна класифікувати як загальні, особливі і одиничні. Перші стосуються і особистості, і людини, як родового поняття. Особливі зумовлюють формування різноманітних історичних, етнонаціональних, цивілізаційних типів особистостей. Одиничні визначають унікальність та неповторність кожної окремої особистості в онтогенезі [111, с. 11].

До природних детермінант формування особистості ми відносимо: фізіологічні та генетичні, космічні, біосферні та географо-ландшафтні. До фізіологічних можна віднести такі природні детермінанти як всеїдність у харчуванні, двостатевість розмноження, порівняно тривалий до утробний та після утробний періоди розвитку дітей, значний порівняно з іншими ссавцями період життя та інші. Життя особистості підпорядковано комплексу природних закономірностей, які є передумовою і детермінантою як її формування, так і всього подальшого повноцінного існування. Біологічний тип людини проявляється через генетичну конституцію індивідуального унікального організму, що містить як різноманітні комбінації генетичних характеристик, притаманних виду, так і результати впливу навколишнього середовища (природного та соціального).

Космічні детермінанти можна охарактеризувати як вплив космосу, а саме Сонця, планет та інших космічних тіл на людину. У філософії

питання космічного впливу відображено в багатьох вченнях різних часів як нерозривний зв'язок мікрокосму (людини) та макрокосму в межах світового універсуму. У працях філософів епохи Середньовіччя Т. Кампанелли, Мірандоли, Г. Сковороди та інших ми знаходимо ці ідеї у концептуальному їх вигляді, а наприкінці XIX – I половині XX століття у філософських розвідках В. С. Соловйова, М. О. Бердяєва, П. О. Флоренського та інших. Так, П. Флоренський, застосувавши математичну теорію про можливість взаємно однозначного відображення різноманітних нескінченних множин писав: «І природа, і людина нескінченні; і за нескінченністю своєю, як рівноміцні можуть бути взаємно частинами одне одного – скажу більше, можуть бути частинами самих себе, при чому частинами рівноміцними між собою і з цілим» [206, с. 233].

Наукові докази впливу активності Сонця на життя на Землі вперше виявив український вчений А. А. Чижевський, яким був сформульований закон квантитативно-компенсаторної функції біосфери [217; 218].

Академік В. І. Вернадський також доводив вплив космосу на живу речовину планети Земля. Називаючи космос «космічним океаном», він говорить про потоки випромінювання «хвилі», які є «навколо нас, в нас самих, всюди і скрізь, безперервно, вічно змінюючись, збігаючись і стикаючись, ідуть випромінювання різноманітної довжини хвиль – від хвиль, довжина яких обчислюється десятимільйонними частками міліметра, до довгих, що вимірюються кілометрами» [32, с. 8].

У 80-х роках XX століття вийшли самостійні роботи фізика-теоретика Д. Бома та нейрофізіолога К. Прибрама, в яких висвітлено схожі наукові концепції, згідно яких невід'ємною частиною цілісного універсуму є людина з її свідомістю, а нерозривний зв'язок між ними визначається як універсальна польова та інформаційна голограми [233; 246].

Енергетичний та інформаційний вплив космосу на Землю був проаналізований російськими вченими такими як С. М. Шургінім, А. М. Обутом [225]. Узагальнили наукові та філософсько-езотеричні

знання, розробивши цілісну коло наукову теорію впливу космосу на людину Ю. Іванов, Ю. Мізун, А. Бугаев та інші [77; 135; 25].

Біосферні детермінанти формування людини (особистості) науково були обґрунтовані в роботах В. І. Вернадського. Термін «біосфера» вперше застосував австрійський геолог Е. Зюсс (1875), називаючи ним окрему оболонку Землі, наповнену життям. Детально вчення про біосферу розробив В. І. Вернадський. У його наукових працях термін «біосфера» вперше з'явився у 1911 р. У 1926 р. він видав книгу «Біосфера», в якій виклав вчення про біосферу як особливу сферу Землі, що включає сферу поширення живої речовини.

На відміну від географічної оболонки, яку традиційно розуміють як різноякісний природний комплекс поверхні планети, заснований на взаємодії літосфери, гідросфери, атмосфери, що впливає на живі організми, біосфера є цілісною системою, що саморозвивається і в якій вирішальну роль відіграє активність живої речовини. «Біосфера – єдина область земної кори, зайнята життям. Тільки в ній, в такому зовнішньому шарі нашої планети зосереджене життя, в ній знаходяться всі організми, завжди різкою, непрохідною межею відділені від кісної матерії, що її оточує» [33, с. 53] В. І. Вернадський називає дев'ять функцій, які виконує біосфера по відношенню до живої речовини і людини зокрема: газова, киснева, окислювальна, кальцієва, відновлювальна, концентраційна функція руйнування органічних сполук, функція відновлювального розкладу органічних сполук, функція метаболізму і дихання організмів [34]. Біосфера – це «тонка плівка», в межах якої знаходиться життя, невіддільною частиною якого є і людина, а отже особистість. «В гушчині, в інтенсивності і в складності сучасного життя, – писав В. І. Вернадський, – людина практично забуває, що вона сама і все людство, від якого вона не може бути відділена, нерозривно пов'язані з біосферою – з певною частиною планети, на якій вони живуть... Стихійно людина від неї невіддільна» [35, с. 299]. Такі погляди В. І. Вернадського на нерозривну

єдність людини як особистості та біосфери є надзвичайно актуальними і прочитуються по-новому у зв'язку з глобальними проблемами сучасності, які мають, перш за все, антропну природу.

Про географо-ландшафтні детермінанти формування особистості висловлювались ще Демокрит, Геродот, Полібій, Ш. Монтеск'є та інші давні мислителі. Вони вважали, що соціокультурний розвиток народу будь-якої держави нерозривно пов'язаний з її географічним розташуванням. В XIX – початку XX століття концепцію географічного детермінізму розробляли А. Фергюсон Ж. А. Гобіно, І. І. Мечников та інші [200; 49; 133]. Л. М. Гумільов вважав, що особливості того чи іншого етносу безпосередньо пов'язані з його географічним розташуванням, безпосередньо з наявним ландшафтом: «оскільки ландшафти землі різні, то різні й етноси» [57, с. 13]. Географічне розташування має вплив не лише на формування цілих етносів, а й на формування групових та індивідуальних особливостей людини, зокрема на формування її психічної організації. Тобто людина, адаптуючись до певних географо-ландшафтних особливостей змінюється не лише ззовні біологічно (колір шкіри, волосся, очей і т. д., статура), фізіологічно (витривалість, швидкість перебігу хімічних процесів в організмі), а й психологічно (менталітет, риси характеру, темперамент, здібності і т. д.).

Про вплив географічних ландшафтів на риси психіки писав В. О. Ключевський, який показав значення образів лісу, степу й річки в російській культурі для формування психологічних рис особистості у східнослов'янських народів. М. Бердяєв зазначав, що в душі російської людини залишився потужний природний елемент, пов'язаний з неосяжністю російської землі, безмежністю російської рівнини. Російський вчений А. М. Решетов також говорить про вплив ландшафту на ментальність народу: «...на характер голландців наклала відбиток боротьба з морем. Специфіка японського ландшафту призвичаїла японського хлібороба працювати старанно, ретельно і дуже напружено

протягом усього року, що має вияв і в ставленні японців до сучасних занять» [169, с. 71]. Дані наукові розвідки підтверджуються і в працях С. Єрмакова, який досліджував зміну психологічного статусу в результаті зміни географічного положення особистості. Згідно його поглядів людина, яка переїжджає на нове місце «має пройти певний період адаптації – як до фізико-географічних умов навколишнього середовища, так і до енергетичного поля домінуючого етносу. Пристосування... неминуче потягне за собою зміну психологічного статусу, а може, що й глибші зміни...» [69, с. 274 – 285].

До соціальних детермінант формування особистості ми відносимо суспільство та культуру. У радянській науковій спільноті культура не піддавалась окремому філософському аналізу. В 90-ті роки ХХ століття суспільствознавці, досліджуючи суспільство та культуру, починають чітко розрізняти ці поняття. Прилучення індивіда до культури та перетворення його на носія суспільних відносин – це різні процеси, які дійсно взаємопов'язані та взаємообумовлені. М. С. Каган говорить про це так: «Чи потрібно, наприклад, доводити, що навчання дитини прямоходження, володіння мовою, вміння оперувати ложкою і виделкою, голкою і молотком, таблицею множення і телевізором, носіння одягу і гри в шахи є не «соціалізацією».., тобто не засвоєнням певних соціальних ролей, а засвоєнням культури, якою ми оволоділи раніше, ніж стаємо носіями суспільних відносин, і залежно від того, які саме суспільні відносини будуть нами в подальшому інтерпретовані...» [83, с. 178].

Існує велика кількість визначень понять «суспільство» та «культура». В нашій роботі ми розглядаємо суспільство як систему взаємозв'язків і взаємодій людини з різного рівня спільнотами людей і соціальними інститутами [111, с. 20 – 21]. Зокрема ми виділяємо такі спільноти людей як родина, навчальний (виховний, трудовий) колективи, конфесія, клас (каста, страта, стан), нація. До соціальних інститутів ми відносимо навчальний (виховний, трудовий) заклади, церкву, суспільні

організації, засоби масової інформації, наукові, виробничі, комерційні заклади, державу.

Під культурою, спираючись на її тлумачення низкою українських філософів, таких як В. П. Іванов, В. П. Козловський, Є. К. Бистрицький, С. П. Пролєєв, В. А. Малахов, ми розуміємо субстанцію відтворення людства в цілому і кожного окремого індивіда зокрема [27]. До внутрішньо культурних детермінант формування особистості ми відносимо інтеріорізацію накопичених в історії культури знань, цінностей та ідеалів.

Соціокультурна детермінація особистості здійснюється шляхом соціалізації індивіда. Соціалізація (від лат. *socius* – товариш, компаньйон, співучасник). Соціальна психологія розглядає процес соціалізації як засвоєння індивідом соціального досвіду шляхом входження в соціальне середовище, систему соціальних зв'язків, з іншого боку (часто недостатньо підкреслюється в дослідженнях) процес активного відтворення індивідом системи соціальних зв'язків за рахунок його активної діяльності, активного включення в соціальне середовище. Соціалізація включає не тільки осмислені, контрольовані, цілеспрямовані впливи (виховання в широкому значенні слова), але й стихійні, спонтанні процеси, які так чи інакше впливають на формування особистості [5, с. 29]. Це процес засвоєння індивідом соціальних норм та ролей, прийнятих у даному суспільстві, як через власну активність, так і «чужу» (вплив батьків, навчання) [13, с. 92].

Аналіз теоретичних концептів соціалізації, що належить представникам різних шкіл та напрямів соціально-філософської думки XIX – XX століть – О. Конта, А. Кетле, Г. Спенсера, К. Маркса, Л. Уорта, Е. Дюркгейма, М. Вебера, З. Фрейда та інших, є свідченням суттєвої різниці трактування цього поняття, природи відповідних йому феноменів, співвідношення об'єктивних та суб'єктивних факторів формування особистості та багато іншого.

Сучасна теорія соціалізації заснована на працях Г. Тарда, який, власне, і ввів дане поняття в науковий обіг та пов'язав інтерналізацію

норм та цінностей з процесом соціалізації [191]. Важливим, на нашу думку, є аналіз соціалізації М. Вебера, який, на відміну від позитивістської соціально-філософської традиції, в межах якої соціальне пізнання здійснюється в напрямку від суспільства до індивіда, розглядає зазначений процес від індивіда до суспільства. Тобто соціалізація розглядається скрізь призму суб'єктивного смислу, який вкладає у власні дії учасник соціалізаційного процесу. Отже, людина як особистість є головним елементом суспільства, а її відмінною рисою є цілеполягання. Саме за цим критерієм визначається сутність соціальної дії, в тому числі такої, як соціалізація, в межах якої кожен учасник реалізує певні цілі, проявляючи тим самим суб'єктивні якості [30, с. 21 – 32]. Дж. Мід розглядає інтеграцію індивіда в суспільство як процес перетворення фізіологічного організму в рефлексивне соціальне «Я», при цьому цей процес відбувається «всередині» індивіда і за своєю природою є соціальним. Соціалізація представлена як взаємодія «Я» та «іншого значущого». Тобто в будь-якому акті взаємодії людині необхідно приймати рішення, керуючись тим, що її дії будуть залежати від реакції інших людей. Саме засвоєння рольової поведінки та соціальних норм складають зміст соціалізації [243].

Особливо цінним, на нашу думку, є погляди Ж. Піаже, адже підкреслюючи активну роль індивіда в процесі власної соціалізації, він підтверджує сучасне соціокультурне бачення суб'єкт суб'єктного характеру взаємовідносин між основними учасниками соціалізаційного процесу. Одна із найвідоміших теорій соціологізації належить Парсонсу, який вважав, що соціалізація детермінується характером соціальних процесів в суспільстві та психологічними особливостями особистості, завдяки чому здійснюється як інтеріоризація, засвоєння системи знань, норм та цінностей, характерних для даного суспільства, так і екстеріоризація, тобто внесення в суспільство нових форм та способів життєдіяльності, шляхом створення нових культурних зразків або цінностей. А прикметою успішної соціалізації, на його думку, є досягнення людиною соціальної

компетентності, ідентичності, виявлення соціальної активності, бажання та можливість інтеграції в соціум [182, с. 448]. Отже, згідно ідей Т. Парсонса, людина як особистість відіграє важливу роль не лише в процесі власної соціалізації, а й впливає на формування системи цінностей соціуму.

Акцентує увагу на соціальних змінах та ролі особистості в останніх Р. Мертон, який, як вважають дослідники, коректує парсонівський структурний функціоналізм [59]. В основі соціальних змін, за Р. Мертоном, лежать протиріччя між цінностями та інститутами, а двигуном, що їх запускає, є саме особистість: «... деякі соціальні структури тиснуть на окремих членів суспільства, штовхаючи їх скоріше на шлях непокори, аніж на шлях поведінки, відповідної суспільним правилам» [132, с. 89]. Таким чином, Мертон підкреслював суб'єктний характер поведінки особистості, який найповніше проявляється в інновації та бунті.

Сучасний мислитель З. Бауман взагалі відкидає значимість соціалізації в процесі становлення особистості (це стосується громадян європейських високорозвинених країн починаючи з II половини XX століття). Соціальний стан, який він позначає як постмодерн, характеризується такими рисами як автономність, випадковість, амбівалентність, різноманіття, плюралізм ті інше [232, р. 189]. Зокрема автономність полягає у в тому, що елементи (агенти) соціального стану (спільноти, особистість), майже не «відчувають примусу в слідуванні чомусь такому, що вони інституціоналізували в якості власної мети» [232, р. 193]. Таким чином «ідентичність агента не є ані заданою, ані авторитетно підтвердженою. Її слід конструювати... Самоконструювання не має видимої межі і навіть стабільного направлення» [232, р. 194]. Отже, на думку З. Баумана, у випадку розвинених європейських країн, не можна говорити про цілеспрямований розвиток особистості, тобто її виховання та врешті соціалізацію. Сприяє ж становленню особистості, на його думку, місце проживання (*habitat*), яке «дає спільноті певну сукупність ресурсів для будь-яких дій, а також простір, де можуть здійснюватись орієнтовані-

на-дію та орієнтовані-дією релевантні хури... Habitat не детермінує поведінку агентів і не визначає його сенс. Воно – не більше (але і не менше), ніж контекст, в якому стають можливі і власне дія, і приписаний їй сенс... Однак, є єдина вирішальна область, де місце проживання – habitat – відіграє детермінуючу роль (систематизуючу, співвідносну із зразком) роль: воно затверджує порядок денний для «справи життя», забезпечуючи агентів реєстром цілей та списком засобів» [232, р. 190 – 191]. Ми погоджуємось із тим, що в сучасних умовах, особливо в розвинених країнах, особистість або соціальна група, виступає не лише об'єктом соціалізації, але й суб'єктом. Тому активність, самодіяльність індивіда впливає на вибір цінностей та цілей, запропонованих їй суспільством, відіграє на сьогодні вирішальну роль у формуванні особистості. В цьому ракурсі можна говорити, що сучасна людина більш схильна до самоконструювання, однак, процеси соціалізації, на нашу думку, продовжують відігравати певну роль в процесі становлення особистості, особливо це стосується пострадянських країн.

На відміну від З. Баумана, такі сучасні мислителі як П. Бергер, Т. Лукман, Р. Інглехарт та інші не лише не применшують значення соціалізації в процесі становлення особистості, а й доводять, що саме його зміст та умови визначають глобальну ціннісну трансформацію (Р. Інглехарт). Отже, розуміння соціалізації змінилось в сторону підвищення активності, самодіяльності, самостійності суб'єкта, що соціалізується, його самоактуалізації, відмовою від традиційних форм соціабельності.

Сучасна наука стверджує, що особистістю не народжуються, а стають. Отже, соціалізація за своїм змістом – це процес становлення особистості, який розпочинається з перших хвилин життя людини. Традиційно виділяють три головні сфери, в яких відбувається становлення особистості: діяльність, спілкування, самосвідомість. Ці сфери об'єднує спільна риса – це процес розширення та примноження соціальних зв'язків

із зовнішнім світом. Щодо першої сфери становлення особистості, діяльності, то індивід, протягом усього процесу соціалізації має справу з розширенням «каталогу» діяльності [116, с. 188], тобто освоєнням нових видів діяльності. Відбувається процес розширення можливостей індивіда як суб'єкта діяльності. Розширення спілкування, як другої сфери становлення особистості, відбувається в процесі примноження контактів людини з іншими людьми, специфічних в кожен період соціалізації. Під час цього процесу відбувається перехід від монологічного до діалогічного, децентрація (вміння орієнтуватися на партнера, більш точно його сприйняття). Щодо третьої сфери становлення особистості, самосвідомості говорив ще О. Кон, який розглядав його як становлення в людині образу його Я [93, с. 9]. Образ свого Я – це розуміння особистістю себе в якості певної цілісності, у визначенні власної ідентичності. «Самосвідомість, не заснована на реальній діяльності, що виключає її як «зовнішню», неодмінно заходить в глухий кут, стає «порожнім поняттям» [95, с. 78].

Стадії соціалізації почали розглядатись в системі психологічного знання, починаючи з Фрейда, який був одним із перших, хто почав детально розглядати період дитинства, як важливий період процесу становлення особистості. Сучасні вчені датують початок соціалізації періодом раннього дитинства, а точніше народженням. Традиційно виділяють такі періоди соціалізації: дитинство, отрочтво, юність. Виходячи з цієї періодизації О. О. Андрєєнкова та Я. І. Гілінський основу для класифікації стадій вбачають у відношенні до трудової діяльності. Вони виділяють дотрудову, трудову та післятрудова стадії соціалізації [3; 46].

Дотрудова стадія соціалізації – це період життя людини від народження до початку трудової діяльності. В свою чергу цей період умовно можна поділити на два підперіоди: 1) рання соціалізація – це період від народження дитини до вступу її у школу; традиційно цей період називається раннім дитинством. 2) Період навчання – це етап навчання в

школі, що включає весь період юності. Щодо навчання в середніх та вищих навчальних закладах, єдиної точки зору у науковців з приводу цього питання не склалося. Отже, будемо вважати цей період перехідною стадією, яку треба розглядати індивідуально відносно кожного окремого індивіда.

Трудовий період представляє собою час трудової діяльності людини. Особливістю цього періоду є те, що людина не лише засвоює соціальний досвід, але й відтворює його. Включення трудової стадії в процес соціалізації набуває особливого значення у зв'язку з ідеями щодо неперервної освіти та актуалізацією досліджень з акмеології – науки про зрілий вік.

Післятрудова стадія – це період зрілості. В сучасній науці цей період визиває велику зацікавленість у зв'язку з тим, що похилий вік починає займати значне місце в структурі народонаселення. Значний розвиток отримали такі науки як геронтологія та геріатрія. На захист того, що післятрудовий період в процесі соціалізації існує, висловлюється і Л. Еріксон, який називає цей період «мудрість», як завершальний етап становлення ідентичності [19, с. 53, 71 – 77]. Процес соціалізації на всіх її етапах здійснюється або безпосередньо через суспільство, або через групи, які отримали назву соціальні інститути. Спираючись на періодизацію процесу соціалізації відповідно до трудової діяльності, можна виділити наступні соціальні інститути: а) дотрудовий період – це сім'я, дошкільні дитячі заклади, шкільні та позашкільні дитячі заклади. Роль сім'ї як інституту соціалізації залежить безпосередньо від типу суспільства, від його традицій та культурних норм. І незважаючи на те, що в сучасних родинях сім'я займає не ті позиції, які вона мала в традиційних суспільствах через збільшення числа неповних сімей, зайнятість як батька, так і матері на роботі, зменшення традиційної лідерської позиції батька у сім'ї та інші чинники, її роль в процесі соціалізації залишається вагомим [94, с. 26]. Школа та позашкільні навчально-виховні дитячі заклади, перш

за все, забезпечують освіту, яка виступає важливим елементом соціалізації. Вона розширює можливості дитини в плані спілкування як з дорослими, так і з однолітками, формує основи громадянськості дитини. Б) Трудовий період – перевага надається трудовому колективу як інституту соціалізації. Вибір професії, на нашу думку, є першочерговою задачею, головним критерієм при виборі якої є «спорідненість» (за Г. Сковородою) адже від цього буде залежати успішність соціалізації людини як особистості). Післятрудоий період – це в основному суспільні організації, членами яких здебільшого є пенсіонери. Слід зазначити, що в науковій літературі немає ґрунтовних розробок щодо соціальних інститутів на цьому періоді соціалізації. Звісно, названі інститути виконують набагато більшу кількість функцій, а не тільки функцію передачі соціального досвіду, ми звернули увагу саме на цей аспект, через те, що саме ця функція була предметом нашого розгляду.

Отже, соціальна діяльність є важливим детермінантом становленням особистості. З урахуванням наявних поглядів щодо структури соціальної діяльності можна виділити такі її складові: соціальні потреби, інтереси, свідомість (духовність), організація, матеріально-речові засоби, предмет, умови, результат діяльності. Всі ці елементи відіграють важливу роль в процесі соціалізації, тому також виступають як детермінанти становлення особистості.

Потреби виступають генетично вихідним фактором діяльності особистості. К. Маркс та Ф. Енгельс говорять про це так: «Ніхто не може зробити що-небудь, не роблячи це разом з тим заради якоїсь із своїх потреб та заради органу цієї потреби... [126, с. 2]. Детальний аналіз потреб та інтересів буде проаналізовано в підрозділі 1.3. Слід зазначити, що соціальні потреби та інтереси виступають тією призмою, котра визначає напрямок дії інших компонентів діяльності на процес формування особистості [110, с. 15].

Більшість сучасних вчених погоджуються з думкою про те, що духовність є найважливішою якістю особистості, яка визначає всі елементи системи діяльності. Аналіз визначення поняття «духовність» науковцями різних галузей науки, уможливив виділити такі її ознаки:

- духовність як якість особистості, її основа, потяг до досконалості, перевага моральних, інтелектуальних цінностей над матеріальними [147; 149; 160; 154; 181; 56];

- духовність як орієнтація особистості на діяльність для інших, пошук нею моральних абсолютів [117; 48; 134].

- духовність як постійна духовно-практична діяльність особистості, направлена на якісне удосконалення світу, людства, себе [204; 21].

- духовність як потреба в пізнанні, знаннях, прагненні до добра, співпереживанні, вмінні розбиратись у соціумі, житті, світі, собі [221; 76];

- духовність як прагнення особистості діяти у відповідності з вищими релігійними цінностями, смислами, переданими Богом, присутність духу Божого в людині [134; 91];

- духовність як самореалізація особистості на основі вищих соціальних та загальнолюдських цінностей [103; 68].

Отже, вчені різних галузей при визначенні поняття «духовність» акцентують увагу на окремих її аспектах, однак всіх їх об'єднує розуміння духовності як орієнтації особистості на вищі вічні неперехідні моральні цінності, які не суперечать релігійним настановам. Проаналізувавши значну наукову літературу, можна назвати духовною таку особистість, якій властиві наступні риси:

- високі естетичні уявлення та почуття, наукові знання, прагнення до постійного їх удосконалення, прогресивні політичні ідеї [4];

- доброта, совість, честь, гідність, обов'язок, відповідальність, справедливість [160];

- правдивість, щирість, відвертість [181];

- повага до старших, взаємодопомога [4].

На формування духовності має вплив весь спектр життєвих процесів, в які включена особистість з моменту її народження. Саме духовність дає можливість особистості долати природні механізми. Про це, наприклад, свідчить таке явище як патріотизм, яких в певних ситуаціях здатен заглушити природний інстинкт самозбереження. Саме духовність є однією з особливостей людини як особистості, що відрізняє її від іншої живої природи.

Суспільна організація (соціальні інститути) як елемент суспільної діяльності здійснюється на всіх рівнях суспільного життя. Вона служить забезпеченням реалізації певних цілей та планів, є засобом здійснення суспільної діяльності. В залежності від рівня суспільних організацій залежить можливість реалізації індивіда як творчої особистості. Необхідно організовувати так соціальну діяльність, щоб людина не відчувала себе гвинтиком у великій бюрократичній машині, а мала змогу проявляти ініціативу, творчий початок у будь-яких починаннях. Це видається нам можливим за умови дії суспільної організації як системи, головною прикметою якої є відкритість. Важливим елементом соціальної діяльності є матеріально-речові засоби, без яких неможливе її успішне здійснення.

Предметом соціальної діяльності виступає людська особистість. Для того, щоб діяльність була продуктивною, необхідно постійно підвищувати рівень предмета діяльності, для чого необхідно добре знати його індивідуальні особливості і враховувати їх. Уважний погляд на процеси в світовому співтоваристві свідчить, що підвищення рівня індивідуальних особистих якостей людей засобами підвищення рівня культури, освіти, як головної детермінанти оптимізації суспільної діяльності, проявляється як загальна тенденція суспільного розвитку.

Умови соціальної діяльності необхідно враховувати на всіх її етапах. Вони включають природні (наявність природних ресурсів, клімат та ін.) та соціальні (наявність інфраструктури виробництва, стан освіти, культури, наявний державний устрій та ін.) фактори.

Результат соціальної діяльності як важлива її складова, залежить від усіх вище зазначених її компонентів та безпосередньо пов'язаний з метою діяльності. Він впливає на довкілля, як природне, так і соціальне та власне предмет діяльності (особистість), проковує до появи нових потреб та інтересів, розвитку матеріальних та духовних якостей суспільства та особистості [110, с. 15 – 20].

Слід ще раз наголосити на тому, що, на наш погляд, процес формування людини як особистості, а отже і її соціалізація, продовжується все життя та оформлюється в певну відносну завершеність в період зрілості.

Розглядаючи природні та соціальні детермінанти формування особистості, слід наголосити на їх умовному поділі, нерозривності та взаємозв'язках. На користь цього твердження говорять безліч фактів. Саме явище соціального властиве не лише людині. Воно простежується в організації життя багатьох тварин таких як бджоли, птахи, ссавці, багатьох приматів. Як зазначає Є. Н. Попов та інші науковці, соціальність є вища форма організації діяльності природних сил [153]. Завдяки природним джерелам (їжі, природним корисним копалинам та енергіям, матеріальним речам та системам) можливе взагалі життя, зокрема соціальне життя особистості. Володіння мовою та мовленням є характерним саме для людини завдяки генетичній конструкції людини. З іншого боку здатність говоріння набувається людиною не лише завдяки задаткам, а й безпосередньої участі соціальних груп. Расовий поділ людей, як природної істоти, не залежить від суспільних умов, але має вплив на все суспільне життя (політичне, економічне, культурне і т. д.).

Отже, природні детермінанти виступають базою, завдяки якій людина набуває статусу соціальної істоти. Особистість розвивається з біологічного організму завдяки різного рівня та видів впливу соціального та культурного досвіду. При розгляді людської природи слід виходити з того, що особистість за власною генезою є космобіопсихосоціокультурним

утворенням, а за своїм походженням обумовлена соціумом. Саме в суспільстві людина здійснюється як особистість, роблячи внесок в історію суспільства, змінюючи систему суспільних відносин.

1. 3. Чинники ціннісної парадигми соціуму перехідного періоду

Перш, ніж розглядати чинники або фактори ціннісної парадигми особистості, дослідити, на яких філософських та загальнонаукових принципах вона формується, необхідно з'ясувати сутність самого поняття «парадигма».

У науковий обіг цей термін ввів представник позитивізму Г. Бергман, а всебічно обґрунтував американський історик і філософ Т. Кун в праці «Структура наукових революцій». Вихідне трактування цього поняття зафіксоване у передмові до цієї роботи у виданні 1962 р., згідно з яким парадигма – це «визнані всіма наукові досягнення, які впродовж певного часу дають модель постановки проблем та їх розв'язання науковим співтовариством». У 1969 р. автор уточнює це поняття, розглядаючи його здебільшого як певну модель, конкретне досягнення у розвитку науки. Загалом він виділяє два основні аспекти цієї категорії: по-перше, як усю сукупність переконань, цінностей, технічних засобів тощо, властивих членам даного співтовариства; по-друге, один із елементів цієї сутності – конкретні розв'язки головоломок [107, с. 11, 220].

Т. Кун уточнював зміст терміна «парадигма» через термін «дисциплінарна матриця», елементами якої є: символічні узагальнення формального характеру або закони і визначення деяких термінів теорії, що виражаються за допомогою логічних та математичних формул; метафізичні частинки парадигми, тобто такі загальновизнані теоретичні та методологічні приписи, які задають спосіб бачення цілісного об'єкта; спільні ціннісні орієнтири, ідеали, настанови, передумови, що впливають на вибір напряму дослідження; загальновизнані зразки вирішення

конкретних завдань, відмінності між якими формують структуру наукового знання. Основними факторами, які впливають на розвиток науки, Т. Кун назвав особистісні та історичні чинники (минулий досвід дослідника, індивідуальний склад розуму, сукупність фактичного матеріалу та ін.), певні «правила-приписи» або «методологічні директиви», які слугують передумовами для її генезису та наступності в традиції того чи іншого напрямку, дозволяють здійснювати добір, оцінку та критику фактів. У наслідок цього, цілісна наука, насамперед, на зрілому етапі свого розвитку, виступає органічною єдністю фактів, теорій і методів. Водночас, науковець, що творчо мислить, бере участь, передусім, у зміні старих методів та розробці нових (кількісні та якісні методи, використання математичного апарату).

Використання методів має місце як на етапі збирання фактів, їх узгодження з теорією, як при її обґрунтуванні, так і при доборі парадигм (особливо коли йдеться про використання альтернативних засобів дослідження). Теорія, при цьому, визначає такі правила-приписи, які є їх основою, а її окремі елементи служать засобом для розробки прийомів наукового пізнання і розвитку науки. Найважливіші методологічні функції виконують закони, наукові поняття і теорії. На дещо вищому рівні методологічних правил, принципів щодо онтологічного аспекту, на думку Т. Куна, перебуває набір філософсько-гносеологічних приписів. Він, на відміну від представників антиісторичного підходу, формалізму, логічного позитивізму, надавав великого значення філософським принципам пізнання, дотримання яких стає найактуальнішим у період усвідомлення криз у науці, а обговорення її фундаментальних положень є симптомом переходу від старої парадигми до нової через наукову революцію.

Серед чотирьох стадій розвитку науки (нормального та аномального стану, кризи та наукових революцій) американський філософ виділяє, передусім, «нормальну науку» (де панує стара парадигма, а в межах якої відбувається нагромадження знань) і наукову революцію (в

межах якої за умов існування зрілої науки відбувається розпад парадигми, конкуренція між альтернативними парадигмами та перемога однієї з них), внаслідок чого відбувається перехід до нового періоду розвитку «нормальної науки». Проміжними етапами є аномальний стан розвитку науки, за якого отриману нову сукупність наукових даних не можна пояснити з позиції існуючої парадигми, що й призводить до кризи, а відтак і до наукової революції. У цій ситуації слід, по-перше, відкинути стару парадигму і визначити нову; по-друге, виділити на її основі певний комплекс нових, а не повну систему методологічних принципів. В процесі наукової революції відбувається зміна своєрідної «понятійної мережі», нової системи світогляду і цінностей, через яку вчені розглядали реальність, що вимагає обґрунтування нових принципів.

Незважаючи на таке розуміння парадигми Т. Куном, серед науковців сформувалось неоднакове тлумачення цього поняття. Одні автори ототожнюють його з поняттям «теорія», інші – з теорією в єдності з методами, треті розглядають як матерію. Так у «Філософському енциклопедичному словнику» парадигма розглядається як: «1) поняття, що використовується в античній та середньовічній філософії для характеристики взаємовідношення духовного та реального світу; 2) теорія (або модель постанови проблем), прийнята за взірець вирішення дослідницьких завдань» [201, с. 477]. У «Новітньому філософському словнику» стверджується, що в сучасній філософській науці поняття «парадигма» означає систему теоретичних, методологічних та аксіологічних установок, які прийняті за взірець вирішення наукових завдань і поділяються всіма членами наукового товариства» [146, с. 505]. В «Енциклопедичному соціологічному словнику» парадигма характеризується як «сукупність філософських, загальнотеоретичних та методологічних основ науки» [226, с. 522]. В. Тарасевич вважає, що поняття «парадигма» за Т. Куном означає «сукупність теоретичних уявлень, методологічних принципів та ціннісних настанов, які для

конкретної науки залишаються незмінними протягом певного часу і зміна яких становить зміст наукової революції» [190, с. 46].

Якщо виходити з вище зазначених визначень парадигми, то ціннісна парадигма – це звичайно вужче поняття, яке являє собою систему аксіологічних установок, а саме цінностей і ціннісних орієнтацій, властиву для певного соціуму (соціальної групи, класу, нації, народу) в конкретний період його функціонування чи життєдіяльності, яка є однією з детермінант суспільного устрою, характеру суспільних відносин, методології різних сфер наукового пізнання, зрештою мети, якої прагне досягти у своєму розвитку соціум (соціальна група, клас, нація, народ) [80, с. 135].

Така парадигма включає в себе множину елементів або чинників, що перебувають між собою у закономірних діалектичних взаємозв'язках і являють певну цілісну єдність, яка має власну структуру і зміст. Для того, щоб виявити, яким чином та на основі чого відбувається формування ціннісної парадигми як одного з детермінант соціокультурної трансформації, необхідно розкрити сутність та особливості формування елементів, що входять до її складу. Отже, ціннісна парадигма має таку структуру: соціальні ціннісні норми, ідеали, мета, сенс життя, уявлення про щастя, потреби, інтереси, життєва позиція, світогляд.

Соціальна ціннісна норма, як один з важливих елементів ціннісної парадигми, давно привертала до себе увагу філософів, тому доцільним буде навести декілька визначень і розумінь цього поняття, які не завжди співпадають. Глибокий аналіз даного питання зробив український вчений А. О. Ручка у своїй праці «Соціальні цінності та норми» [175], яка започаткувала в українській філософії так звану «теорію ціннісно-нормативного регулювання», основним завданням якої є виявлення зовнішніх і внутрішніх механізмів стимуляції і регулювання людської діяльності, пов'язаних із впливом на неї системи соціальних цінностей і норм [175, с. 107]. Серед багатьох концепцій зарубіжних філософів

найбільший інтерес представляють дві – концепція американських представників теорії функціоналізму та теорії екзистенціалізму, які, по суті, майже повністю заперечують одна одну.

В американській філософсько-соціологічній літературі поширена була тенденція ототожнення цінностей з нормами і нормативними переконаннями. У. Колб стверджував, що все написане про цінності відноситься до природи та функцій нормативних правил, тобто ототожнював сутність цінностей з соціальною нормою і правилами. Т. Парсонс хоча й не ототожнює, але говорить про взаємозв'язок цих понять. «В усіх ситуаціях, - відзначав він, - коли діяч вимушений вибирати різні цілі, коли він вимушений вибирати ті потреби-установки, які він буде задовольняти і визначати ступінь їх задоволення – коли б він не був вимушений робити будь-який вибір – його ціннісні орієнтації пов'язуються з певними нормами, які керують ним у його виборах [175, с. 84]. Норма, за Т. Парсонсом, – це «описаний словами напрямок дії», що розглядається в якості «бажаного», а, отже, під «цінностями суспільства» слід розуміти «... уявлення про бажані форми суспільства». Цю точку зору Т. Парсонса поділяють і інші представники функціоналізму, зокрема Р. Мертон, К. Девіс, Р. Бейлз, У. Мур та інші. К. Девіс і У. Мур, наприклад, стверджують, що людське суспільство набуває своєї єдності завдячуючи тому, що деякі «вищі цінності» та цілі є спільними у всіх членів суспільства і хоч ці «... цілі і цінності є об'єктивними, вони впливають на поведінку, та їх інтегрування робить можливим функціонування даного суспільства як єдиної системи» [74, с. 53 – 77], розуміючи під спільними «вищими цілями і цінностями» соціальні ціннісні норми.

Представники екзистенціалізму, зокрема Ж.-П. Сартр, на відміну від функціоналістів, які абсолютизують ціннісно-нормативні регулятиви, розглядаючи їх як детермінант суспільного розвитку, вважають цінність «невловимою», «неосяжною» і, якщо розглядати її як «факт серед інших фактів», то вона втрачає своє «нормативне існування». Людина, на думку

Ж.-П. Сартра, «приречена на свободу», яка є «єдиною цінністю» для неї і будь-які норми чи правила порушують цю свободу [177, с. 117 – 133].

Поряд з ціннісною нормою у структурі ціннісної парадигми важливе місце займає ідеал, який тісно пов'язаний з цінністю. Остання є результатом реалізації певного ідеалу. Таким чином, основою системи цінностей певної культури є ідеал.

Феномен ідеалу прослідковується на всіх етапах розвитку культури. Він виступає в якості фактора, який визначає специфічні риси певної культури та її еволюцію в тому чи іншому напрямку. Починаючи з «блага» Платона, Плотіна та Августина Блаженного, цей фактор фігурує то під видом «духовного клімату епохи» чи «моральної температури» (Тен); чи «загальної форми споглядання відомої епохи» (Г. Вьольфлін); чи просто «духу епохи» (М. Дворжак), «правди життя» (В. Соловйов); чи більш глобально у формі «культурного взірця або стандарту цінності» (Т. Манро), «душі культури» (О. Шпенглер) і т. п. Іноді, для позначення цього фактора використовуються і більш складні терміни, як, наприклад, «супер-его» (З. Фрейд), «культур-ген» (Т. Гекслі), «мем» (Моно) і т. д.

Відмінності між позначенням термінів є значними, тому, на перший погляд, важко помітити в них щось спільне. Однак, всі ці складні терміни, за суттю, підготовчі формулювання для позначення того, що звичайною людською мовою називається словом «ідеал». Те, що це поняття відіграє визначальну роль в розумінні не лише мистецтва, але й культури в цілому, відомо давно [82, с. 229, 251; 84, с. 136 – 137]. Тим не менше, прогрес в його аналізі поки невеликий.

Ідеал не можна змішувати ані з ідеєю, ані з метою, ані з цінністю, ані з істиною, ні з помилкою. Тому що ідеал знаходиться, так бо мовити, «з іншого боку істини та помилковості», ідеологія не є ані істинною, ані оманливою свідомістю» (К. Маркс) в науковому розумінні цього терміну. Він відрізняється тим, що є не абстрактним поняттям, а наочним

прикладом, при тому таким, що фіксує не знання, а бажання. Від мети – тим, що метою є не ідеал, а його реалізація, від цінності – тим, що ідеал є не цінністю, а «стандартом цінності» (Т. Манро). Відмінність ідеалу від істини або помилковості полягає в тому, що ідеал є не відповідність або невідповідність образу об'єкту, а відповідність образу бажанню суб'єкту.

Говорячи про специфіку ідеалу, можна дати йому таку характеристику: він є межевим уявленням, в якому явище співпадає з сутністю. І. Кант та Г. Гегель були одними з перших філософів, які ясно бачили зв'язок ідеалу з сутністю, в якій як у фокусі сконцентрована більша частина його специфіки. Згідно з І. Кантом, «ідеал є уявленням про одиничну сутність, яка адекватна якій-небудь ідеї» [86, с. 236], а згідно з Г. Гегелем, він є «ідеєю в чуттєво визначеній формі» [44, с. 109]. Тут під «ідеєю» мається на увазі «сутність». Отже, представляючи явище, яке співпадає з сутністю, ідеал є антиподом видимості: відповідати ідеалу – означає володіти справжнім буттям, а не тільки таким, що здається. «Бути – чи тільки здаватися» – це рицарське гасло вирізаний у якості епітафії на труні датського астронома Тіхо де Браге в одному з празьких храмів. Це не дивно, адже піднесення над буденністю, служіння ідеалу завжди входило у кодекс честі середньовічного рицаря.

Поняття ідеалу пов'язане не лише з альтернативою видимості, але й з потенційною нескінченністю. Ідеал постає в результаті нескінченної кількості кроків. Як відомо з математичної теорії меж О. Л. Коши (XIX ст.), множинність цих кроків нескінченна та незліченна. Тому В. Шиллер був правий, говорячи, що ідеал є «нескінченність, недосяжна (майже) ніколи [222, с. 41].

Говорячи про природу ідеалу, слід наголосити на ще одній його рисі. Через те, що сутність певного класу явищ не можна спостерігати, вона може бути пізнавана за допомогою складних теоретичних понять, побудова яких вимагає складних розмірковувань. Все це призводить

до того, що поняття про об'єктивну сутність одного і того ж явища у кожного може бути зовсім різна. Ця стара філософська думка отримала відображення в символіці всесвітньо відомого філософського «Саду каміння» храму Реандзи в Кіото (Японія). Таким чином, коли творець ідеалу ідеалізує явище, щоб наблизити це явище до його сутності, то він завжди має на увазі сутність у власній інтерпретації.

Отже, ідеал – це межове уявлення, змістом якого є явище, що співпадає з його сутністю в авторській інтерпретації.

Ідеал розглядається у двох формах: ідеал як побудована суспільством концептуальна модель людини «вищого рівня» буття, як «сильна ідея», «ідеальний образ», як показник особистісної зрілості, досконалості суспільства. У вітчизняній літературі утвердилось розуміння ідеалу, як такої форми духовності, яка є вищим зразком і регулятором людської діяльності [228; 58]. Ідеал є тим орієнтиром, який направляє соціально-активну свідому діяльність суб'єкта. Суб'єкт свідомо та вільно підкорює себе владі ідеалу, який він обрав і координує разом з ним свою щоденну діяльність. Цілеполягання в ідеалі є кінцева основа діяльності, та потенція, котра не здатна одразу актуалізуватися, але реалізується через діяльність в усе нових і нових перетвореннях. В цьому сенсі ідеал є спрямуванням руху до того, що має бути, або до того, що людина хоче бачити.

Найбільш узагальнені, вищі цінності-ідеали, які розділяються за концептуальними сферами актуалізації на онтологічні (існуючі об'єкти дійсності, які пізнаються в результаті аксіологічної оцінки, що заснована на диз'юнктивному розрізненні «ліпше-гірше»), символічні (ідеал як образ, мета, символ, до якого треба прагнути) і нормативні (весь спектр особистих екзистенційних принципів і правил людини, які введені ним в ранг персональних норм). Серед нормативних ідеалів окрему групу складають гуманістичні ідеали (засновані на людинолюбстві, оціночно-

імперативних способах особистісного освоєння буття – людяності, справедливості, свободі, любові, доброті, співчуттю).

Така теоретична форма ідеалу відображає все краще та прогресивне. В той же час в ідеалі відображений практичний зв'язок між дійсними умовами життєдіяльності індивіда та потребою людини в гармонізації суспільних відносин, створення умов для щасливого людського буття, активної діяльності, які направлені на оволодіння новими соціальними умовами життя. В ідеалі відображено усе краще і прогресивне, що досягнуто, досягається і має бути досягнуто. Це – теоретична форма ідеалу. В той же час, ідеал – це жива дійсність. Це первинна вихідна форма, яка існує як творчий, реальний зв'язок між сучасними, реальними умовами життєдіяльності індивіда і вимогами людини до гармонізації суспільних відносин, створення незалежних умов для буття людини, її активної діяльності, спрямованої на оволодіння новими соціальними умовами життя [186, с. 93].

В свій час П. Д. Юркевич відзначав, що в кожному ідеалі необхідно розрізняти три моменти: 1) певний зміст; 2) пристойності, якими людина наділяє даний зміст; 3) віру людини в його істину або переконання, що цей ідеал не є самооманою, а співвідноситься із загальним порядком всього існуючого.

Ідеал є основою ціннісної свідомості індивіда і суспільства, критерієм оцінювання людиною предметів і явищ навколишнього світу. За переконаннями дослідників, він існує поза реальністю, хоч має не меншу силу впливу на свідомість людини, ніж те, що існує реально. Особливої сили ідеал набуває тоді, коли з ним співпадають життєві цілі і програми соціальної групи, класу, нації і т. п.

У випадку ціннісних орієнтацій існує два типи селекторів – індивідуальні ідеали та загальнозначущі або «загальні», колективні, масові ідеали. І, як наслідок, існує два типи вибору: індивідуальний, унікальний, такий, що відрізняється від інших членів суспільства, та «синергетичний»

вибір, заснований на спільному суспільному ідеалі. Межа між індивідуальним та загальнозначущим ідеалами відносна, так як індивідуальний ідеал може набувати загальносуспільних рис, та навпаки, з часом загальнозначущий ідеал може втрачати вплив та набувати рис індивідуального. Таким чином, саме індивідуальне (особистість) робить вагомий внесок в розвиток ідеалу, але лише за умов, коли індивідуальне починає хвилювати спільноту, тільки тоді відбувається вплив на формування соціальних цінностей [23, с. 283 – 284].

Процес перетворення соціальної реальності (інститутів, ідеалів, цінностей) як тотальної гуманізації в умовах перехідного періоду, буде можливим тільки тоді, коли ця реальність буде перетворена не у відповідності із індивідуальним, «відносним» ідеалом, а у відповідності із загальнолюдським, «абсолютним», долаючи обмеженість усіх індивідуальних ідеалів. Глобальні проблеми людства, які ставлять під загрозу його існування, обумовлені спрямуванням індивідуальних ідеалів. Тому актуальною проблемою людства є вироблення саме загальнолюдського «абсолютного» ідеалу у зв'язку із глобальним взаємовпливом та взаємозв'язком кожного члена суспільства. Загальнолюдський ідеал має формуватися на нескінченній багатоманітності, тобто в результаті синтезу усіх індивідуальних рис, які можуть мати загальнолюдський характер, тобто власне індивідуальне (особистість) не зникає, але зникає лише таке індивідуальне, яке не може мати загальнолюдський характер. Таким чином, становлення загальносуспільного ідеалу «передбачає водночас самореалізацію індивіда та абсолютне згуртування суспільства» [249, р. 96]. Тобто відбувається повний синтез свободи та відповідальності.

Проблеми взаємозв'язку ідеалу і мети (життєвої програми) вже неодноразово привертала до себе увагу дослідників. Їх думки з цього приводу розходяться. З погляду одних, мета – це те, що людина бажає і може за певних істот досягнути, але не кожне бажання може бути метою.

Метою можна вважати таке бажання, яке стає мотивом до активної діяльності індивіда для його досягнення. Отже, й ідеал, як бажане, не завжди може бути метою, а стає таким тоді, коли він є можливим для реального втілення в життя, для реального наближення [1, с. 130].

Ідеал є результатом єдності пізнавального та ціннісного відношення до дійсності, і ця єдність має чітко виражений аксіологічний характер. «Загалом суспільний ідеал відображає перш за все інтереси соціального суб'єкта та тенденцію розвитку суспільних відносин, включаючись у практичну діяльність у якості кінцевої мети, – стверджують М. Михальченко та З. Самчук, – він формує суспільну мету політичної, виховної і т. п. діяльності майбутнього суспільства в найбільш узагальненому вигляді» [138, с. 62].

Суспільний ідеал часто вважають «формою випереджаючого відображення дійсності», тобто спроможності свідомості людини передбачувати майбутнє. В ньому відображається національна ідея, яка в числі інших найістотніших моментів включає в себе мету існування етнічної спільноти, її історичного призначення, систему цінностей і ціннісних орієнтацій.

Ціннісна парадигма особистості крім ціннісних соціальних норм та ідеалів, включає в себе такий компонент, як сенс життя. У філософській літературі при визначенні цього поняття вживаються як синоніми різні поняття: «життєва орієнтація» (М. Х. Тітма), «життєва програма» (Л. В. Сохань), «життєва перспектива» (Є. І. Головаха), «сенс життя» (Л. М. Коган, Г. М. Гумницький, В. М. Шилов, В. М. Шердаков та ін.), «сенс буття» (В. П. Загороднюк), «інтенціонал шляху життя» (В. Соловйов) та ін.

У філософсько-світоглядному розумінні, поняття «сенс» несе в собі певну узагальненість і вживається у значенні осмислення людиною світу в цілому або окремих його частин.

Проблемі сенсу життя і аналізу її в різних аспектах, в тому числі і аксіологічному, присвячено у світовій і у вітчизняній філософській думці багато досліджень. Це питання розглядали І. Ф. Ведін, Г. Н. Гумницький, Л. Н. Коган, В. Н. Шилов, В. Н. Шердаков, В. І. Шинкарук та інші. Однак, як справедливо зазначає В. П. Загороднюк, серед дослідників проблеми сенсу життя, взаємозв'язку його з ціннісною парадигмою немає єдності і одностайності. Зумовлюється це тим, що кожний з них підходить до даної проблеми з різних методологічних позицій: онтологічних, гносеологічних, ідеалістичних та інших.

Оскільки сенс життя людини передбачає в обов'язковому порядку наявність у неї мети життя (усвідомлює вона це чи ні), то окремі дослідники (Л. Н. Коган, В. А. Капралов та ін.) розглядають ці дві категорії у взаємозв'язку. Інші ж дослідники (наприклад, І. Ф. Ведін) заперечують такий взаємозв'язок і вважають, що сенс життя – це органічна єдність об'єктивного і суб'єктивного у ньому і, виходячи з цього, проблема сенсу життя являє собою комплексну єдність онтологічного, гносеологічного, світоглядного і етичного аспектів [31, с. 205 – 206].

Питання сенсу життя стверджує унікальність і неповторність людини в природі. Тільки особистості дано побачити проблематичність свого існування та відчутти неоднозначність свого буття. Здатність ставити під сумнів значення та сенс свого існування значно більше виділяє людину серед тварин, а ніж такі її досягнення як прямоходіння, мовлення, понятійне мислення. На відміну від інших форм буття, людині властива форма історичного буття, яке завжди включено в історичний простір та є невіддільним від системи законів та відносин, які лежать в основі цього простору. В цій системі відносин керує смисл, що не завжди явно виражений.

Відомо, що сенс життя людини визначається тими цінностями, які вона вважає для себе «життєвими цінностями», тобто такими, які в даний період для неї є найважливішими. Від того, які цінності людина вважає для

себе життєво важливими, які ціннісні орієнтації в певний період життєдіяльності зумовлюють її потреби, інтереси, стають мотивами її діяльності, таким змістом наповнюється її сенс життя. Втрачає людина в силу будь-яких суб'єктивно-об'єктивних чинників свою ціннісну парадигму, свій ідеал, вона одночасно втрачає й сенс свого життя. Отже, сенс життя людини можна розглядати і як його цінність. Ще Г. Ріккерт, засновник класичної теорії цінностей, писав: «Ми ніколи не зможемо перестати запитувати про сенс нашого життя, цей сенс може бути розкритий лише на базі цінностей, які мають значимість» [170].

Екзистенційний вакуум, який проявляється у людини при відсутності сенсу життя, сенсу діяльності, надзвичайно згубно впливає на особистість, її психічний стан. На це вказує В. Франкл, відзначаючи, що в процесі формування особистості і функціонування суспільства найголовнішим за все є пошуки «універсальних сенсів життєдіяльності». А єдиним шансом людства на виживання є також пошуки спільних сенсів життя, прагнення до спільних сенсів життя, до єдності індивідуальних і загальнолюдських цінностей.

Пошук сенсу життя, за В. Франклом, полягає у пошуках і виробленні позицій, установок, ціннісних орієнтацій, які впливають із загальнолюдських цінностей. Мислитель умовно поділяє людей на дві категорії: релігійні люди, що вірують в Провидіння, та всі інші. Для першої категорії, як правило, питання сенсу життя є зрозумілим та вирішеним. Друга категорія людей, на думку В. Франкла, має задаватися питанням про сенс не цілого, а обмежити себе більш конкретним питанням. «Мы не можем начать выяснять «замысел» вселенной. Замысел всегда трансцендентен – в той мере, в какой он всегда является внешним по отношению ко всему, что этим замыслом «обладает». Таким образом, мы в лучшем случае можем постичь смысл вселенной в форме сверхсмысла, подразумевая под этим, что смысл целого остается непонятным и лежит за пределами постижимого» [207]. Схожа думка прослідковується і у

Б. Паскаля, який говорив, що гілка ніколи не може пізнати сенсу всього дерева. Отже, людина має зводити сенс свого життя до конкретних задач, яка вона сама та суспільство ставить перед нею. «Чим більше людина бачить життя як виконання поставлених задач, тим більш повною сенсу вона здається їй» [207]. Сенс життя не можна зводити ані до задоволення, тому що задоволення не може надати життю сенс. Життя постійно стикається зі смертю, яка перекреслює миттєве задоволення, яке, на думку матеріалістів, є просто станом клітин мозку. Ервін Штраус розглядає задоволення як «миттєвий» модус життя, в якому людина залишається в умовному стані задоволення, але не досягає миру з предметом, який в цьому випадку виступав би світом цінностей. Індивід здатен відчувати справжню радість, задоволення лише тоді, коли емоції виступають як цінності. Саме тому радість не виступає як мета. Отже, прагнення до щастя само по собі не може бути основним принципом та межовою метою людського життя.

На думку В. Франкла, саме цінності визначають сенс життя. Умовно їх можна поділити на три категорії: 1) «утворювальні» – цінності, які реалізуються в продуктивних творчих діях; 2) «цінності переживання» – цінності, які реалізуються в переживаннях. Вони проявляються в чуттєвості людини до навколишнього світу; 3) «цінності відношення» – це відношення людини до факторів, що обмежують її життя. Тобто те, як людини приймає свою долю і все що спадає на неї, як вона себе при цьому поводить, – все це є мірою того, наскільки вона відбулась як людина (особистість).

У тісному взаємозв'язку із сенсом життя часто вживається поняття «щастя», як один з компонентів ціннісної парадигми індивіда, адже як уявляє собі людина сутність щастя, в чому його шукає і бачить, такою є її ієрархія цінностей і ціннісних орієнтацій. Слушно з цього приводу висловився В. Винниченко, який стверджував, що метою і сенсом людського життя є щастя – тривала і постійна радість життя. Ми не

говоримо, – відзначав він далі, – що щастя – це «...багатство, слава, достойність, любов... обов'язок, сім'я, нірвана... Ні матеріальні, ні духовні цінності, ні кожна окремо, ні навіть усі разом ще не дають тривалої постійної радості життя, тобто щастя. Володіючи і багатством, і владою, і усім, чим завгодно, маючи інколи навіть велику насолоду від них, щастя все ж можна й не мати і можна бути навіть нещасливим» [28, с. 174].

На перший погляд, здавалося б, що В. Винниченко заперечує значення цінностей у щасті людини, заперечує їх взаємозв'язок. Однак, стверджуючи, що щастя – це «річ абсолютна», що воно повинно базуватися на «чомусь постійному і надійному», він відзначає, що таким, на його погляд, є «закон погодженого взаємовідношення елементів буття». «Тільки діюча рівновага... цінностей і погодженість їх між собою і з силами поза нами, – стверджував він, – дає той стан, який ми можемо з повним правом назвати щастям. І з другого боку: розлад цих сил між собою всередині нас, або з силами, що поза нами, неодмінно дає те, що ми називаємо нещастям» [28, с. 175].

Отже, щастя людини залежить і від цінностей та ціннісних орієнтацій, які, власне, і становлять у своєму взаємозв'язку та зв'язку з внутрішніми силами людини (її інтересами, потребами, установками, емоціями тощо) поняття «щастя».

Однією з основних складових ціннісної парадигми особистості є потреби і інтереси. Багато дослідників відносять проблему потреб до числа центральних і найбільш складних питань науки про людину. Її значення викликано зацікавленістю до питання про спонукальні сили людської діяльності та активності, що завжди мало практичне значення у справі керування, виховання, стимулювання праці. Думки з приводу спонукальних сил ми знаходимо у філософів різних епох. Спробуємо визначити природу потреб. Таким чином, можна з'ясувати її походження, ступінь значущості тих чи інших потреб для людини, що впливає на

уявлення про виховання, соціальну політику, а також має глибокий філософський сенс.

Розглянемо декілька основних варіантів розумінь природи потреб.

1. Потреби – це суто суб'єктивне явище. Вони, так само як і думки, уявлення, цілі, образи, належать до суб'єктивної реальності [67, с. 19]. Це – «стан організму», «психічні енергії», «суб'єктивна сторона діяльності» і т. п. «Потребою має позначатися саме стан, суб'єктивна потреба, оригінально направлена на предмет» [85, с. 40]. З таким визначенням потреб добре співіснують як односторонній психологізм, так і односторонній соціологізм. В багатьох західних концепціях потреб останні розглядаються як стан, що турбує людину з точки зору її фізіології та психології, як умови всередині індивіда, які спонукають його до певної поведінки.

Віднесення природи потреб до сфери тільки суб'єктивної реальності залишає в стороні відносини, зв'язки людини з об'єктивним світом, його залежності від певних об'єктів і умов, стирає специфіку потреб, задоволення яких забезпечує саме життя людини, його фізичне існування і тих потреб, задоволення яких необхідне для існування людини як особистості, суспільного ества.

Інша крайність – соціологізм, коли з тези, що духовні та матеріальні потреби – це явище людської психіки, робиться висновок, що будь-яка потреба людини соціальна. Соціальність всіх потреб доводиться також за допомогою ствердження, що «будь-який об'єкт, який має задовольнити ту чи іншу потребу людину, набуває впливу з боку суспільства, є суспільним результатом суспільної праці», «потреби», «генетичним джерелом потреб є діяльність суспільної людини» [108, с. 194 – 195]. Згідно цієї точки зору, голод, наприклад, можливо задовольнити будь-яким об'єктом, «що підлягав впливу з боку суспільства» – може бути залізом. Такий підхід також ігнорує об'єктивні зв'язки людини з зовнішнім світом і призводить до висновку про те, що у людини можна сформувати будь-які потреби.

Неможливо всебічно розкрити проблему потреб без розгляду відповідних об'єктивних зв'язків і відношень, що утворюють як їх джерело, так і специфіку. Такими зв'язками є приналежність людини одночасно до світу природи та до світу суспільних відносин.

Природні потреби – це все те, що необхідно людині для підтримання її життєдіяльності. Сучасна наука, доводячи біогенність низки потреб людини, називає їх біологічними чи вітальними, що необхідні для забезпечення індивідуального та видового існування людини [179, с. 23 – 24]; це потреба в певних речах, що забезпечують життєдіяльність людського організму, процеси обміну [9, с. 263 – 284]. Біологічні чи вітальні потреби є основою матеріальних «квазіпотреб», тобто трансформуються у відповідні потреби людини як соціальної істоти в їжі, одязі, житлі, розміри та способи задоволення яких є вже результатом конкретного суспільства.

Такою ж об'єктивною є залежність людини як соціальної істоти від суспільства. Відомо, що поза суспільством не може сформуватися ані свідомість, ні мова, ні вся сукупність особистісних якостей (свідомовольове, цілеспрямована поведінка, самосвідомість, трудові навички та мотиви до праці і т. п.). Навколишній предметний світ, рівень виробництва пропонують, нав'язують соціально-предметну програму, яка вибірково засвоюється індивідом, роблячи з нього варіант конкретно-історичної особистості. Існують дослідження, які показують вроджене коріння потреби в спілкуванні (Мазуркевич, Салліван, Блейлер). Відомо, наскільки сильна потреба дитини в увазі, турботі і до яких деформацій особистості призводить їх нестача в дитинстві; наскільки тяжким є стан самотності; наскільки сильною є в людини потреба в системі цінностей (Е. Дюркгейм, Ф. М. Достоевський, Е. Фромм, М. Вебер, А. Адлер та ін.).

Тому неправомірно обмежувати природу потреб сферою суб'єктивної реальності, хоча остання і є її необхідним компонентом.

2. Потреба – об'єктивна необхідність. Цей варіант був розповсюджений в кінці 30-х років, в 60-ті роки (Л. А. Гордон, Г. М. Гак, Г. Е. Глезерман, Д. Е. Чесноков, Д. А. Кікнадзе та ін.) [90, с. 8]. Перевага цього варіанту – фіксація об'єктивних відношень необхідності, залежності людини від зовнішнього світу, що є гарантією від суб'єктивізму в розумінні потреб, виводить на широке коло відношень людини з об'єктивною діяльністю. Разом з тим зведення потреб тільки лише до об'єктивного відношення не дає можливості зрозуміти, чому потреба стає джерелом активності, діяльності, який у неї мотивуючий механізм. Відомо, що людина може помирати від виснаження, не відчуваючи потреби в їжі [140, с. 205]. Їй можуть бути вкрай необхідна певна речовина, вітаміни, вона може боліти, але через незнання потреби до них не відчуває.

Таким чином, мотивуюча роль потреб не буде розкритою, якщо не враховувати суб'єктивний аспект потреб – її переживання як «негативного стану»: хвилювання, незадоволення, напруження, страждання, що породжує активне відношення до дійсності. «Потреба розглядається як потреба до тих пір, поки не здійсниться контакт з предметом, не закінчиться процес опанування предметом чи його споживання» [85, с. 40].

Тому третій варіант розуміння потреб припускає розгляд її як єдність об'єктивної залежності та мотиву. «Потребность, – писав С. Л. Рубінштейн, – это испытываемая человеком нужда в чём-то, лежащем вне его; в нём проявляется связь человека с окружающим миром и его зависимость от него» [174, с. 205]. Тут суб'єктивний момент відображений дуже скромно. У В. А. Мясіщева прослідковується єдність обох аспектів. Потреба відображає «единство нужды и побуждения, тяготеющей тенденцией к определённому объекту... основной вид отношения к окружающей действительности» [141, с. 4]. В понятті потреби об'єднуються об'єктивні відносини, спонукання до діяльності та стан суб'єкта, що відображає ці відношення [62, с. 31]. «Потреба в

широкому розумінні слова – це специфічний стан біологічних і соціальних систем, що виражають:

а) необхідний зв'язок цих систем з речовинними, енергетичними та інформаційними компонентами зовнішнього середовища, засвоєння яких є умовою їх існування, функціонування та розвитку;

б) здатність самостійно, вибірково реагувати на життєво важливі умови;

в) форму протиріччя між організмом – носієм потреби (в суспільстві – суб'єктом потреби) та компонентами зовнішнього середовища (предметами, потребами), що дозволяє задоволення потреб шляхом активних дій її носія» [129, с. 144].

В цьому визначенні потреби розглядаються як явище, яке властиве не лише соціальному суб'єкту, але й всьому живому, що, на наш погляд, є більш правильним; розкриваються основні типи відношень: зв'язок природного і соціального, об'єктивного та суб'єктивного, активність і вибірковість суб'єкта потреб, потреба як форма протиріччя. Разом з тим наведені варіанти розуміння природи потреб дозволяють зробити висновок про односторонню раціоналістичність аналізу природи потреб, недостатнє дослідження екзистенційних, антропологічних аспектів складного зв'язку природного та соціального, ролі людських емоцій та відчуттів в динаміці потреб в самому людському існуванні, зв'язку потреб з специфікою індивідуальної форми буття, акцентування їх зовнішньої соціальної детермінованості без дослідження самої діалектики індивідуального та суспільного. Без розуміння зв'язку потреб з людиною, який розглядається цілісно, всебічно, неможливо зрозуміти природу потреб, роль в мотиваційній структурі, закономірності в їх розвитку. Потреби пов'язані з емоціями, при чому важливими є тут емоції задоволення та страждання (З. Фрейд «принцип задоволення»). Потреби є основою, джерелом діяльності та поведінки, первинною ланкою мотивації, що визнається і сучасною зарубіжною літературою (К. Левін, Д. О. Хебб, А. Маслоу та ін.).

Отже, потреби – це фундаментальна риса особистості, її неповторна суттєва характеристика. За багатством потреб, їхнім характером, способами формування та реалізації можна значною мірою судити про рівень розвитку особистості. Високо розвинена особистість – це особистість якій властиві мета потреби (за А. Маслоу). Потреби людей є рушійною силою розвитку суспільства та особистості. Заради потреб власне і здійснюється людська діяльність. Тому суспільство або соціальна група, діючи на процес формування та задоволення потреб особистості, одержує можливість спрямовувати її життєві орієнтири в той чи інший бік. Тому важливим є формування на рівні держави перш за все таких настанов, які б сприяли формуванню вищих духовних потреб. Але, щоб це було можливим, необхідний достатній економічний рівень держави. «Человек может жить хлебом единым – если ему не хватает хлеба. Но что же происходит с желанием человека, когда хлеба достаточно, когда его желудок постоянно сыт? Сразу же появляются другие, более высокие потребности, и начинают доминировать в организме. Когда и они удовлетворяются, новые, ещё более высокие потребности выходят на сцену, и так далее» (А. Маслоу).

Багато дослідників ХХ століття засновували власну типологію цінностей, спираючись на людські потреби, розглядаючи останні як їх найбільш глибинні утворення в структурі людської свідомості. Так, Е. Фромм класифікує цінності у відповідності з потребами, які він розподіляє за п'ятьма групами. Це потреба в спілкуванні (міжособистісні зв'язки, любов, дружба); потреба в творчості; потреба в безпеці; потреба у самоідентифікації; потреба у пізнанні навколишнього середовища [209, с. 256 – 257]. А. Маслоу також фактично ототожнює потреби та цінності у власній ієрархічній типології потреб від фізіологічних (в їжі, одежі, житлі, репродуктивна потреба і т. д.), які він називає первинними елементами в мотивації поведінки особистості, далі екзистенційних (потреба в безпеці, впевненість у завтрашньому дні, стабільність умов життєдіяльності і т. д.),

соціальних (потреба в спілкуванні, піклуванні про інших людей, прив'язаність до певного колективу і т. д.), потреб престижу (потреба в повазі, визнанні, високій оцінці з боку інших людей в професійній кар'єрі, підвищенні соціального статусу і т. д.), до потреб самовираження, реалізації духовних потенцій, що, перш за все, актуалізується в творчості. При цьому, на думку А. Маслоу, активізація потреб більш високого рангу відбувається за умов задоволення потреб, що знаходяться в основі зазначеної ієрархії [130, с. 478]. На нашу думку, не варто абсолютизувати ідеї Маслоу з цього приводу (хоча багато сучасних досліджень засновані саме на такій типологізації потреб: дослідження глобальної ціннісної динаміки Р. Інглехарта, Н. І. Лапін та інші), по-перше, тому що універсальної типології взагалі не може бути, по-друге, тому що не всі люди, задовольнивши потреби «нижчого» рівня, актуалізують потреби більш високого рангу. По-третє, в історії є багато прикладів того, як люди, не маючи змоги повноцінно задовольнити елементарні життєві потреби, активно реалізовували духовні потреби, наприклад, потребу у творчості. Однак, це здебільшого є винятком, аніж звичним явищем. В історії є безліч прикладів, які повністю підтверджують ідеї А. Маслоу (наприклад, архівні дані про втрату «людського обличчя» під час голодомору).

Важливим детермінантом ціннісної парадигми виступають інтереси людини. Серед сучасних вітчизняних учених, якими були проведені дослідження різних аспектів інтересів, є О. О. Донченко, П. Г. Здравомислова, Ю. М. Орлова, В. І. Тарасенко, Л. В. Сохань та інші. Інтереси і потреби, як правило, розглядаються у тісному взаємозв'язку. Людина проявляє інтерес саме до тих предметів і явищ, які можуть задовольнити її потреби. Але не кожна потреба переходить в інтерес і навпаки. Лише та потреба перероджується в інтерес, яка проходить етап мотивації, без якої не буває й діяльності (Д. О. Кікнадзе). Інтереси, як і потреби, є рушійною силою діяльності. Вони, як говорив Гегель, рухають народами. Тому, для розуміння суті суспільних процесів слід відшукати

справжні інтереси дійових осіб. Для розуміння складної взаємодії найрізноманітніших інтересів вчені класифікують їх за суб'єктами (інтерес держави, нації, сім'ї і т. д.), за сферами суспільного життя (матеріальні – духовні), за значенням (корінні – некорінні), за тривалістю (довготривалі – короткотривалі), за наявністю суперечностей (узгоджувані – неузгоджувані, гармонійні – негармонійні, антагоністичні – неантагоністичні) і т. д. Одним із завдань формування особистості є прищеплення їй практичних навичок поєднувати свої інтереси з інтересами інших суб'єктів, з інтересами суспільства. Взаємодія інтересів має істотний вплив на формування особистості. Але важливими залишаються воля, рішучість особистості щодо відстоювання власних специфічних духовних чи матеріальних інтересів. Задача особистості полягає в поєднанні своїх специфічних інтересів з інтересами іншого суб'єкта, соціальної групи, соціуму, якщо вони не суперечать із загальнолюдськими нормами моралі. Тобто справжня особистість, відстоюючи свої інтереси, на нашу думку, має діяти згідно настанов категоричного імператива І. Канта.

До чинників ціннісної парадигми особистості ми відносимо і життєву позицію, яка отримала науковий статус як соціально-філософська категорія лише у другій половині ХХ ст., а до того часу розглядалася як складова таких понять, як самовизначення, соціальна орієнтація, соціальна роль, спосіб життя та інші.

Предметом наукового дослідження на етапі становлення життєвої позиції особистості стає у працях А. Архангельського [8], В. Єфімова [72], В. Маркіна [124], І. Хобти [214] та інших. Але тлумачення означеної категорії цими науковцями відбувалося, як правило, тільки в безпосередньому зв'язку із основними доктринами радянської моноідеології, лише як засіб досягнення ідеологічних запитів тогочасної державної системи. За своєю ж сутністю життєва позиція - це стійка, внутрішньо усвідомлена система поглядів людини на життя як концепцію, відношення до власної діяльності, до суспільства в цілому, до самої себе.

Водночас життєва позиція є одним із способів соціалізації особистості, її своєрідною соціальною інтеграцією. Вирішальною позицією, що впливає на формування життєвої позиції, є самовизначення особистості. За його допомогою відбувається самоусвідомлення своїх: а) можливостей, нахилів, здатностей-потенцій («можу»); б) потреб, інтересів, бажань-інтенцій («хочу»); в) відносно стійких, усталених, закріплених психофізіологічних, характерологічних якостей («маю»); їх співвідношення з тими вимогами, які пред'являються в конкретній соціальній ситуації суспільством; постановка на цьому підґрунті мети та її реалізація [178, с. 53]. Наукової класифікації життєвих позицій у філософській літературі поки що немає. Хоча в радянській науковій літературі були спроби класифікації життєвої позиції, критерієм якої виступало відношення до суспільства. Так, виділяли:

- позицію високого рівня активності;
- життєва позиція середнього рівня активності;
- пасивна життєва позиція з позитивним духовним потенціалом;
- пасивна життєва позиція з негативним духовним потенціалом;
- негативна життєва позиція;
- антисуспільна життєва позиція;
- ситуативна життєва позиція [124, с. 12 – 15].

На наш погляд, класифікація життєвої позиції має базуватись перш за все на особистісній основі, внутрішній екзистенції, а вже відповідно до останньої має вибудовуватись соціальна поведінка та суспільне заняття. Отже, життєвою позицією є, на наш погляд, унікальний неповторний варіант входження особистості в суспільство, заснований на внутрішній мотивації. В окремих дослідженнях згадуються: активна – пасивна, критична – некритична, пристосовницька, істинна – хибна, суперечлива – несуперечлива, нова – стара, прогресивна – реакційна, мілітаристська – антимілітаристська, економічна, соціальна, політична, правова, громадянська, моральна, художня, релігійна, світоглядна і т. ін. Все це

різновиди життєвої позиції особистості. Можуть мати місце різні поєднання тих чи інших життєвих позицій (соціально-політична, активна громадянська позиція та ін. Поділ активна – пасивна життєва позиція виражає міру, ступінь участі особистості у вирішенні як власних проблем, так і проблем суспільства, соціальних спільнот. Показниками активної життєвої позиції є:

- цілеспрямованість і усвідомленість дій і вчинків;
- відповідальність і активність у різних видах діяльності;
- результати діяльності і суспільної активності особистості, що відповідають вимогам і умовам життя в суспільстві;
- реальні дії, вчинки і спосіб життя особистості.

Є різні градації життєвих позицій за критерієм ступеня участі у розв'язанні проблем: високий, середній, низький рівень активності, перехід її в пасивність і т. д. Особистість у залежності від впливу навколишнього середовища, своїх потреб, інтересів, світогляду, цінностей, ціннісних орієнтацій, морально-психологічних установок, переконань, рівня знань і багатьох інших факторів займає в принципі або в даній конкретній ситуації щодо даного суспільного явища чи процесу певну життєву позицію, котра може бути активною або пасивною. Особистість, за своєю суспільною природою, – активна, зокрема щодо своїх інтересів. Але щодо вимог інших людей справа з активністю значно ускладнюється. Під впливом суспільства, держави, традицій, громадської думки, авторитету старших, соціальної групи або її керівника, під прямим або опосередкованим тиском інших людей особистість може коригувати свою активність, спрямовувати її в русло вимог цих суб'єктів або суспільних інститутів, пристосовувати деякі свої інтереси до інтересів інших, ставати поступливою і навіть покірною, тобто займати пасивну щодо інтересів інших життєву позицію. Таку форму вираження позиції особистості, для якої характерні пасивність, некритичність, податливість, пристосуванство щодо впливу на неї оточення, називають конформізмом. Є кілька різновидів конформізму.

Виділимо три з них. Конформізм може виражати: 1) пристосовницьке ставлення особистості до вимог іншої, звичайно авторитетної, впливової особистості (особистісно-авторитарний конформізм); 2) таке ж ставлення до вимог великої, середньої або малої соціальної групи, до якої вона належить (внутрішньогруповий конформізм); 3) таке ж ставлення до вимог суспільства, його інститутів, панівних суспільних груп, держави (суспільний або соціальний конформізм). Поняття конформізму часто зіставляють з поняттям нонконформізму. Перше фіксує пасивну життєву позицію особистості, друге – активну.

Основними критеріями активності особистості є спрямованість на певні інтереси, потреби, цінності; особливості їх прийняття і реалізації. Загалом життєва позиція особистості є багатомірною. Вона інтегрує всю особистісну структуру, забезпечує людині певний рівень включеності в життєдіяльність соціального середовища та її самовизначення як суб'єкта власного життєвого шляху та способу життя. Об'єктом позиції особистості є соціальний стан особистості, її життєвий шлях у суспільстві.

Показником активності особистості є життєвий контроль. Він є характеристикою особистості як суб'єкта діяльності, її ролі у вирішенні власних справ, проблем навколишнього світу.

Життєва позиція особистості як соціальний феномен характеризує людину як суб'єкта певного способу життя, дає змогу зафіксувати специфічні особливості й спрямованість діяльності окремої людини, певної спільноти у різноманітних сферах життя – у сім'ї, на роботі, в громадській діяльності, щодо використання вільного часу.

Життєвий шлях особистості є детермінованим суспільством і вільним вибором людини, процесом поетапного залучення її до суспільних відносин, послідовної зміни способів життєдіяльності, пов'язаних із самореалізацією та самоутвердженням.

Показниками активної життєвої позиції виступають:

- цілеспрямованість і усвідомленість дій і вчинків;

- відповідальність і активність у різних видах діяльності;
- результати діяльності і суспільної активності особистості, що відповідають вимогам і умовам життя в суспільстві;
- реальні дії, вчинки і спосіб життя особистості.

Світогляд, як складова ціннісної парадигми, складає серцевину людської індивідуальності і є, за висловом О. Г. Спіркiна, не лише спосiб мислення, але й принцип життя. Світогляд традиційно розглядається як узагальнена система поглядів людини на світ, на місце окремих явищ і самої себе в ньому, розуміння та емоційна оцінка людиною сенсу її діяльності й долі людства, сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань та ідеалів людей.

У світогляді відображається життєва позиція людини, її ціннісні орієнтації, переконання, ідеали, цілі, мотиви поведінки, інтереси, принципи пізнання, моральні норми, естетичні погляди та інше [166, с. 11].

Ціннісна парадигма не є чимось незмінним, непорушним. Вона постійно перебуває в динаміці, під час якої значимість її компонентів по відношенню один до одного змінюється. Зміна значимості і сутності компонентів ціннісної парадигми може відбуватися поступово, набуваючи при цьому кількісних та якісних змін, але таких, що не вступають у суперечність із основною їх суттю.

Однак, можуть відбуватися різкі, одночасні зміни ціннісної парадигми в цілому, або переважної більшості її компонентів. Настає «переоцінка цінностей», революція цінностей як окремих індивідів, соціальних груп, класів, так і всього суспільства. Це відбувається в результаті того, що компоненти ціннісної парадигми перестають відповідати реальності. Суспільство потрапляє в ситуацію невизначеності, нечіткості перспектив подальшого розвитку всіх сфер суспільного буття. Такий період в сучасній науковій літературі прийнято називати «перехідним», а явище, що супроводжує його соціокультурною

трансформацією. Наш час підпадає саме під такі характеристики. Тому головною метою є вироблення нової ціннісної парадигми, яка б відповідала сучасному суспільному устрою, сучасним соціальним цілям і перспективам і в той же час враховувала інтереси індивідів усіх соціальних груп. Екс-міністр освіти та науки України оцінює нинішню ситуацію наступним чином: «Векторна хаотичність суспільства проявляється в тому, що групові та особистісні інтереси більше не узгоджуються між собою через суспільний ідеал, який відсутній та навколо якого ведуться дискусії. Але це не означає остаточну втрату особистістю гуманістичного і духовного виміру світу. Популярним стає гасло: «Ринковою повинна бути економіка, а не суспільство». Таким чином, сьогодні намагаються не лише підняти рівень економіки в глобальному масштабі, але й створити нове «поле» духовності. На нашу думку, це є можливим за умови спрямування філософії до людиноцентризму, що вже реалізовано в працях таких мислителів як В. Г. Кремень, В. П. Андрущенко. Особистість має стати смыслом власного розвитку, центром усіх інновацій та стратегій. Необхідно побудувати картину майбутнього як загальнонаціональний проект, тому що вона, незалежно від її конкретної конфігурації, є саме тим психологічним настроєм, який надає соціуму смисл, зміст та об'єднує у єдину гармонійну систему державу, суспільство, людину. Без узгодження з майбутнім будь-які дії набувають характеру випадковості. Картина майбутнього має формуватись на всіх рівнях: політичному, громадянському, освітньому... [100].

Висновки першого розділу

Підсумовуючи підходи, які склалися впродовж розвитку проблеми особистості в соціально-філософському вимірі нами були зроблені наступні висновки:

По-перше, людина як особистість хоча і входить в культуру, тим не менше діє самостійно, виробляє власні уявлення про світ та саму себе; формується починаючи з античної культури, коли людина переходить до самостійної поведінки, формує приватні схеми, сценарії та самоорганізації психіки (розглядає себе як центр буття, приписує собі здатність керування, будує опозицію Я та Світ, Я та Інші та інше). Християнство, яке стає світоглядною основою для європейської персоналістичної, антропоцентричної традиції, вперше відкриває людську індивідуальність, зводить особистість в абсолют, сприймає її як святиню. Особистість періоду Відродження не тільки робить себе, за власним бажанням, але і прагне досягнути ідеалу – «універсальної людини». Протягом Реформації та доби Ренесансу була сформована та проголошена антропоцентрична «матриця» світосприйняття, за допомогою якої поступово та поетапно здійснювалася морально-етична санкція індивідуальної поведінки людини, поступово поширювалось усвідомлення автономії та значущості людини. Лише в Новий час особистість стає масовим явищем. З середини ХХ століття європоцентричне світовідчуття відходить на задній план, і, якщо до цього часу «конструкція» особистості працювала доволі успішно, то, починаючи з цього періоду, відбувається зміна розуміння особистості, яке полягає у тому, що вона перестає сприйматися онтологічно, константно, іманентно. І як наслідок завданням стає відбудова нового образу себе, який би включав ідею культури та інших як рівноцінних по відношенню до ідеї «Я». Приходить розуміння того, що джерело особистісного існування, буття є не тільки у власному «Я». Звідси впливає нове бачення свободи, яка розуміється як обмежена природою культури, природою інших, врешті, власною природою. А особистістю вважається людина, яка, перш за все, критично відноситься до себе, власних дій, думок, відчуттів, проводить самоаналіз та самоконтроль. В українській філософській думці проблема особистості як цінності розкривалась через толерантність, екзистенціальний характер філософствування, індивідуалізм, персоналізм

як підкреслена значимість особистості і кордоцентризм. Думки щодо цінності особистості (після Творця) містяться вже починаючи з літературно-філософських праць Київської Русі, коли найвищою цінністю особистості були її моральність, а вчинки цінувалися не за їх результатами, а за тими моральними мотивами, що спонукали людину до них. Засновник української класичної філософії Г. С. Сковорода прославляє духовний початок в людині та стверджує, що вона є другим світом (малим, мікрокосмосом) після великого (макрокосмосу). Саме особистість є центром, в якому здійснюється та набуває змісту єдність символів трьох світів, а відбутися як особистість, самоствердитись, на думку Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, Ф. Достоєвського та інших вітчизняних мислителів, можливо через «споріднену працю», індивідуальне самоствердження; свобода ж, як основна характеристика істинної особистості – це найвища відповідальність людини за свої вчинки. У вітчизняній філософії радянського періоду роботи, присвячені проблемі особистості як цінності, почали з'являтися тільки в 1960-х роках і містили роздуми на теми сутності людини, її свободи, діалектики її життя. Це роботи П. Копніна, І. Бичка, Л. Буєвої, І. Кона, О. Яценко, М. Поповича та інших. С. Кримський приходить до висновку про утвердження «монадної особистості», абсолютного морального взірця, тобто мова йде про моральний вектор будь-якого індивідуального світопорядку. Це і є результатом глобального розвитку людства. Така тенденція притаманна багатьом сучасним українським філософам, зокрема Ю. М. Вільчинському, Є. І. Головасі, В. Г. Кременю, В. І. Шинкаруку, В. Табачковському, В. Жадьку, В. Ф. Барановському та іншим.

По-друге, в кожній культурі становлення нової особистості передбачає розв'язання соціокультурних проблем, а також часткову асиміляцію попередніх структур особистості.

По-третє, у соціально-філософській думці дискурс щодо генези становлення особистості зародився в епоху Відродження та відносно

сформувався до середини ХХ століття. В різні періоди особистість розумілась як істота природна (Л. Фейєрбах), мисляча (духовна) (Р. Декарт, І. Кант, І. Гегель), діяльна (Й. Фіхте), предметна, соціальна (суспільна) (К. Маркс, М. Гессе та інші) тощо. До 80-х років ХХ століття аналіз здійснюється без наголосу на умовності поділу детермінант становлення особистості на соціальні та природні. З 80-х років поширення набуває ідея про біосоціальну природу людини. Ці ідеї простежуються в роботах Е. Ільєнкова, Н. Дубиніна, В. Ковальова, Д. Беляєва, В. Небиліцина, В. Русалова, Б. Ананьєва, С. Рубішщтейна.

Проаналізувавши конкретно-наукові дані, були виділені рівні розвитку особистості: космічний, біологічний, духовний та соціальний, які відіграють важливу роль при аналізі особистості, при цьому духовність найбільш повно виражає особистісну сутність людини. Тому що саме вона є одним з основних важелів саморозвитку або самознищення особистості.

З філософських позицій виділяють природні та соціальні детермінанти формування особистості (наголошуючи на їх умовному поділі, нерозривності та взаємозв'язках). До природних детермінант формування особистості ми відносимо: фізіологічні та генетичні, космічні, біосферні та географо-ландшафтні. До соціальних детермінант формування особистості належать суспільство та культура. Соціокультурна детермінація особистості здійснюється шляхом соціалізації індивіда, яка становить суб'єкт суб'єктний характер взаємовідносин між основними учасниками соціалізаційного процесу.

Незважаючи на думки деяких сучасних мислителів, таких як З. Бауман, який взагалі відкидає значимість соціалізації в процесі становлення особистості, зокрема в європейських високорозвинених країнах починаючи з другої половини ХХ століття, ми, погоджуючись із тим, що в сучасних умовах, особистість більш схильна до самоконструювання, однак, процеси соціалізації, на нашу думку, продовжують відігравати певну роль в процесі становлення особистості,

особливо це стосується пострадянських країн. Такої ж думки дотримуються такі сучасні мислителі як П. Бергер, Т. Лукман, Р. Інглехарт та інші, які не лише не применшують значення соціалізації в процесі становлення особистості, а й доводять, що саме її зміст та умови визначають глобальну ціннісну трансформацію (Р. Інглехарт).

В нашій роботі ми виділяємо три головні сфери, в яких відбувається становлення особистості: діяльність, спілкування, самосвідомість. Ці сфери об'єднує спільна риса – це процес розширення та примноження соціальних зв'язків із зовнішнім світом. Соціальна діяльність має таку структуру: соціальні потреби, інтереси, свідомість (духовність), організація, матеріально-речові засоби, предмет, умови, результат діяльності, при цьому духовність є найважливішою якістю особистості та визначає всі елементи системи діяльності.

Слід ще раз наголосити на тому, що на наш погляд, процес формування людини як особистості, а отже і її соціалізація, продовжується все життя та оформлюється в певну відносну завершеність в період зрілості.

По-четверте, проаналізувавши відомі на сьогодні визначення поняття «парадигма», подається визначення ціннісної парадигми. Вона як детермінант соціокультурної трансформації, має таку структуру: соціальні ціннісні норми, ідеал, мета, сенс життя, уявлення про щастя, потреби, інтереси, життєва позиція, світогляд. Проаналізувавши природу ідеалу, ми дійшли висновку, що останній – це межове уявлення, змістом якого є явище, що співпадає з його сутністю в авторській інтерпретації. Виділяючи два типи – індивідуальні ідеали та загальнозначущі або «загальні», колективні, масові ідеали і, як наслідок, два типи вибору: індивідуальний, унікальний, такий, що відрізняється від інших членів суспільства та «синергетичний» вибір, заснований на спільному суспільному ідеалі, було встановлено, що межа між індивідуальним та загальнозначущим ідеалами відносна, так як індивідуальний ідеал може

набувати загальносуспільних рис, та навпаки, з часом загальнозначущий ідеал може втрачати вплив та набувати рис індивідуального. Таким чином, саме індивідуальне (особистість) робить вагомий внесок в розвиток ідеалу, але лише за умов, коли індивідуальне починає хвилювати спільноту, тільки тоді відбувається вплив на формування соціальних цінностей.

Процес перетворення соціальної реальності (інститутів, ідеалів, цінностей) як тотальної гуманізації в умовах перехідного періоду, буде можливим тільки тоді, коли ця реальність буде перетворена не у відповідності із індивідуальним, «відносним» ідеалом, а у відповідності із загальнолюдським, «абсолютним», долаючи обмеженість усіх індивідуальних ідеалів. Тому актуальною проблемою людства є вироблення саме загальнолюдського «абсолютного» ідеалу у зв'язку із глобальним взаємовпливом та взаємозв'язком кожного члена суспільства. Загальнолюдський ідеал має формуватися на нескінченній багатоманітності, тобто в результаті синтезу усіх індивідуальних рис, які можуть мати загальнолюдський характер. Тобто власне індивідуальне (особистість) не зникає, але зникає лише таке індивідуальне, яке не може мати загальнолюдський характер. Таким чином, становлення загальносуспільного ідеалу передбачає, з одного боку, самореалізацію індивіда, з іншого – абсолютне згуртування суспільства. Таким чином відбувається повний синтез свободи та відповідальності.

Спираючись на те, що сенс життя, як чинник ціннісної парадигми соціуму, визначається тими цінностями, які суспільство (соціальна група, клас, нація, народ) вважає для себе «життєвими цінностями», тобто такими, які в даний період для нього є найважливішими, було зроблено висновок, що, втративши в силу будь-яких суб'єктивно-об'єктивних чинників свої ціннісні орієнтири, свій ідеал, суспільство (соціальна група, клас, нація, народ) одночасно втрачає й сенс свого життя. Отже, сенс життя соціуму можна розглядати і як його цінність. Екзистенційний вакуум, який проявляється в соціумі при відсутності сенсу життя,

надзвичайно згубно впливає не лише на особистість, а й суспільство зокрема. Тому в соціумі перехідного періоду, сучасником якого є Україна, є надзвичайно важливим пошуки «універсальних сенсів життєдіяльності», спільних сенсів життя, прагнення до спільних сенсів життя, до єдності індивідуальних і загальнолюдських цінностей.

Потреби – це фундаментальна риса особистості, характер яких впливає на рівень її розвиток. Так як метапотреби (за А. Маслоу) є рушійною силою розвитку суспільства та особистості, важливим є формування на рівні держави, перш за все, таких настанов, які б сприяли формуванню вищих духовних потреб. Але щоб це було можливим необхідний достатній економічний рівень держави.

Щодо інтересів, які є чинником ціннісної парадигми соціуму, було зроблено висновок, що в сучасних соціальних умовах, однією з основних задач є прищеплення людині як особистості практичних навичок поєднувати власні інтереси з інтересами інших суб'єктів, з інтересами суспільства, якщо вони не суперечать із загальнолюдськими нормами моралі.

До чинників ціннісної парадигми особистості ми відносимо і життєву позицію. З огляду на те, що наукової класифікації життєвої позиції у філософській літературі поки що немає, на наш погляд, вона має базуватись на особистісній основі, внутрішній екзистенції, а вже відповідно до останньої має вибудовуватись соціальна поведінка та суспільне заняття.

Ціннісна парадигма соціуму – динамічне явище, в якому значимість компонентів по відношенню один до одного змінюється. В сучасному перехідному періоді спостерігаються різкі, одночасні зміни ціннісної парадигми в цілому, відбувається «переоцінка цінностей» як окремих індивідів, соціальних груп, класів, так і всього суспільства, в результаті невідповідності компонентів ціннісної парадигми реальності. Тому головною метою сучасного суспільства є вироблення нової або оновленої

ціннісної парадигми, яка б відповідала сучасному суспільному устрою, враховуючи інтереси індивідів усіх соціальних груп.

РОЗДІЛ II ТЕНДЕНЦІЇ ЦІННІСНОЇ ПАРАДИГМИ СОЦІУМУ ПЕРЕХІДНОГО ПЕРІОДУ

2. 1. Особистість як цінність громадянського суспільства

Проблема громадянського суспільства останні два десятиліття набула надзвичайної актуальності, зокрема в країнах бувшого Радянського Союзу. І це не дивно, адже лише після здобуття зазначеними країнами незалежності, зроблені важливі кроки в подоланні ознак закритого радянського суспільства на користь відкритого демократичного, громадянського. Першими здобутками на цьому шляху були прийняття Конституції, в якій було закріплено основні положення концепції громадянського суспільства, зокрема в статті 3, згідно якої «Людина, її життя, і здоров'я, честь, і гідність, недоторканність і безпека визначаються в Україні найвищою соціальною цінністю», удосконалення механізмів соціальної політики, толерантне відношення закріплене законодавством щодо міжконфесійних та міжетнічних розбіжностей, закладення основ адаптації вітчизняного права до міжнародного. Намічені перетворення України спрямовані, перш за все, до розбудови правової європейської держави. Громадянське суспільство – одна з основ сучасної європейської демократії. Тому його роль у політичному та соціальному житті надзвичайно важлива.

Національні інтереси України у сфері розвитку громадянського суспільства визначаються, передусім, рухом до утвердження і забезпечення прав і свобод людини, базових демократичних цінностей, які були задекларовані у Конституції [55, с. 1]. Цей складний процес неможливий без розв'язання внутрішніх проблем сучасного українського суспільства, що можливо лише за умов громадянської консолідації.

Стрижнем громадянського суспільства є людина в трьох її іпостасях: біологічному, соціальному та юридичному. На відміну від природи, де діють несвідомі сили, в громадянському суспільстві «балом править» людина, індивід, носій приватних інтересів та потреб, для задоволення яких він має здатність до свідомої діяльності, до прагматичного вирішення економічних, політичних та інших проблем спільно з іншими людьми. Але, на нашу думку, не кожна людина здатна стати членом громадянського суспільства. Головною діючою особою в громадянському суспільстві є не просто людина, а особистість, характеристиками якої є:

- високий рівень соціального, інтелектуального, психологічного розвитку;
- здатність самостійно включатись в той чи інший інститут;
- усвідомлення себе вільним членом суспільства, тобто вільним економічно, ідеологічно та політично;
- володіння правами та свободами, в тому числі правом приватної власності;
- усвідомлення взаємовідповідальності перед суспільством.

На думку деяких дослідників, Україна належить до так званих «освічених громадянських суспільств» або до «суспільства-культури», де творення громадянського суспільства починалося не зі сфери економіки чи політики, а зі сфери освіти та культури [198, с. 206], тому, на нашу думку, саме через ці інститути держава має сприяти розвитку особистості, члена громадянського суспільства.

Отже, важливого значення набуває роль особистості, яка і покликана розробити та запровадити конструктивні, фундаментальні перетворення в житті суспільства. Особистість сучасного громадянського суспільства змінила свій статус – відбулось посилення її ролі. Громадянське суспільство і є, на нашу думку, втіленням антропологічного вектору розвитку сучасної цивілізації (особливо за умов глобалізації).

З XVII століття антропологічне питання розглядалось як важливе такими мислителями як Ж.-П. Сартр, А. Портман, Е. Кассіерер, А. Гелен, М. Фуко, К. Леві-Строс. Ця проблема була успадкована і вже розкривається філософською думкою XXI століття.

Сучасне розуміння громадянського суспільства – це результат тривалої еволюції соціально-філософської та політичної думки, для аналізу якої необхідними є:

- окреслення нормативного змісту поняття «громадянське суспільство»;
- визначення його меж щодо інших суспільних феноменів;
- вивчення спільних рис громадянського суспільства в різних країнах за для окреслення найкращої моделі громадянського суспільства для України (врахувавши традиції, ментальність українського народу).

Такі мислителі як Н. Макіавеллі, Ф. Бекон, Дж. Локк, Д. Юм, Б. Спіноза, Ш. Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, В. Липинський, І. Кант, Г.-Ф. В. Гегель, М. Бердяєв та інші достатньо уваги приділяли аналізу цього питання та розглядали його в контексті антитези «громадянське суспільство – держава».

Хоча в працях Н. Макіавеллі безпосередньо не говориться про громадянське суспільство, необхідно констатувати наявність ідей поділу суспільної і державної сфери у його концепції. На його думку, хоча держава і покладає на себе зобов'язання захищати майнові й особисті права громадян, тобто відображає інтереси громадянського суспільства, але все ж таки, держава прагне підірвати будь-яку самостійну діяльність громадян, зменшити її з метою власного піднесення. Політичні відносини, на його думку, поляризують народні маси на тих, хто керує, і тих, ким керують – підлеглих. Політичну діяльність Н. Макіавеллі називає «здичавілістю» («uncivil»). Громадянське суспільство як аполітична соціальна сфера існує за будь-якого режиму, але якщо воно відчужене від

активного життя, то у державних структурах процвітає здичавілість (обман, хабарництво і т. д.).

За Т. Гоббсом, держава збігається з громадянським суспільством. Так, держава може бути авторитарною й репресивною, але все-таки її головна функція – захист конституційних прав громадян з активним їх виявленням. Збіг громадянського суспільства і держави виглядає у мислителя вже «не як поглинання громадянського суспільства державою, але як їхня певна взаємодія, за якої громадянське суспільство виступає водночас і як передумова держави, а як принципова якість» [119]. Наприклад, у роботі «Левіафан» Т. Гоббс склав гімн державі і ввів громадянське суспільство як об'єкт підпорядкування державній владі. Тільки держава, на його думку, здатна подолати негативні прояви пристрастей, бідності, дикунства, війни та встановити владу розуму, миру, безпеки, забезпечити цивілізаційну впорядкованість у громадянському суспільстві на підставах права. Тобто можливість ототожнення громадянського суспільства і держави виникає лише у випадку, коли остання заснована на суспільній домовленості і висловлює інтереси громадян.

Для Дж. Локка громадянське суспільство також в цілому тотожне державі. Але він вказував на їхні розбіжності, оскільки з розвитком капіталізму відбувається дедалі різкіший поділ економіки і політики, приватної і публічної сфери, віддалення громадянського суспільства від держави, а це, відповідало приватним і суспільним інтересам. Застосовуючи генетичний та структурний підходи до громадянського суспільства Дж. Локк показував цю розбіжність. Згідно генетичного підходу суспільство виникло раніше за державу, господарство виникло раніше за політику, тому ці галузі апріорі не можна ототожнювати. Згідно структурного підходу стверджується єдність економічної і політичної ланок суспільного устрою, які в єдності становлять буржуазне суспільство,

що розглядається як новий тип соціального устрою, який приходить на зміну традиційному, феодальному.

Отже, Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтеск'є звертали увагу у своїх працях на протистояння між громадянським суспільством як втіленням приватних інтересів, і державою як втіленням суспільних інтересів. Предметом їх досліджень стала оптимальна форма поєднання приватних і загальних інтересів свободи особи та свідомого самообмеження цими свободами. Отже, державу починають розглядати як надмірно велике утворення, що перешкоджає «вільному волевиявленню окремого індивіда і реалізації його потенційних можливостей» [40, с. 21 – 22].

Починаючи з XIX століття відбувається розширення сфери впливу, політичного визнання й ідейного панування громадянського суспільства. Воно стає реальною особливою сферою соціальної реальності. Попередні наукові розвідки мислителів XVII – XVIII століття, завдяки яким було намічено розрізнення понять «громадянське суспільство» та «держави», стало підґрунтям для дослідження в цій галузі таких філософів як Г. Гегель, К. Маркс, А. де Токвіль та інших.

Г. Гегель вперше чітко розмежовує державу та громадянське суспільство: «Держава є взагалі перше, усередині якого сім'я розвивається в громадянське суспільство, і сама ідея держави розпадається на ці два моменти [42, с. 278]. Всесвітня історія розуміється Г. Гегелем як розвиток абсолютного морального духу, що реалізується в трьох ступенях розвитку суспільства – сім'ї, громадянського суспільства і державі. Цим Г. Гегель чітко розділяє сім'ю, громадянське суспільство і державу, які є етапами розвитку абсолютного духу і всесвітньої історії.

Досліджуючи феномен всесвітнього духу, філософ стверджував, що свобода людини, громадянина у громадянському суспільстві є головною метою цього духу. Тобто, реалізація свободи як універсального права людини є явищем світового значення.

Сучасне громадянське суспільство, як свідомий носій громадянських прав і свобод, спрямоване на домагання від політичного режиму самореалізації особистості; формування простору свободи як вияву «початку дії», незалежної від сторонніх впливів і детермінізму обставин, субсидіарності не лише соціальних громад, груп, етносів, культур, а й хисту та здібностей кожного члена суспільства. Отже, громадянське суспільство є не лише сферою, але й історично сформованим типом взаємодії, певною моделлю соціальної організації [88, с. 68 – 69].

Позитивний результат діяльності громадянського суспільства, який виявляється, перш за все, у рівних можливостях громадян, приховує в собі, водночас, ризик необмеженої свободи дій, і, як наслідок, виникає загроза індивідуалізму (визнання інтересу людини над колективним або інституціональним інтересом; визнання блага індивіда, його свободи, розвитку його особистості як вищої мети, щодо якої соціальні інститути є засобом, знаряддям, умовою її досягнення), яка несе загрозу суспільству. Суб'єктивний індивідуалізм спонукає громадян «відокремити себе від собі подібних й усамітнитися в своєму родинному та дружньому колі, створити собі маленьке суспільство, радо зрікаючись турбот про суспільство в цілому» [193, с. 409].

В постіндустріальному суспільстві (суспільстві «третьої хвилі») індивідуалізація особистості часто набуває негативних рис: егоїзму, анархізму в супроводі корупції та всездозволеності. Говорячи про негативні прояви індивідуалізму в громадянському суспільстві, ми маємо на увазі не лише індивідуалізм окремої особистості, а, так званий, колективний індивідуалізм, який виникає в окремих об'єднаннях різного типу та спрямування. Отже, гармонійний розвиток громадянського суспільства можливий лише за умови подолання суб'єктивного індивідуалізму на користь індивідуальності (виражає спосіб буття особистості як суб'єкта самостійної діяльності; в індивідуальному бутті людей відчувається наявність елементів соціальних форм, що інтегруються із

загально визнаними формами колективного), яка і виступає рушійною силою розвитку громадянського суспільства. Підтримує цю думку і М. Цимбалюк, який підкреслює, що «перемога громадянського суспільства передбачає наявність передумови свого розвитку та становлення вільного індивіда (вільної особи), обмеженого у своїх діях тільки правом. Ця самоцінна, самодостатня особистість здатна до конструктивної взаємодії з іншими в ім'я спільних інтересів та цінностей і спроможна підкорити власні приватні інтереси суспільному благу» [216, с. 83].

Е. Шілз, засуджуючи суб'єктивний індивідуалізм, ввів поняття «цивілізованого громадянина», тобто особистості, яка думає про громадянське суспільство як об'єкт своїх прагнень, а не лише про власну родину, село, партію чи свою етнічну групу, свій соціальний клас або професію [247, р. 12]. Це виявляється, коли «на зміну масової демократії приходить «мозаїчна демократія». Масова демократія ґрунтується на масових рухах, масовій політиці, партіях і засобах масової інформації. В сучасному суспільстві для соціальної структури стає характерним розпад на окремі диференційовані сегменти, відбувається розпад однорідних класів на рухливі соціальні групи [120, с. 11]. В цих умовах окремі погляди певної соціальної групи і індивідів (політиків, економістів тощо), наприклад, олігархів, у суспільстві сприймаються ведучими для всіх. В такому суспільстві відбувається обмеження прав і свобод населення через позбавлення їх громадянської активності. Сучасний розвиток України є відображенням такого стану, в якому одним з негативних проявів є корупція. А. де Токвіль, виступаючи проти індивідуалізму, зазначає: «...жоден з народів Європи не знає, що таке незалежність громади. Тим часом, саме в громаді полягає сила свободи народу» [193, с. 48]. Тобто саме в громаді, на думку мислителя, індивіди стають громадянами. В цьому контексті А. Етціоні пропонує «нове золоте правило»: «поважай і підтримуй моральний порядок у суспільстві, якщо хочеш, щоб суспільство поважало і підтримувало твою незалежність» [188].

Соціальним підґрунтям громадянського суспільства багато дослідників справедливо вважають середній клас. Наприклад, Б. М. Чичерін зазначає, що він (середній клас) становить поступовий перехід від нижчих класів до вищих і надає першим можливості піднятися до останніх. Б. Чичерін розглядає середній клас як головний елемент і в економічному русі, і в суспільному ладі, а тому вбачає в нормальному його розвитку вирішення соціального питання, яке породжується боротьбою класів [219, с. 212]. Виходячи з вище сказаного, робимо висновок, що для розвитку громадянського суспільства в Україні необхідне створення широкого пласту середнього класу, якому був би притаманний правовий світогляд. Саме середній клас здатний привести до одного рівня цінності держави і громадянина, а отже збалансувати всю соціальну систему, забезпечити стабільність суспільного розвитку.

Середній клас виступає генератором суспільства. Це та структура, яка, найшвидше, наймобільніше шукає мотивовані економічні притоки в суспільстві. За результатами соціологічного дослідження Центру О. Разумкова (2008 р.), на питання «До якого прошарку суспільства Ви скоріше за все себе віднесли б?» майже 50% громадян України прирівняли свій статус до середнього класу (у 2002 р. – 28%) [143, с. 7]. Можливо, люди просто не розуміють, що означає відноситись до середнього класу. Тому що навіть поверхневий аналіз рівня економіки в Україні свідчить про те, що формування середнього класу йде дуже повільними темпами. «За різними підрахунками, - зазначає В. Козьма, - середній клас в нашій країні складає приблизно 25 %, а так званий ідеальний середній клас – біля 7 % [188].

Головним елементом, чинником існування, найвищою цінністю громадянського суспільства є самостійна, вільна самоврядна, тобто відповідальна особистість, громадянин, який виходить із засадничої ролі особистості в усіх суспільних процесах. Онтологічна автономія і самоврядність особистості спирається на невід'ємні права, які за своєю

природою не надаються за волею суспільства або держави, а власне слугують основою і суспільства, і держави. Їх визнання та дотримання є нормою існування сучасного світового співтовариства і ознакою належності до цивілізованого світу [53, с. 59].

Свобода як невід’ємна риса, складова громадянського суспільства, яка є загально визнаною цінністю, тісно пов’язана з відповідальністю. На думку Дж. Дьюї, автономний індивід стає громадянином лише тоді, коли він керується не лише приватним, а й суспільним інтересом, усвідомлює власну відповідальність за стан справ в суспільстві [235, р. 225]. Інший вчений Д. Маклін стверджує, що концепція громадянського суспільства є виявом нового розуміння свободи – не як свободи вибору і здобуття, а як розбудови солідарних відносин між вільними індивідами. І далі науковець робить висновок, що відчуття належності до громади є центральною рисою громадянського суспільства [122, с. 10 – 20]. На жаль, цієї важливої риси у громадян молодшої України ще не спостерігається. Процес переходу від тоталітарної людини до повноцінного громадянина правової держави є поступовим та довготривалим. Інша ситуація складається в країнах, де формування громадянського суспільства є однією з головних прерогатив з часів її заснування. Так, наприклад, Е. Тоффлер посилається на тенденцію, зафіксовану Д. Янкеловичем, керівником відомої американської фірми з вивчення суспільної думки «Янкелович Скееллі енд Вайт», згідно з якою 17 % від усієї робочої сили вже поділяють нові цінності, принесені Третьою хвилею. Люди прагнуть більш змістовної праці, більшої самостійності та відповідальності... Їх приваблюють свобода дій, вони вважають, що їхня праця має бути соціально відповідальною. Е. Тоффлер робить висновок «...завтра індивідууми відрізнятимуться в ранньому віці, стаючи пристосованішими і проявляючи риси великої індивідуальності» [195, с. 306]. Звичайно, що після розбудови, ставши частиною глобальних перетворень, про які пише Е. Тоффлер, Україна та її громадяни стали на шлях змін. Але ще з часів Російської імперії та Радянського Союзу,

українцям насаджувалася психологія патерналізму, пасивність та орієнтація на державні структури. Так звана тоталітарна людина перебувала під постійною опікою вищої волі. Така людина була вільна від ризику власної ініціативи, за наслідки якої треба відповідати самому. Надособистісний суб'єкт, яким була Держава, Партія, Влада, приймав рішення, а для людини залишалось уподібнитись, підкоритись йому. Тобто людина тоталітарного режиму була позбавлена екзистенційного тягара відповідальності за себе і нелегкої праці самовизначення [54, с. 63]. Як зазначає російська дослідниця О. Орлова, «в радянський період і в теорії, і на практиці фактично не звертали уваги на проблему окремої особи; часом вважалося некоректним у наукових дослідженнях робити наголос на особі. В працях юристів розглядалося правове становище абстрактної особи. Винятком, мабуть, була кримінологія, яка досліджувала причини вчинення конкретними людьми злочинів та правопорушень. Розвиток теорії йшов шляхом абсолютизації таких понять, як «маси», «трудящі» і т. ін., що певною мірою спричинило забуття індивіда, його потреб та інтересів» [150, с. 36].

Дж. Дьюї, надаючи значної ролі громадянському суспільству у формуванні демократичних соціальних практик і управлінні ними, стверджує, що якщо конкретний індивід не бере послідовної участі в обговоренні, формуванні і втіленні соціальних цінностей, рішень і практик, то це означає, що демократії як способу життя просто не існує. Як не існує її у житті вільної спільноти, якщо ті або інші соціальні практики, притаманні діяльності громадянського суспільства, не сприяють спільності інтересів, гармонізації відмінностей та індивідуальному розвитку [234].

Повноцінному ж громадянському суспільству відповідає правова держава, для якої головним джерелом влади є народ, а отже, громадянське суспільство. Панівними цінностями громадянського суспільства є ті, що виражають природу людини як особистості і тому є водночас загальнолюдськими істинами. Тобто у правовій державі закон має бути

спрямований на захист прав і свобод людини таким чином, щоб не суперечити інтересам інших людей та суспільства в цілому. Закон має розповсюджуватись однаково як на окрему особистість, так і на державу в цілому. Важливою умовою становлення громадянського суспільства є взаємовідповідальність між державою та особистістю. Це є передумовою гармонії між останніми, необхідною для нормального життєдіяльності суспільства.

Але формальна наявність у чинному законодавстві правових норм, що визначають громадянські свободи і права людини, ще не є достатнім свідченням їх реального дотримання. Їх наявність означає певні гарантії можливостей індивіда на свою самореалізацію в приватному та суспільному житті. Головною умовою такої самореалізації є наявність зрілого громадянського суспільства. Лише в контексті дійсних соціальних практик, які засновані на визнанні пріоритетності громадянських свобод та прав людини, громадянське суспільство набуває справжнього змісту.

Права людини становлять сьогодні основну складову, домінанту, ціннісну орієнтацію діяльності громадянського суспільства розвинених країн Заходу (від 1948 року Декларація прав людини ООН та Європейська конвенція про захист прав і основних свобод людини).

Після вступу України до Ради Європи в 1995 році та ратифікації Верховною Радою України Європейської конвенції про захист прав людини (11.09.1997 р.) вітчизняне законодавство намагається відповідати європейським стандартам та найвищим принципом «держава для людини», який поставлено в основу Конституції України. Позитивні реальні зрушення ми вбачаємо у скасуванні смертної кари (не зважаючи на культурно-історичні традиції), обстоювання гендерної рівності, прав національних і статевих меншин, захист довкілля і т. д. Україна, будучи членом Ради Європи, ОБСЄ, ПАРЕ та інших, взяла на себе відповідальність щодо дотримання Європейської конвенції про захист прав та основних свобод особистості.

Згідно рейтингів міжнародних організацій, показники розвитку громадянського суспільства в Україні значно поліпшились порівняно з іншими пострадянськими державами. За оцінкою рейтингу міжнародної незалежної організації «Freedom House» Україна у 2005 – 2009 роках за рівнем політичних прав і свобод отримала оцінку «вільної» країни, єдиної на пострадянському просторі (виключення складають країни Балтії) [237]. Такі позитивні зміни підтверджуються і громадянами в межах держави. На питання «Чи можуть сьогодні в Україні люди вільно висловлювати свої політичні погляди?» у 2008 р. Відповіли «Так» 65,1 % опитаних, тоді як у 2004 р. – 54,9 % [196, с. 501]. Це звичайно говорить про позитивні зрушення в напрямку до розбудови громадянського суспільства, адже однією його умов є свобода слова та вільний обмін інформацією. Про це також свідчить дослідження «Freedom House» – «Nations in Transit» – оцінка різних напрямів демократичного розвитку перехідних країн (однією з яких є Україна) здійснюється за шкалою від 7 (найгірша) до 1 (найкраща) бала. За його даними, оцінка розвитку громадянського суспільства в Україні покращилась: 4,75 балів у 1998 р. До 3,00 у 2005 р. Та 2, 75 балів у 2006, 2007 та 2008 рр. поспіль. Отже, за напрямом «Громадянське суспільство» Україна показала найкращий показник. Але за іншими напрямками дослідження рейтинги України не такі успішні: «Національне демократичне управління» – 4, 74 бала, «Виборчий процес» – 3, 00 бала, «Незалежні медіа» – 3, 50 бала, «Місцеве демократичне управління» – 5,25 бала, «Судова система та незалежність суддів» – 4,75 бала, «Корупція» – 5,25 бала [245].

Міжнародний рейтинг розвитку громадянського суспільства застосовує такі критерії:

- кількісне зростання неурядових організацій;
- їх організаційна спроможність та фінансова стабільність;
- правове та політичне оточення, в якому вони функціонують;
- розвиток незалежних професійних спілок;

- участь груп захисту інтересів у політичному процесі.

Проаналізувавши за цими критеріями реальні поточні показники України, зможемо зробити висновок щодо стану розвитку громадянського суспільства.

За даними Державного комітету станом на 1 липня 2009 р. В Україні зареєстровано: громадських організацій та їх осередків – 61610 (у 2006 р. – 46682, у 2008 р. – 59321); профспілок та їх місцевих об'єднань – 23564 (2008 р. – 22678); благодійних організацій – 11972 (2008 р. – 9590) [89]. Проте за співвідношенням питомої ваги громадських організацій до кількості населення Україна значно поступається іншим європейським країнам (в Україні на 10 тис. населення існує 11 зареєстрованих громадських організацій, в Угорщині – 46, в Хорватії – 85, в Естонії – 201 [114, с. 6]. Якщо ж врахувати, що більшість організацій в Україні існують формально або функціонують епізодично (активних і постійно діючих – біля 5 тис.), то робимо висновок про незадовільний стан даного питання. До того ж спостерігається взаємна недовіра влади до недержавних організацій і навпаки. Це відбувається в наслідок кількох факторів: по-перше, це сприйняття влади як ворога, більшість недержавних організацій (НДО) розглядає себе як опозицію до влади. Опозиція, безумовно, має бути присутня в таких організаціях, на що наголошував М. Фуко, але вона має носити не деструктивний, а конструктивний характер (пошук компромісу, діалогу, співробітництва з державою); по-друге – імітація наявності громадської підтримки ініціатив влади, тобто створення «несправжніх» НДО, що співпрацюють з владою, власне створюються владою «під себе». Таким чином, з одного боку, НДО активно політизуються, з іншого – влада імітує діяльність НДО. Цю проблему досліджує Д. В. Платонова, яка наголошує на тому, що «... і в країнах з розвиненою демократією, і в державах, де демократична система тільки утверджується, влада прагне позбавитися від контролю громадян, підмінити реальне залучення громадян до вирішення соціальних проблем

ілюзорними» [162, с. 97]. По-третє – це залежність НДО від фінансової підтримки, нерідко іноземної. Як відзначається в дослідженні Фонду «Європа XXI», з одного боку, гранти забезпечують громадським організаціям незалежність від місцевої влади, з іншого ж – з'являється залежність від свого спонсора. Наприклад, програма передбачає виявлення порушень прав громадян в якійсь сфері. Фінансування громадської організації, яка отримала таке замовлення, буде успішним лише в тому разі, коли будуть знайдені такі порушення. Таким чином, донори стимулюють громадську активність і лобістську діяльність по захисту інтересів НДО, але, з іншого боку, відбувається процес формування недовіри до влади, її негативного образу. Отже, членами НДО мають бути свідомі особи, які б сприяли прозорості прийняття рішень владою і суспільний контроль за виконанням цих рішень, не йдучи по шляху недалекої вигоди.

Одним із основних завдань громадської організації є захист прав інтересів громадян – це завдання порівняно успішно виконується (у 2002 – 16 % у загальному спектрі основних сфер діяльності неурядових організацій, у 2008 – 42 %). Спостерігається підвищення громадської активності національних меншин, поглиблення процесів їх самоорганізації. Станом на 2009 р. В Україні діє близько 800 громадських товариств національних меншин, понад 30 з яких мають всеукраїнський характер [71]. Це відіграє позитивну роль у розв'язанні проблем міжетнічної толерантності і протидії проявам ксенофобії та міжнаціональної ворожнечі, що є важливим чинником забезпечення національної безпеки та збереження суспільної стабільності, злагоди, миру. Хоча, необхідно зазначити, що потенціал національно-культурних товариств в стабілізації міжнаціональних відносин в конфліктних регіонах України до цього часу є недостатньо задіяним з боку місцевих органів влади. Це спричиняє до поширення несанкціонованих дій громадських організацій сепаратистського спрямування.

Правова держава і громадянське суспільство є соціальними структурами з потужними взаємозв'язками, тобто функціонування правової держави без громадянського суспільства неможливе, є утопією, такою ж ілюзією є становлення громадянського суспільства без створення правової держави. В наш час громадянське суспільство набуває ролі рівноправного партнера держави завдяки Проекту Закону України «Про внесення змін до Конституції України» № 4290 від 31 березня 2009 р. На рівні Основного Закону у ст. 17 Проекту визначено утвердження та розвиток громадянського суспільства як пріоритет діяльності держави: «Держава сприяє розвитку громадянського суспільства... Держава сприяє діалогу між соціальними партнерами». Стаття 41 надає більшої свободи об'єднання громадян: «Кожен має право на свободу об'єднання...». Тобто на об'єднання мають право не лише громадяни України, а й іноземці та особи без громадянства без попереднього дозволу на основі вільного волевиявлення їх членів. Реальним механізмом взаємодії та взаємоконтролю громадянського суспільства та держави став прийнятий 11 червня 2009 р. Верховною Радою України Закон «Про засади запобігання та протидії корупції» (ст. 15), який передбачає участь громадськості у заходах щодо запобігання та протидії корупції. Але така взаємодія громадянського суспільства та держави в Україні має більш формальний, ніж реальний характер. Позитивний приклад реального механізму прямої демократії є народна законодавча ініціатива, яка закріплена в законах Угорщини, Німеччини, США, Італії тощо, оскільки дозволяє громадянам брати участь у розробці законопроектів. Така народна законодавча ініціатива не передбачена українським законодавством [142, с. 87].

На жаль, в умовах соціально-економічної кризи та кризи довіри до влади існує загроза поширення суспільної апатії та зниження соціополітичної активності. Так, спостерігається зростання авторитарних настроїв у масовій свідомості – майже 80% громадян орієнтовані на

«сильну руку», з них третина готова поступитися своїми правами та свободами заради порядку [151].

На основі вищесказаного можна зробити наступні висновки:

- головною фігурою громадянського суспільства є вільна, активна, самодостатня, незалежна, відповідальна....особистість;

- громадянське суспільство формує вільну особистість і, в свою чергу, існує завдяки її активності, неупередженості, громадянській свідомості;

- свобода та незалежність особистості неможливі без існування права приватної власності;

- розбудова громадянського суспільства має супроводжуватись формуванням численного середнього класу і створення соціально-відповідального бізнесу;

- в громадянському суспільстві в повній мірі можуть бути забезпечені потреби та інтереси особистості; гармонійне поєднання індивідуалізації та співробітництва;

- на шляху до утвердження громадянського суспільства має бути утвердження громадянськості, яка характеризує громадянина як свідомого члена суспільства, який здатний до активної участі у справах суспільства і держави на основі усвідомлення власних прав та обов'язків, володіє зрілою політичною та правовою свідомістю, почуттям патріотизму, причетності до історичної долі Батьківщини та її народу;

- громадянське суспільство стає важливою ознакою сучасного цивілізованого суспільства, а головна його фігура, вільна особистість, визначальною рисою і *condition sine qua non* такого суспільства.

Отже, громадянське суспільство – це суспільство економічно та інформаційно вільних, зрілих громадян, які є власниками, із високим рівнем економічної, соціальної, духовної, політичної культури, яке спільно з державою створює розвинені правові відносини. Це суспільство вільних громадян, яке вільне від держави, але взаємодіє з нею заради спільного блага [52, с. 14]. Ми підтримуємо думку багатьох вчених з приводу того,

що громадянське суспільство необхідно розглядати як безкінечний процес вдосконалення, що охоплює всі сфери людського життя. Громадянське суспільство, яке прагне абсолютної гармонії, є, певною мірою, утопією, недосяжним ідеалом.

2. 2. Загальносуспільна ціннісна парадигма в соціумі перехідного періоду

Історичний процес розвитку будь-якого суспільства є не що інше як процес постійних змін одних відносно стійких і стабільних форм його організації іншими. Проміжний період від однієї соціально-історичної форми до іншої набуває величезного значення в історичному бутті, тому що саме в його межах і створюється історичне обличчя того чи іншого суспільства. Саме в такому перехідному періоді перебуває сучасна Україна. Е. Ласло називає такий стан суспільства «макрозрушення», під яким він розуміє «процес соціальної еволюції, в якому досягнення меж стабільності системи ініціює біфуркацію; відкриває еру трансформації [113, с. 23].

Стратегія розвитку являє собою загальну схему інтелектуальної діяльності, яка має забезпечувати досягнення поставленої мети, наближення до загальнозначущого ідеалу. Цивілізаційна аксіологічна стратегія має визначити перспективи людства, його ідеали та цінності, дати поштовх до практичної діяльності.

В будь-якій стратегії суспільного розвитку має бути філософська теорія цінностей. Саме аксіологія покликана дати тлумачення сенсу суспільних дій та вказати на перспективи розвитку. За словами Г. Ріккєрта, основоположника класичної теорії цінностей, «ніколи ми не зможемо припинити запитувати про сенс» нашого життя, який може бути відкритий лише на базі загальнолюдських цінностей [170].

Сучасна цивілізаційна стратегія має бути співвіднесеною з моделлю гармонійного розвитку духовної особистості. Найгостріше сьогодні

постають питання: чи до того прагне матеріалістичне суспільство? Невже споживальницьке відношення до світу є найкращим орієнтиром? Можна констатувати, якщо сучасна особистість не обере шлях морального оновлення, існує небезпека остаточної втрати сенсу людського буття. Тому створення нової ціннісної парадигми (яка базується на оновленій системі цінностей) має глибинний екзистенційний сенс. Саме аксіологія є джерелом духовного зцілення та культурної реконструкції. Аксіологія моделює певну ціннісну ієрархію: система ціннісної ієрархії формує систему практичних принципів, яка детермінує якість життя. Тому для того, аби удосконалити природу особистості в сучасних умовах ми маємо розробити нову ціннісну стратегію розвитку. В якості теоретичних джерел цієї стратегії ми обираємо концепцію нового гуманізму. У якості основного методу – метод концептуального моделювання.

Стратегія розвитку сучасної ціннісної парадигми пов'язана з переосмисленням старого гуманістичного ідеалу та моделюванням нового. Однією з фундаментальних рис традиційного гуманізму є визнання свободи та самоцінності людської індивідуальності. Хоча ідея свободи тлумачилась в душі антропоцентризму як контроль та панування над світом. З точки зору нового гуманізму воля розуміється як «встановлення рівноправно-партнерських відношень з тим, що знаходиться поза особистістю: з природними процесами, іншими людьми, з цінностями, культурою та соціальними процесами» [115].

Метод концептуального моделювання є необхідним для формування основної мети цієї стратегії розвитку. Необхідно мати чітке уявлення про те, чим ціннісна парадигма є зараз та якою вона має стати в майбутньому, до чого ми маємо прагнути та яку користь вона принесе суспільству. Стратегічне бачення – це ідеальне уявлення, бажаний образ ціннісної парадигми, комплексне осмислення сьогодення та можливого майбутнього. Це мотивує суспільство задля досягнення бажаного результату. Головним питанням відносно стратегії розвитку ціннісної

парадигми можна позначити так: «якою ми бачимо ціннісну парадигму перехідного періоду та що ми хочемо досягти в майбутньому?» Відповіді на ці запитання складають стратегічне бачення. Бачення – це перспектива, цільові координати динаміки ціннісної парадигми в майбутньому. Це перспективне бачення. Особистість, яка бачить перспективи суспільного розвитку буде діяти з бажанням, натхненням та ентузіазмом. Бачення, як правило, являє собою подорож від відомого до невідомого, створення майбутнього шляхом монтажу відомих фактів, сподівань, мрій, пересторог та можливостей. Бачення передбачає присутність гідної мети та високих цінностей. Це привабливий образ майбутнього суспільства, віртуальний образ бажаного майбутнього, ідеал або мрія. Саме бачення перебуває на вершині стратегічної піраміди, від нього залежить склад та зміст елементів стратегічного вибору. Стратегічне бачення – це центр концептуального моделювання, який є необхідним в нашій дисертаційній роботі задля зняття сумнівів відносно довгострокових перспектив розвитку сучасної ціннісної парадигми. Моделювання – це принцип дослідження, який включає побудову моделі, вивчення її властивостей та перенесення одержаної інформації на систему, яка моделюється. Модель - це деякий матеріальний чи абстрактний об'єкт, який є співвіднесеним із об'єктом дослідження.

Неоднозначність розуміння поняття «перехід» у зв'язку зі складністю сучасних соціальних процесів, комплексний, суперечливих характер їх протікання у різних країнах спричинили появу інших понять поряд із поняттями «перехід», «перехідний період». Багатоплановість перехідного процесу в сучасній Україні зумовила використання таких термінів на позначення сучасного суспільства, зокрема українського: «трансформаційне», «модернізоване», «реформоване», «кризове», «посткомуністичне», «посттоталітарне», «інформаційне», «постутилітарне» (перехід у фінансуванні з проблеми реалізації утилітарних ідеалів та отримання утилітарних цінностей до проблеми

реалізації духовних ідеалів та, відповідно, виробництва духовних цінностей) та ін., які часто використовуються як синоніми, проте підкреслюють різні аспекти складного соціально-політичного процесу в Україні. Тому ми вважаємо доречним звернення до деяких з цих синонімічних термінів для комплексного аналізу сучасних перетворень в країні. Розглядаючи сучасні перехідні процеси, в науковій літературі можна простежити дві основні тенденції: 1) аналіз конкретно-соціального простору, тобто локальних соціальних перетворень (змін, що відбуваються в колишніх радянських країнах). В цьому випадку використовують, як правило, для позначення зазначених процесів термін «трансформація». Трансформаційні процеси в Україні, зокрема, були ґрунтовно проаналізовані в працях А. А. Кавалерова «Цінність у соціокультурній трансформації» [80], Є. Р. Борінштейна «Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства» [22]; Л. Г. Сокурянської «Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода» [182] та інших; 2) загальносуспільного, світового процесу, який переживає весь сучасний світ. Для аналізу даного процесу використовують терміни «глобалізація», «інформатизація», «модернізація» та ін. Проблемі глобалізації та інформатизації присвячені праці М. Булатова, Є. Бистрицького, В. Ляха, В. Табачковського, А. Тостоухова та ін. На нашу думку, аналіз лише однієї тенденції є одностороннім та неповним, тому що на фоні локальних соціальних перетворень, які спричинені виходом України з Радянського союзу та здобуттям незалежності, ми спостерігаємо глобальні перетворення світу, учасницею яких є і наша держава. Такі соціокультурні обставини дозволяють охарактеризувати таке становище як «подвійний перехід» – «перехід у переході» [187, с. 9]. Отже для підкреслення двобічності даного процесу ми використовуємо термін «перехідний період».

У найзагальнішому вигляді перехідним слід вважати будь-яке суспільство, в якому відбувається процес комплексних змін основних

елементів всієї системи, або трансформація однієї форми його самоорганізації в іншу. Таких змін зазнала, перш за все, система цінностей.

Увага саме до системи цінностей в перехідний період є не випадковою, адже в межах різноманітних теорій соціокультурних змін трансформаційні процеси в сучасному світі трактуються в світлі ендогенних змін. Інтерпретують соціальні зміни саме як ендогенні такі мислителі, як Т. Х. Маршал, Мак-Клелланд, Т. Парсонс, У. Бек, І. В. Єршова-Бабенко, А. А. Кавалеров та інші. Так, наприклад, Т. Парсонс пояснював динамізм американського суспільства тим, що в ньому досить міцно закоренились цінності процвітання та досягнення. Саме ціннісні розбіжності лежать в основі різниці між американським та європейським суспільством. На нашу думку, не варто абсолютизувати значення цінностей в трансформаційних процесах. Але, не заперечуючи значення економічних факторів, ми погоджуємось із тим, що саме ціннісний потенціал великою мірою детермінує здібність тієї чи іншої соціокультурної системи «творчо себе відтворювати, перетворюватись в предмет власної діяльності», чи, навпроти, актуалізує її до «потоків руйнівних небезпек, ентропії, дезорганізації, викликам історії» [236, р. 63].

Взагалі система цінностей перехідних періодів відрізняється руйнуванням або послабленням перегородок в межах існуючої соціальної ієрархії, що відкриває більші можливості горизонтальної і вертикальної мобільності. Розвиток свободи та незалежності призводить не лише до розпаду системи вищих цінностей, але й до виникнення найрізноманітніших ціннісних орієнтацій, які є відображенням інтересів різних соціальних груп та окремих осіб. Визначальними стають ті групові та особистісні цінності, що виражають потребу в радикальних перетвореннях соціального цілого та стимулюють вільну, творчу діяльність людей. Ці цінності-цілі не підносяться над іншими, а лише сприяють динамізмові, підривають застої. Тому перехідні періоди – це не періоди зміщення, проміскуїтету цінностей (А. Тойнбі), а періоди їх

гострої боротьби, за якою стоїть пошук нових орієнтирів подальшої діяльності, вибір подальшого розвитку суспільства [159, с. 83 – 84].

Трансформація цінностей в перехідний період супроводжується гострою боротьбою з офіційними цінностями, які панували раніше, і, як наслідок, критикою вищих цінностей. Саме тому в Україні, особливо в перше десятиліття незалежності, було значне послаблення саме вищих «вічних» цінностей, як заперечення всього минулого (особливо молоддю). Тобто відбуваються реноваційні процеси, пов'язані з переосмисленням традиційних для даної культури цінностей, які можуть втратити статус вищих, продовжуючи проте існувати в ціннісній системі нарівні з іншими. До основних умов оновлення традиційних цінностей належить або ідеалізація минулого, коли ці цінності виступають в чистому вигляді (наприклад, ідеали раннього християнства в епоху Відродження, і, як наслідок, реформація церкви), або нові реалії, які в своєму утвердженні потребують підтримки традиційних цінностей.

Отже, у перехідний період історії відбувається процес «оновлення» традиційних цінностей культури й встановлення нових, що відображають зростання свободи людини, її прагнення до переусвідомлення та перетворення навколишньої дійсності й самої себе. Тому на перший план виступають, перш за все, особистісні, а потім групові цінності, які тісно пов'язані з універсальними.

Досліджуючи процес взаємодії традиційних та нових цінностей в перехідний період, Н. С. Розов виділяє наступні принципи конструктивної аксіології:

1. Принцип подвійності. Побудувати нові цінності означає помітити вже існуючі можливості та тенденції в межах відповідного «горизонту розгортання».
2. Принцип помірної концепції. Відповідно до нього не слід протиставляти традиційні та нові цінності. Навпаки, слід «прищеплювати»

нові, актуально значимі ідеї до архетипу культурної традиції, що зберігається.

3. Принцип множинності підпор. Він заперечує існування єдиного джерела цінностей. Силу цінностям надає органічний зв'язок взаємних підпор, який пронизує основні сфери людського існування.

4. Принцип органічності ціннісних систем регулює правила взаємного співвідношення цінностей при прийнятті рішень. Ця збалансованість та взаємне обмеження сил є необхідною умовою розвитку соціальних систем.

Сформульовані принципи характеризують, на думку мислителя, загальну стратегію аксіологічного підходу до аналізу сучасної цивілізаційної трансформації [173].

Серед основних принципів моделювання сучасної соціальної системи на одному з перших місць стоїть антропний. Як справедливо помічає П. С. Гуревич, в усьому світі спостерігається антропологічний поворот. На межі ХХ століття визначився запит на пізнання специфічно людського. О. І. Неклеса далі розвиває цю думку, зазначаючи, що «соціосистема є антропоною у тому розумінні, що репрезентує певну подібність «великої (сукупної) людини» (Адама-Кадмона), яка у своїй внутрішній архітектоніці повторює єдину логіку складно-організованих об'єктів» [145, с. 61]. Антропологічна основа сьогодні стає особливо значущою, адже в основі нового типу суспільства лежать фактори особистісного, духовного порядку, які виходять навіть за рамки науки і передбачають залучення морального, естетичного, релігійного, співвіднесеного із не- і над- утилітарним світосприйняттям [73]. Сучасна глобальна (екологічна, економічна та ін.) криза, на нашу думку, має також антропо природу. Високі технічні можливості цивілізації (як специфічні, важкодоступні – ядерна, хімічна, бактеріологічна та інша зброя, так і широкодоступні – скажімо, комп'ютерні технології) призводять до розширення можливостей відчужувальної діяльності людини, за

допомогою якої вона здатна суттєво впливати на глобальні процеси. Тобто, за певних умов, навіть окрема людина може виступати як масштабний суб'єкт впливу на екологічні, економічні, культурні процеси. Звичним стає домінування галузей, які виробляють інформацію та знання, що також свідчить про орієнтацію на творчу особистість. Так, В. Л. Іноземцев називає нове суспільство «постекономічним» та визначає його відмінною прикметою роль активної особистості: «В рамках постекономічного соціального порядку дії людей вже не будуть задаватися колишніми матеріальними мотивами, і людство вперше отримає внутрішню свободу, до якої воно мало потяг» [78, с. 4 – 5]. Як справедливо помічає Е. Кастельс, «Мова йде про початок іншого буття, про прихід нового, інформаційного століття, що відмічається самостійністю культури по відношенню до матеріальної основи нашого існування». Такий прогноз вже стає реальністю деяких країн, де у господарській структурі домінують галузі, головним продуктом яких стає інформація та знання. До таких країн відносяться держави-лідери. Орієнтація у напрямку цього цивілізаційного вектору має бути усвідомлена та успадкована Україною, яка належить до країн перехідного періоду. Таким чином, будучи у центрі соціокультурного процесу, особистість має усвідомити індивідуальну відповідальність за все, що вона робить в цьому світі. Сьогодні існує нова можливість: індивід може здійснювати вплив на світ, який його оточує, визначаючи напрями, в яких рухається суспільство.

Отже, особливість розвитку сучасної цивілізації полягає в тому, що її провідним, системоутворюючим чинником має виступати всебічна активізація як творчих, так і відповідальних людських сил. Влучним, на наш погляд, і надзвичайно актуальним залишається вислів українського філософа-шістдесятника Олександра Яценка: «Історична тенденція створення буття єдиного людства менш за все подібна переходові на одну мелодію одноголосного хору, як це ввижається догматичним умам прибічників казармового комунізму. Єдине людство можливе лишень як

найповніший та багатогранніший розвиток людських діяльностей та здібностей» [230, с. 224].

Орієнтація у напрямку цього цивілізаційного вектору має бути усвідомлена всіма суспільствами, які перебувають на етапі трансформації (це стосується і України). Тому провідним завданням нашої держави стає оновлення головної та кінцевої цінності та мети розвитку і прогресу суспільства – особистості. При цьому необхідним стає, на думку А. Печчеї, «людська революція», сутність якої полягає у зміні як термінальних цінностей-цілей, так і інструментальних цінностей особистості – її особистісних якостей. Далі вчений наголошує на необхідності трансформації особистісних якостей «середньої» людини, тобто більшої частини Земної кулі, а не тільки окремих елітарних груп. «Проблема в самій людині, а не поза нею, тому і можливе рішення її пов'язано із нею» [157, с. 44 – 45].

Сучасний навколишній природний і соціокультурний світ, частиною якого є особистість, характеризується неоднорідністю, різноманітністю. Остання формується на основі відмінності між країнами, націями, народами нашої планети, а також істотними відмінностями в їх соціально-економічному, політичному та культурному розвитку. Але, незважаючи на таку неоднорідність, між народами в світовому масштабі діють інтегративні, глобальні процеси, які об'єднують людство в єдину цілісну систему планетарного рівня. Процеси інтеграції засновані на торгівлі та ринку як світові глобальні явища, які вже в ХІХ столітті оволоділи майже всім світом, світових релігіях, інформаційній революції. Таким чином, інтеграція людей фактично зумовила всесвітній характер їхньої історії.

Інтеграційні процеси безпосередньо пов'язані з процесом глобалізації. Використовуючи характеристику сучасного суспільства через концепт «доба глобалізації», маємо визнати ймовірність виникнення єдиного всесвітнього ринкового господарства. При цьому треба брати до уваги, що адекватна присутність у такому господарстві, де усе, що створюється

людьми, є глобально доступне, може забезпечуватися тільки унікальністю та ексклюзивністю пропозицій. Тобто кожному, хто здатен запропонувати унікальний продукт у глобалізованому суспільному господарстві, оскільки джерело пропозицій глобально доступне, гарантовано дійсний попит, який не може орієнтуватися на споживання другорядних ерзаців, симуляцію споживання копій. Іншими словами, оригінальність, неповторність, унікальність, новаторство, творчість у суспільстві, що глобалізується стають нормою дійсного існування, а не гри в буття.

Формування в третьому тисячолітті глобального ринку капіталів, товарів та послуг відкриває новий соціально-історичний простір, з яким пов'язується наступний етап глобалізації світової історії – трансформація соціальних цінностей та необхідність побудови загальносуспільної, у планетарному масштабі, ціннісної парадигми. «Тільки глобальне взаєморозуміння та розробка адекватних механізмів, завдяки яким все людство зуміє об'єднатися для нашого спільного добробуту, є основою для вирішення найважливіших питань» [239, р. 170]. Так пише Р. Кіддер в книзі «Реконструюючи майбутнє: глобальні задачі на ХХІ століття».

Через призму нового мислення, яке втілює в собі об'єктивне прагнення людства до загальнопланетарної взаємодії, до взаємозалежності та культурної єдності, власне проблема цивілізацій безперечно потребує свого філософського переосмислення. При всій відмінності між локальними цивілізаціями, що існували як в минулому, так і такими, що існують в наш час, є доречним говорити про втілення в кожній із них загальнолюдських соціальних та моральних цінностей. А різниця між ними постає вже не як їх культурна несумісність, а як міра реалізації неперехідних культурних цінностей, які є спільним надбанням людства, що пов'язане єдиною долею. В свою чергу, це дозволяє нам розглядати сенс історії як становлення, утвердження загальнолюдських цінностей і їх сприйняття всіма народами нашої планети.

Під загальнолюдськими цінностями у філософсько-соціологічній

літературі розуміють «вищі», «абсолютні», «фундаментальні», «вічні» та інші цінності. Як правило, під загальнолюдськими цінностями мають на увазі духовні загальнозначущі цінності. Але в історії філософської думки є приклади, коли мислителі заперечували взагалі можливість існування загальнолюдських цінностей. Так, С. Ш. Аваліані стверджує, що цінність має відносний характер, тому що вона має значимість лише стосовно до окремої людини, класу, нації, і тому «... не можна говорити про цінності загальнолюдської значимості. Те, що для однієї людини представляє цінність, для іншої не має ніякої цінності. Те, що для одного добре або красиве, для іншого може бути злим і потворним. Майже кожна людина має власний ціннісний підхід... немає єдиного критерію, тобто немає обов'язкового для всіх ідеалу краси чи добра; красивим або добрим кожному видається те, що відповідає його власному ідеалу» [1, с. 141 – 142]. П. Сорокін також піднімав проблему неможливості існування «загальної етичної цінності» в умовах існування різних норм, що конфліктують одна з одною, аналізуючи зокрема капіталістичний устрій. На думку вченого «без нової абсолютизації та універсалізації цінностей суспільство не зможе уникнути куту» [183, с. 504]. Під абсолютизацією та універсалізацією, на нашу думку, П. Сорокін розуміє, по-перше, розповсюдження цінностей на всі класи та групи суспільства не залежно від майнових, політичних, ідеологічних, релігійних чи інших переконань, по-друге, саме загальнолюдські цінності. Проблемі загальнолюдських цінностей присвячують свої роботи і сучасні дослідники, такі як І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. Горак та інші. Всі вони стверджують, що кожний об'єкт ціннісного ставлення людини до навколишнього світу несе в собі ту об'єктивну цінність, яка має значущість для всього людства, тобто є загальнолюдською цінністю. До таких загальнолюдських цінностей вони відносять «... цінності добра (блага), свободи, користі, істини, правди, творчості, краси, віри» [202, с. 529]. Вони вживають поняття «підсумкова цінність», яким позначають загальнолюдську цінність «благо як єдність

істини, добра та міри» [202, с. 529]. Цікавим, на нашу думку, є характеристика загальнолюдських цінностей С. Б. Кримського, на думку якого «загальнолюдські цінності стають такими не в результаті звернення до середньоузгоджених предикатів людських спільностей, а завдяки їх збагаченню ідеєю особистості» [102, с. 21 – 28].

Отже, суттєвою ознакою людини незалежно від її соціальної та національної приналежності було і залишається ціннісне відношення до Макрокосму, прагнення до аксіологічної та практичної адаптації у плінному світі повсякденності. Особливо актуальною зазначена проблематика стає в умовах сьогодення, адже людство поступово перетворюється на нову глобальну єдність, якій властива єдність комунікаційних та інформаційних систем [99, с. 16]. Тому в сучасній філософській думці однією з першочергових проголошується проблема пошуку нового типу цінностей, які б могли об'єднати людство не лише інформаційно та комунікативно, а й найголовніше – духовно, стати відповіддю на глобалізаційні виклики сьогодення, на потреби нової стадії цивілізаційного розвитку людства. «Нові» цінності мають оптимізувати життєвий світ людства і реанімувати духовну культуру. Своєрідність сучасної світоглядної ситуації полягає у тому, що не лише філософи-професіонали розпочинають пошук нових ціннісних засад світової спільноти, ця задача має вирішуватись широким інтелектуальним загалом, а тому створюється універсальний дискурс стосовно евристично-онтологічної інтерпретації загальнолюдських цінностей. На рівні з цим в сучасному світі, як ніколи раніше, простежується тісний взаємозв'язок та взаємозалежність найрізноманітніших суспільних явищ і процесів, виявилась внутрішня органічна зв'язаність об'єктивних та суб'єктивних факторів життя, загальнолюдського, тобто того, що йде з надр і витоків культур усіх народів, кожен з яких причетний до людяності тією чи іншою мірою, на свій лад та конкретно-індивідуального, інтернаціонального та національного, суспільного та особистісного. Все більше простежується

усесторонній зв'язок та взаємозалежність народів один від одного. Плоди не тільки матеріальної, але й духовної діяльності окремих націй все більшою мірою стають загальним надбанням. Аналізуючи взаємозалежність та взаємовідповідальність людства, як єдиного соціального організму, К. О. Апель стверджує: «Науково-технічна цивілізація поставила всі народи, раси й культури – без врахування специфічно групових конкретних для кожної групи моральних традицій – перед обличчям загальної етичної проблематики. Уперше в історії роду людського люди практично поставлені перед завданням брати на себе солідарну відповідальність за наслідки своїх дій у планетарному масштабі» [6, с. 265]. Вимога спільної відповідальності викликає необхідність досягнення взаєморозуміння в оцінюванні нормативних стандартів та ціннісних вподобань, чи краще, інтерсуб'єктивного узгодження тих вихідних принципів, на які б спиралась етика відповідальності.

Отже, на нашу думку, «ядром» загальносуспільної ціннісної парадигми має стати антропологічна основа, адже в основі нового типу суспільства лежать фактори особистісного, духовного порядку. Звичним стає домінування галузей, основним продуктом виробництва яких є інформація та знання, що також свідчить про орієнтацію на творчу особистість. Так, японський дослідник інформаційного суспільства Й. Масуда у праці «Гіпотеза про генезис Homo intelligent» припускає зміну людини як особистості під впливом інформаційного суспільства. Він стверджує, що на зміну Homo Sapiens прийде новий тип – Homo intelligent («людина тямуща»). Основна їх відмінність полягає в тому, що Homo Sapiens сформувався та розвивається завдяки орієнтації та матеріальне виробництво і всеосяжний контроль. Але такому типові людини бракує мудрості. Звідси знання і технології також гуртувалися навколо двох завдань: панування людини над природою та людини над людиною, що в кінцевому підсумку призвело до загрози самознищення людства як виду. Найголовніше завдання Homo intelligent – це побудова суспільства нового

типу, під яким розуміється глобальна спільність громадян, котрі утворюватимуть поліцентроване, комбіноване суспільство схоже на єдиний організм. Сучасні екологічні позитивні зрушення свідчать, що людина дійсно стала на шлях співпраці з природою, хоча й не в глобальному масштабі. Звідси Й. Масуда висуває ідею синергетичного суспільства, в якому людина і природа співіснують у симбіозі. Людина як особистість у цій синергетичній взаємодії стає головною складовою цих сил, тому що саме через неї відбувається їх реалізація. Синергізм – це «соціальний принцип, на підставі якого всі індивіди виконують відповідні функції згідно власних точок зору і вільно кооперуються для того, щоб сприяти розвитку суспільства як цілого» [131, с. 357].

Отже, не будучи зорієнтованою на особистість, зокрема творчу, Homo intelligent, яка діє в межах свободи на відповідальності, цивілізація фактично втрачає свою самоцінність. Вкладаючи ресурси в людину, створюючи для неї умови, потрібні для трансформації її соціальних цінностей, щоб вона стала справжньою особистістю, «цивілізація відкриває перспективи для оптимального подолання всіх своїх труднощів і перешкод на шляху вирішення глобальних проблем» [215, с. 127 – 128]. Про це свідчать і результати філософсько-соціологічного аналізу економічного зростання в світі. Так, за даними ООН, які були одержані на основі дослідження 192 країн світу, їх економічне зростання на сучасному етапі цивілізації зумовлене:

- 1) наявністю капіталу – на 16 %;
- 2) природними ресурсами – на 20 %;
- 3) людським і соціальним потенціалом – на 64 % [63, с. 6].

Глобальні проблеми, інформатизація та перспективи стабілізації сучасної цивілізації спричинили необхідність трансформації суспільства і особи, всіх соціальних відносин людини у світі на якісно новій гуманістичній основі. Саме людина, її особистість є підсумком, результатом і сенсом усіх цивілізаційних трансформацій. Тому відповідно

найістотнішим завданням українського державотворення є, на наш погляд, побудова нового, цивілізаційного підходу до проблем створення умов розвитку особистості, тому що її соціокультурні цінності визначають наслідки її діяльності.

Загальнолюдські цінності націлені на збереження можливості повноцінного існування кожної окремої особистості, тобто єдиною вихідною аксіомою в побудові системи цінностей є уявлення про людину як вищу цінність. Це визначається в понятті «гуманізм», який стає основою цивілізаційного розвитку ще з епохи Відродження. Але нові реальності світу та буття людини в ньому, а саме загроза ядерної війни, можлива екологічна катастрофа, швидке зростання населення планети, світовий тероризм та інші глобальні проблеми, вимагають замислитись над оцінкою розуміння гуманізму та почати пошук нового. В цьому сенсі новий гуманізм можна охарактеризувати як екологічно обумовлений. Духу нової цивілізації відповідає концепція екологічно обґрунтованого гуманізму, заснована на ідеї «нового діалогу з природою», що була висунута І. Р. Пригожиним [164]. Але перш, ніж реалізувати діалог з природою, людям необхідно навчитись вести діалог один з одним, розвивати культуру інтерсуб'єктивної комунікації. Це має бути діалог особливого виду, діалог універсальний, який охоплює інтереси виживання людства як єдиного цілого. Цей діалог має бути зверненням до майбутнього. Він являє собою не просто спільне відкриття сенсу історії, але головне – процес спільної творчості нової соціальної реальності.

На наш погляд, гуманізм минулих десятиліть носив абстрактний характер, це полягало в його спрямованості не на конкретну особистість, а на народні маси. Отже, на наш погляд, в центрі побудови нової ціннісної парадигми має бути «новий» гуманізм як конкретно-особистісний початок. Це не означає тотальний перехід від нівелювання особистості до піднесення індивідуального над колективним, що загрожує редукціонізмом. Сутністю нової ціннісної парадигми має стати

рівноцінність, рівнозначність колективного та індивідуального як умов розвитку суспільства та особистості, тобто суспільне та особисте мають стати рівноправними ціннісними структурами, взаємопов'язаними, взаємозумовленими та заснованими на взаємовідповідальності. Люди мають усвідомити свою причетність один до одного, однієї держави до іншої. З точки зору нового гуманізму, свобода мислиться як встановлення «рівноправно-партнерських» відносин з тим, що знаходиться поза людиною, з природними процесами, іншими людьми, з цінностями або культурою, з соціальними процесами.

Затвердження системи загальноцивілізаційних цінностей пов'язане із становленням глобального інформаційного суспільства, яке одночасно з перетворенням в соціальній та економічній структурі, робить значний соціальний, психологічний, культурний вплив на особистість. Інформатизація характеризується такими рисами як:

1. Забезпечення пріоритету інформації в порівнянні з іншими ресурсами. Згідно багаторазових емпіричних досліджень, проведених в Україні та за її межами, до найбільш поширених джерел інформації належать матеріали преси, які зайняли перші та другі місця, у той час як лекції та доповіді лише восьме. Така перевага пояснюється низкою причин: по-перше, оперативність і поширення суспільнозначимої та такої, що зачіпає інтереси молодих людей, інформації, по-друге, одночасність охоплення великої території; по-третє, здатність залучити найбільш компетентних людей у тій чи іншій сферах діяльності [159, с. 93 – 94]. Телебачення та Інтернет стають ближчими для людей. Професійний телевізійний контент помножений на можливості Інтернету починають займати лідуючу позицію. Телевізійні канали віщають або on-line, або викладають в Інтернет окремі програми, найближчим часом і в мережу можна буде увійти за допомогою телевізора, британські телеканали вже почали перетворення його у веб термінал. А на кінець 2010 року масово

будуть випущені телеприставки, за допомогою яких можна буде через телевізор вийти в Інтернет.

2. Набуття глобального характеру інформаційних технологій, що охоплюють всі сфери соціальної діяльності людини (наприклад, головною формою розвитку, за прогнозами вчених, стане інформаційна економіка). Відбувається формування інформаційної єдності всієї людської цивілізації, виникає так звана «споживча культура», і, разом із тим, ми можемо говорити про так звану «одноразову культуру» [194, с. 40]. Через глобалізацію аудіовізуальних засобів масової інформації, комп'ютеризацію «виникає глобальна мода, особливо серед підлітків, на музику, стиль, одяг. На більш високому рівні можна говорити про інтенсивне формування нових моделей і форм поведінки» [180, с. 42]. Але відбувається формування моди не лише на одяг чи музику, манеру поведінки, а й на ідеали, переконання, цінності, які нерідко бувають пустими. На думку Дж. Нейсбіта, у період зростання можливостей техніки, комп'ютерних технологій, виникає необхідність у відповідній системі цінностей, зокрема в такій ціннісній орієнтації індивіда, яка могла б компенсувати дегуманізаційний вплив технології. «Складна техніка кидає виклик суспільству і людині. Отже, у цих умовах потрібен обопільний розвиток як техніки, так і людського потенціалу. Проте, насамперед, треба розвивати ціннісну систему, яка була б орієнтована на людину» [168, с. 35]. Реалізація гуманістичних принципів керування суспільством і впливу на навколишнє середовище може виступити зв'язуючим компонентом між суспільством та розвитком глобальних цінностей. Всесвітні організації мають стати двигуном до запуску цього процесу. Саме завдяки інформаційним засобам зв'язку та комунікації необхідно прищеплювати сучасному поколінню ті цінності, норми та ідеали, задекларовані в конституціях демократичних країн світу, Україна не є виключенням [75, с. 13]. До таких цінностей, які визнаються сьогодні більшою частиною людства і які можуть водночас слугувати своєрідними імперативами та

нормами для будь-якої теоретичної та практичної діяльності, належать, перш за все, особистість, мир, демократія та соціальний прогрес. При цьому, не кожна з них сама по собі взята окремо, а усі разом в їх органічній зв'язаності та нерозривній єдності. Особистість як найвища цінність; мир в умовах демократії та демократія, що слугує справі миру; демократичне суспільство з гуманістичними за своєю природою соціальними інститутами та відносинами – ці цінності сьогодні виступають в тісному зв'язку з рядом загально визнаних задач нашого часу.

Рішення першої задачі – ствердження миру та особистості як найвищих цінностей – вимагає, перш за все, виконання цілого комплексу заходів, які направлені на моральне та соціальне забезпечення науково-технічного прогресу, що передбачає використання усіх науково-технічних можливостей в інтересах людини, заради її добробуту.

Інша важлива задача сучасного людства виявляється у необхідності збереження та відтворення природних основ людського життя – як зовнішнього природного середовища, так і природно-біологічної, тілесної, душевно-емоційної структури особистості в цілому. Адже вже доведено, що душевно-емоційний стан людини безпосередньо впливає на її фізичне здоров'я та навіть долю. За даними десятирічного експерименту, який разом із Д. Франкеном здійснювали дев'ять професорів провідних університетів США, у чотирьох країнах світу за опитуванням 1800 людей, які з 342-х цінностей, визначених дослідниками теорії особистості, обрали «ядро» тих, які для них були найбільш значимі, і їх реальна значимість у житті людини визначалась за 300-ми параметрами, було визначено «ядро» цінностей, найбільш сприятливих здоров'ю та успіху. Це були, в основному, ті цінності, які є вищими, універсальними, духовними і вироблялись людством тисячоліттями. У людей, які дотримувались цього «ядра» цінностей, краще, ніж у середньому здоров'я (вони на 70 % менше часу проводять у лікарнях, на 72 % менше мають симптомів хвороб, на 50 % у них зменшуються стреси на роботі тощо), більше впевненості у

собі, стабільніше подружнє життя, вищий рівень фінансового добробуту, на 1300 % зменшений ризик зловживання психо-активними речовинами та інше. Це «ядро» цінностей майже співпадає з біблійними, християнськими цінностями: це любов, дружба, радість, мир, терпимість, чуйність, довіра, душевна щедрість, інтелігентність, самоконтроль, самоповага, спілкування, автономність [38, с. 11 – 16].

Наступна важлива задача може бути сформульована як задача ствердження гуманізму цілісної людини (особистості). Справжній гуманізм не може і не повинен апріорно визначати цінність людини за тими чи іншими властивостями, розділяючи людину на незмінні та протилежні сутності – «величну душу» та «нище тіло», «прозорливий розум» і «сліпе почуття». На місце такого антропологічного дуалізму душі та тіла встає цілісне людське єство, єдина людська особистість, яка не в окремих своїх властивостях, а в своїй особистісній поведінці та дії, виборі та рішенні проявляє себе доброю чи злою, вільною чи залежною, величною чи нищою. Гуманізм духу та природи сьогодні нероздільний.

Е. Ласло в книзі «Макрозрушення (до стійкості світу курсом змін)» досліджує трансформацію сучасної цивілізації, розуміючи її (цивілізацію) як складну систему. Стан, що переживає цивілізація на сучасному етапі, він називає «макрозрушенням», під яким він розуміє біфуркацію (процеси швидкої та фундаментальної зміни в складних системах) в динаміці еволюції суспільства, зокрема, в нашому світі, насиченому взаємодією та взаємозалежністю, ця біфуркація людської цивілізації в її квазіцілісності [113, с. 21]. Еволюцію складних систем він розглядає як об'єктивну, і таку, що включає в себе чергування стабільності та нестабільності. На сучасному етапі людство переживає період нестабільності, хаосу та небезпеки. Саме в такий період свідомість людей відіграє провідну роль в еволюції суспільства, тобто саме людина (особистість) вирішує долю макрозрушення в суспільстві. Задача людини усвідомити цю владу, тоді особистість стає «свідомим агентом біфуркації нашого суспільства,

володарем нашої власної долі» [113, с. 23]. Виділяючи чотири фази макрозрушення, які описують динаміку еволюційного процесу в людському суспільстві, Е. Ласло описує третю (сучасну стадію) таким чином: «В третій, критичній, фазі макрозрушення трансформація суспільства досягає критичної межі. Експансія та інтеграція у сумісності з екологічною деградацією породжують економічну нерівність та соціальні дисбаланси, які дезорієнтують людей та перевищують адміністративні та контрольні можливості інститутів суспільства. Суспільство вступає в період соціального та культурного хаосу, коли одні люди дотримуються традиційної системи цінностей та незмінно користуються дослідженими та випробуваними методами, але все більша частина людей намагаються знайти альтернативу» [113, с. 26]. Отже, прогресивні зміни можливі лише за умов трансформації системи цінностей критичною масою людей, тобто тих, хто не є ще готовий щось змінювати. На скільки швидко відбудеться еволюція системи цінностей, погляди на світ, етика та свідомість критичної маси людей, буде залежати розгортання сценарію четвертої фази макрозрушення. Це буде або крах, криза, або прорив, стабільність. Отже, макрозрушення – це трансформація цивілізації, в якій рушійною силою є технологія, а запускається зрушення критичною масою людей, що усвідомили необхідність оновлення системи цінностей [113, с. 27]. Як наслідок, виникає нова система цінностей, що має загальнопланетарний масштаб та здатна спрямовувати розвиток на забезпечення доступу до всього необхідного для життя всіх людей у всіх частинах світу.

Незважаючи на культурну різноманітність сучасного світу, провідним завданням сучасного світу є забезпечення його стабільності, що можливо, на нашу думку, саме завдяки становленню загальносуспільної ціннісної парадигми. Але для такої кооперації необхідний беззаперечний аргумент. Таким аргументом можуть бути рівний доступ до всіх ресурсів нашої планети за допомогою кооперації, забезпечення світового миру та безпеки,

що є вимогою для всіх народів. Отже, стійкий розвиток можливо побудувати засобами кооперації.

Загальнолюдські цінності направлені на те, щоб кожна людина, незалежно від географічного положення та економічного статку могла жити та розвиватися.

Необхідність побудови загальносупільної ціннісної парадигми та планетарної етики була усвідомлена вченими та політичними лідерами ще в 1990 році та задекларована у Всезагальній декларації про відповідальність людства: «Оскільки глобальна взаємозалежність потребує, щоб люди жили в гармонії один з одним, їм необхідні правила та обмеження... Світ потребує в етичній основі, на якій він би міг стояти» [113, с. 81]. Цікавим та своєчасним є формулювання принципу планетарної етики Е. Ласло: «Живи так, щоб всі інші могли жити так само добре». Такий принцип, на нашу думку, є більш актуальним порівняно з принципом лібералізму: «Живи та давай жити іншим». У зв'язку з сучасними глобальними економічними, політичними та зокрема екологічними проблемами слова «всі інші» відносяться не лише до людини, але й до рослин, тварин та всіх інших істот, які утворюють біосферу планети. Вперше про «лібералізацію» тваринного світу говорить австралійський спеціаліст з моральної філософії Пітер Сінгер. Слід за ним норвезький філософ Арне Нес стверджує, що моральна спільнота має включати в себе інші форми життя окрім людини. Така спільнота визначена не як спільнота істот, що наділена моральною свідомістю, тобто людей, а як спільнота істот, по відношенню до яких люди мають моральні зобов'язання.

На зміну екстенсивної еволюції, цінностями якої були підкорення, колонізація та використання, має прийти інтенсивна еволюція, цінностями якої є взаємозалежність, комунікація та свідомість. Під взаємозалежністю ми маємо на увазі усвідомлення того, що кожна людина пов'язана з іншою, один організм в біосфері пов'язаний з іншим подібно до того як кожен

квант у Всесвіті пов'язаний з іншим квантом. Так само ця взаємодія торкається і економічних процесів – відбувається глобалізація економіки. Саме завдяки становленню загальносуспільної ціннісної парадигми можливим видається упорядкування цих випадкових взаємозв'язків (маються на увазі соціальні зв'язки) у злагоджену діючу структуру. На основі взаємозалежності підвищується та поглиблюється рівень комунікації. Комунікація у випадку інтенсивної еволюції включає в себе наступні рівні: комунікація з самим собою, тобто встановлення гармонії власного внутрішнього світу за для більш адекватного сприйняття навколишнього світу; комунікація в межах сім'ї, спільноти, професійного колективу (роботи); комунікація з людьми в межах власної держави та між різними країнами та культурами; комунікація з природою. Комунікація між людьми на всіх рівнях включає в себе і свідомість, тобто найпродуктивнішою є та комунікація, коли вона набуває усвідомлений характер. Високий рівень зв'язку потребує високого рівня свідомості. Таке бачення необхідності становлення загальносуспільної або планетарної ціннісної парадигми безпосередньо пов'язане із сучасною тенденцією в науці щодо сприймання руху сучасного світу до холістичного (цілісного), де важливою характеристикою є включення людини як особистості у внутрішньонауковий контекст – спочатку як спостерігача (фізика мікросвіту), а потім в соціогуманітарному аспекті.

Висновки другого розділу

По-перше, національні інтереси України у сфері розвитку громадянського суспільства визначаються, передусім, рухом до утвердження і забезпечення прав і свобод людини, базових демократичних цінностей, які були задекларовані у Конституції. Цей складний процес неможливий без розв'язання внутрішніх проблем сучасного українського суспільства, що можливо лише за умов громадянської консолідації.

По-друге, головною діючою особою в громадянському суспільстві є не просто людина, а особистість, характеристиками якої є: високий рівень соціального, інтелектуального, психологічного розвитку; здатність самостійно включатись в той чи інший інститут; усвідомлення себе вільним членом суспільства, тобто вільним економічно, ідеологічно та політично; володіння правами та свободами, в тому числі правом приватної власності; усвідомлення взаємовідповідальності перед суспільством.

По-третє, громадянське суспільство є, на нашу думку, втіленням антропологічного вектору розвитку сучасної цивілізації (особливо за умов глобалізації), а реалізація свободи, по-перше, як універсального права людини, по-друге, не як свободи вибору і здобуття, а як розбудови солідарних відносин між вільними індивідами є явищем світового значення.

По-четверте, позитивний результат діяльності громадянського суспільства, який виявляється, перш за все, у рівних можливостях громадян, приховує в собі, водночас, ризик необмеженої свободи дій, і як наслідок, загрозу індивідуалізму. Негативний прояв індивідуалізму в громадянському суспільстві має як особистісний, так і колективний характер. Гармонійний розвиток громадянського суспільства можливий лише за умови подолання суб'єктивного індивідуалізму на користь індивідуальності, яка і виступає рушійною силою розвитку громадянського суспільства. Це уможливить конструктивну взаємодію з іншими в ім'я спільних інтересів та цінностей і спроможність підкорити власні приватні інтереси суспільному благу. Отже, повноцінним є автономний індивід, який керується не лише приватним, а й суспільним інтересом, усвідомлює власну відповідальність за стан справ в суспільстві.

По-п'яте, генератором розвитку громадянського суспільства взагалі і України зокрема є широкий пласт середнього класу, якому притаманний правовий світогляд. Саме середній клас здатний привести до одного рівня

цінності держави і громадянина, а отже збалансувати всю соціальну систему, забезпечити стабільність суспільного розвитку.

По-шосте, важливою умовою становлення громадянського суспільства є взаємовідповідальність між державою та особистістю. Це є передумовою гармонії між останніми, необхідною для нормального життєдіяльності суспільства. В результаті проведеного аналізу сучасного вітчизняного законодавства було встановлено, що позитивні реальні зрушення мають місце: скасування смертної кари (не зважаючи на культурно-історичні традиції), обстоювання гендерної рівності, прав національних і статевих меншин, захист довкілля, функціонування Проекту Закону України «Про внесення змін до Конституції України» № 4290 від 31 березня 2009 р., прийнятий 11 червня 2009 р. Верховною Радою України Закон «Про засади запобігання та протидії корупції» (ст. 15), який передбачає участь громадськості у заходах щодо запобігання та протидії корупції і т. д. Україна, будучи членом Ради Європи, ОБСЄ, ПАРЕ та інших, взяла на себе відповідальність щодо дотримання Європейської конвенції про захист прав та основних свобод особистості. Згідно рейтингів міжнародних організацій показники розвитку громадянського суспільства в Україні значно поліпшились порівняно з іншими пострадянськими державами.

По-сьоме, сучасна Україна перебуває в перехідному періоді, який розуміється як проміжний від однієї соціально-історичної форми до іншої та в межах якого і створюється історичне обличчя суспільства.

Розглядаючи сучасні перехідні процеси, в науковій літературі можна простежити дві основні тенденції: 1) аналіз конкретно-соціального простору, тобто локальних соціальних перетворень (змін, що відбуваються в колишніх радянських країнах); 2) загальносуспільного, світового процесу, який переживає весь сучасний світ.

Соціокультурні обставини, в яких опинилася сучасна Україна, дозволяють охарактеризувати її становище як «подвійний перехід» – «перехід у переході». Тому для підкреслення двобічності даного процесу

ми вважаємо доречним використовувати термін «перехідний період». Це процес, позначений комплексними змінами або основних елементів всієї системи, або трансформацією однієї форми його самоорганізації в іншу. Система цінностей є однією з головних показників таких змін, адже трансформаційні процеси в сучасному світі трактуються в світлі ендогенних зрушень або змін.

По-восьме, у перехідний період відбувається процес «оновлення» традиційних цінностей культури й встановлення нових, що відображають зростання свободи людини, її прагнення до переусвідомлення та перетворення навколишньої дійсності й самої себе. Тому на перший план виступають, перш за все, особистісні, а потім групові цінності, які тісно пов'язані з універсальними.

По-дев'яте, серед основних принципів моделювання сучасної соціальної системи на одному з перших місць стоїть антропний, тому відмінною прикметою стає роль активної особистості, яка здійснює вплив на світ, який її оточує, визначаючи напрями, в яких рухається суспільство. Тому, будучи у центрі соціокультурного процесу, особистість має усвідомити індивідуальну відповідальність за все, що вона робить в цьому світі. З огляду на це, особливістю розвитку сучасної цивілізації стає провідний, системоутворюючий чинник, який полягає у всебічній активізації як творчих, так і відповідальних людських сил.

Сучасний навколишній природний і соціокультурний світ, частиною якого є особистість, характеризується, з одного боку, неоднорідністю та різноманітністю, а з іншого – інтегративністю в результаті дії глобальних процесів. І як результат, людство поступово перетворюється на нову глобальну єдність, якій властива єдність комунікаційних та інформаційних систем. Тому необхідним стає побудова загальносуспільної, у планетарному масштабі, ціннісної парадигми. Це видається можливим на основі того, що при всій відмінності між локальними цивілізаціями, спостерігається втілення в кожній із них загальнолюдських соціальних та

моральних цінностей. А різниця між ними постає вже не як їх культурна несумісність, а як міра реалізації неперехідних культурних цінностей, які є спільним надбанням людства, що пов'язане єдиною долею. Тому сенс історії можна розглядати як становлення, утвердження загальнолюдських цінностей і їх сприйняття всіма народами нашої планети.

В основі загальнолюдської ціннісної парадигми є вихідна аксіома – це уявлення людини як вищої цінності, що визначається в понятті не просто «гуманізму», який стає основою цивілізаційного розвитку ще з епохи Відродження, а нового екологічно обумовленого гуманізму, заснованого на ідеї «нового діалогу з природою». «Новий» гуманізм усвідомлюється як конкретно-особистісний початок, де свобода мислиться як встановлення «рівноправно-партнерських» відносин з тим, що знаходиться поза людиною, з природними процесами, іншими людьми, з цінностями або культурою, з соціальними процесами.

ВИСНОВКИ

У **висновках** наведено теоретичне узагальнення та нове рішення наукової задачі, яка полягає у соціально-філософському осмисленні особистості в ціннісній парадигмі соціуму перехідного періоду.

Викладене у дисертації підсумовують такі узагальнюючі положення:

1. Сучасне розуміння особистості поступово починає включати в себе різні розуміння та концепції останньої. Особистість – це не лише те, що є в людині, але і знання про неї, і рефлексія, і «вигадування себе людиною». У зв'язку з ускладненням реальності сучасна особистість одночасно знаходиться в двох планах: соціетальному та вітальному (знаходячись в реальній взаємодії з іншими людьми, одночасно здатна реалізовувати власний життєвий шлях). Звідси випливає розуміння того, що джерело нашого існування, буття є не тільки в нас, але і в інших, а також в культурі. «Центр світу» не один – в нас (який співпадає з нашим «Я»), а розміщується в «трикутнику», вершини якого задані культурою, іншими і, в решті решт, власним «Я».

2. Результатом світового розвитку є утвердження «монадної особистості», здатної репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-сміслового універсуму людства, його культуру та соціетичні звершення, співвідносити себе з абсолютним моральним взірцем, тобто мова йде про моральний вектор будь-якого індивідуального світопорядку.

3. На становлення нового типу особистості мають вплив розв'язання таких проблем як «свобода та соціальна необхідність», «обумовленість особистості», «співвідношення соціетального та вітального планів», необхідність нового соціального проекту, який був би направлений на розв'язання глобальних проблем сучасності.

4. Особистість – це суб'єкт суспільних відносин, наділений тілесною та духовною організацією, що має розумну природу, свободу (в межах відповідальності) та творчий потяг. Враховуючи конкретно-наукові дані, якими володіє сучасна наука, можна виділити чотири взаємопов'язані та взаємообумовлені рівні розвитку особистості: біологічний, космічний, духовний та соціальний, які відіграють важливу роль при аналізі особистості, проте духовність найбільш повно виражає особистісну сутність людини. Вона є одним з основних важелів саморозвитку або самознищення особистості. Виділяючи природні та соціальні детермінанти формування особистості (наголошуючи на їх умовному поділі, нерозривності та взаємозв'язках), до природних детермінант ми відносимо: фізіологічні та генетичні, космічні, біосферні та географо-ландшафтні; до соціальних – суспільство та культуру. Соціокультурна детермінація особистості здійснюється шляхом соціалізації індивіда. Соціалізація розглядається крізь призму суб'єктивного смислу, який вкладає у власні дії її учасник. Тому, людина як особистість є головним елементом суспільства, а її відмінною рисою є цілеполягання. Сучасне соціокультурне бачення – суб'єкт суб'єктного характеру взаємовідносин між основними учасниками соціалізаційного процесу. Соціалізація детермінується характером соціальних процесів в суспільстві та психологічними особливостями особистості, завдяки чому здійснюється як інтеріоризація, засвоєння системи знань, норм та цінностей, характерних для даного суспільства, так і екстеріоризація, тобто внесення в суспільство нових форм та способів життєдіяльності, шляхом створення нових культурних зразків або цінностей. А прикметою успішної соціалізації є досягнення людиною соціальної компетентності, ідентичності, виявлення соціальної активності, бажання та можливість інтеграції. Тобто людина як особистість відіграє важливу роль не лише в процесі власної соціалізації, а й впливає на формування системи цінностей соціуму. В цьому ракурсі можна говорити, що сучасна людина більш схильна до

самоконструювання. Отже, при розгляді людської природи слід виходити з того, що особистість за власною генезою є космобіопсихосоціокультурним утворенням, а за своїм походженням обумовлена соціумом.

5. Ціннісна парадигма – це система аксіологічних установок, а саме цінностей і ціннісних орієнтацій, властивих для певного соціуму (соціальної групи, класу, нації, народу) в конкретний період його функціонування чи життєдіяльності, яка є однією з детермінант суспільного устрою, характеру суспільних відносин, методології різних сфер наукового пізнання, зрештою, мети, якої прагне досягнути у своєму розвитку соціум (соціальна група, клас, нація, народ). Така парадигма включає в себе множину елементів або чинників, що перебувають між собою у закономірних діалектичних взаємозв'язках і являють певну цілісну єдність, яка має власну структуру та зміст. Будучи динамічними, значимість компонентів ціннісної парадигми постійно змінюється по відношенню один до одного. Одночасні, різкі зміни переважної більшості її компонентів в результаті їх невідповідності реальності, викликають переоцінку, революцію цінностей як окремих індивідів, соціальних груп, класів, так і всього суспільства.

6. Громадянське суспільство є втіленням антропологічного вектору розвитку сучасної цивілізації, тому його стрижень – це людина в трьох її іпостасях: біологічній, соціальній та юридичній. Головною діючою особою в громадянському суспільстві є не просто людина, а особистість, характеристиками якої є: високий рівень соціального, інтелектуального, психологічного розвитку; здатність самостійно включатись в той чи інший інститут; усвідомлення себе вільним членом суспільства, тобто вільним економічно, ідеологічно та політично; володіння правами та свободами, в тому числі правом приватної власності; усвідомлення взаємовідповідальності перед суспільством. Позитивний результат діяльності громадянського суспільства, який виявляється, перш за все, у рівних можливостях громадян, приховує в собі, водночас, ризик

необмеженої свободи дій, і, як наслідок, виникає загроза індивідуалізму як окремої особистості, так і колективній. Гармонійний розвиток громадянського суспільства можливий лише за умови подолання суб'єктивного індивідуалізму на користь індивідуальності, яка разом з відчуттям належності до громади є центральною рисою громадянського суспільства та виступає рушійною силою його розвитку.

7. Духу сучасної цивілізації відповідає осмислення «нового» гуманізму як екологічно обумовленого, заснованого на ідеї «нового діалогу з природою», людській інтерсуб'єктивній комунікації, що дозволить розпочати процес спільного творення нової соціальної реальності. «Новий» гуманізм як конкретно-особистісний початок є центром сучасної ціннісної парадигми, в якому свобода мислиться як встановлення рівноправно-партнерських відносин з тим, що знаходиться поза людиною, з природними процесами, іншими людьми, з цінностями, культурою, з соціальними процесами.

8. Перехідний період позначений як «оновленням» традиційних цінностей культури, так і встановленням нових, що відображають зростання свободи людини, як особистості, її прагнення до переусвідомлення та перетворення навколишньої дійсності й самої себе. Тому на перший план виступають особистісні, а потім групові цінності, які тісно пов'язані з універсальними. У зв'язку з дією процесів інтеграції, глобалізації, що об'єднують людство в єдину цілісну систему планетарного рівня та перетворюють його на нову глобальну єдність, якій властива єдність комунікаційних та інформаційних систем, необхідним видається побудова загальносуспільної, у планетарному масштабі, ціннісної парадигми. Це можливо у зв'язку з втіленням в кожній культурі загальнолюдських соціальних та моральних цінностей, в результаті чого відмінність між ними постає не як їх культурна несумісність, а як міра реалізації неперехідних культурних цінностей, які є спільним надбанням людства, що пов'язане єдиною долею. Тому сенс історії можна розглядати

як становлення, утвердження загальнолюдських цінностей та їх сприйняття всіма народами нашої планети. Під загальнолюдськими цінностями ми розуміємо духовні загальнозначущі, збагачені ідеєю творчої, «Homo intelligent» особистості.

9. Соціокультурні обставини, в яких опинилася сучасна Україна, дозволяють охарактеризувати її становище як «подвійний перехід» – «перехід у переході». Система цінностей є однією з головних показників таких змін, адже трансформаційні процеси в сучасному світі трактуються в світлі ендогенних зрушень або змін. Відповідно, найістотнішим завданням українського державотворення є побудова нового, цивілізаційного підходу до проблем створення умов розвитку особистості, тому що її соціокультурні цінності визначають наслідки її діяльності. А сутністю нової ціннісної парадигми має стати рівноцінність, рівнозначність колективного та індивідуального як умов розвитку суспільства та особистості; суспільне та особисте мають стати рівноправними ціннісними структурами, взаємопов'язаними, взаємозумовленими та заснованими на взаємовідповідальності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авалиани С. Ш. Природа знания и ценностей / С. Ш. Авалиани. – Тбилиси : Мецниереба, 1989. – 182 с.
2. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонского / Августин Аврелий; [пер. с лат. М. Е. Сергеев] // М. : Республика, 1992. – 464 с.
3. Андреевская Н. В. Проблемы социализации личности // Социальные исследования. – Вып. 3. – М. : МГУ, 1970. – 303 с.
4. Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление / С. Ф. Анисимов. – М. : Мысль, 1988. – 253 с.
5. Ануфриев Е. А. Социальный статус и активность личности // Личность как объект и субъект социальных отношений. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 286 с.
6. Апель К. О. Трансформация философии / К. О. Апель; [пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова]. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
7. Апресян Р. Г. Свобода // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Р. Г. Апресян, В. В. Бычков, П. П. Гайденко. - М. : Наука, 2001. – Т. 3. – с. 502.
8. Архангельский А. М. Твоя жизненная позиция / А. М. Архангельский. – М. : Моск. рабочий, 1979. – 176 с.
9. Асеев В. Г. О роли биологических потребностей в генезисе человеческой мотивации // Биологическое и социальное в человеке. – М. : Мысль, 1975. – 158 с.
10. Бабеф Г. Сочинения: в 4 т. / Г. Бабеф; [под. ред. В. М. Далина; пер. с фр. Е. В. Рубинина]. – М. : Наука, 1977. – Т. 3. – 583 с.

11. Барановський В. Ф. Духовність людини в системі сучасних суспільних відносин / В. Ф. Барановський. – К. : НТВ «Правник» – НАВСУ, 1998. – 141 с.
12. Баткін Л. М. Поняття про індивіда по переписці Нікколо Макиавеллі з Франческо Векторі та іншими / Л. М. Баткін // Людина та культура. – М., 1990, С. 218 – 227.
13. Белик А. А. Соціокультурна антропологія (історико-теоретичне вступ): навчальний посібник / А. А. Белик, Ю. М. Резнік; [за ред. Ю. Н. Емельянова, Н. Г. Скворцова]. – М. : Вид-во МГСУ «Союз». – 1998. – 320 с.
14. Бердяєв Н. А. Історія та зміст російського комунізму / Н. А. Бердяєв. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
15. Бердяєв Н. А. Про рабство та свободу людини. Співідчувальна метафізика / Н. А. Бердяєв. – М. : Республіка, 1995. – 375 с.
16. Бердяєв Н. А. Про призначення людини / Н. А. Бердяєв. – М. : Республіка, 1993. – 193 с.
17. Бердяєв Н. А. Самопізнання. Співідчувальна автобіографія / Н. А. Бердяєв. – М. : Мисль, 1991. – 352 с.
18. Бердяєв Н. А. Філософія вільного Духа / Н. А. Бердяєв. – М. : Республіка, 1993. – 480 с.
19. Бернс, 1976. С. 53; 71–77.
20. Блюмкін В. А. Світ моральних цінностей / В. А. Блюмкін. – М. : Мисль, 1983. – 64 с.
21. Великий психологічний словник / Склад. та заг. ред. Б. Мещеряков, В. Зінченко. – СПб. : ПРАЙМ – Єврознак, 2003. – 672 с.
22. Борінштейн Є. Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства: монографія / Є. Р. Борінштейн. – Одеса : Астропринт, 2006. – 400 с.

23. Бранский В. П. Глобализация и синергетический историзм / В. П. Бранский, С. Д. Пожарский. – СПб. : Политехника, 2004. – 400 с.: ил.
24. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя / Дж. Бруно; [пер. и примеч. А. Золотарева]. – СПб. : Огни, 1914. – 224 с.
25. Бугаёв А. Н. Эниология человека / А. Н. Бугаёв. – М. : КСП+, 2001. – 320 с.
26. Буонаротти Ф. Заговор во имя равенства / Ф. Буонаротти. – М.; Л. – 1963. – Т. 2. – с. 143.
27. Бытие человека в культуре (опыт онтологического анализа). – К., 1991.
28. Бычко И. В. Ницше в Украине / И. В. Бычко // Философская и социологическая мысль. – 1994. – № 9 – 10. – С. 174 – 175.
29. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде; [пер. с исп. Г. Вдовина]. – М. : Христианская Россия, 2000. – 411 с.
30. Вебер М. О. О некоторых категориях понимающей социологии / М. О. Вебер // Избранные произведения; [пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990, с. 21 – 32.
31. Ведин И. Ф. Бытие человека: деятельность и смысл / И. Ф. Ведин. – Рига : Зинатие, 1987. – 212 с.
32. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1989. – 262 с.
33. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера: монография / В. И. Вернадский. – М. : Рольф, 2002. – 576 с.
34. Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1980. – 320 с.
35. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1987. – 340 с.
36. Виступ Глави держави на відкритті Перших Президентських слухань // <http://www.president.gov.ua/news/1808.html>.

37. Вітання Президента України учасникам Київського регіонального конгресу неурядових організацій // <http://www.president.gov.ua/news/8284.html>.

38. Воронцова Т. В. Вплив вищих цінностей на здоров'я і успіх: Світський і релігійний аспект (за матеріалами досліджень Дарелла Франкена, США, доктора філософії з соціальних наук, психотерапевта, дослідника в області теології, проповідника): збірка презентацій / Т. В. Воронцова, В. С. Пономаренко. – К. : АЛАТОН, 2005. – 50 с.: іл.

39. Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса // Собр. соч. : в 6 т. / Л. С. Выготский. – М. : Педагогика, 1981. – Т. 1. – с. 389, 436.

40. Гаджиев К. С. Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. – 1991. – № 7 – С. 21 – 22.

41. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки / П. П. Гайденок. – М. : Наука, 1980. – 567 с.

42. Гегель Г. Ф. В. Философия права // Философское наследие / Г. Ф. В. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.

43. Гегель Г. Философия истории. – Сочинения / Г. Ф. В. Гегель. – Т. VIII. – М., Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – 470 с.

44. Гегель Г.Ф.В. Сочинения: в 13 т. / Г. Ф. В. Гегель. – Т. XII. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1938. – 471 с.

45. Герде И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Герде; [пер. с нем. и примеч. А. В. Михайлова]. – М. : Наука, 1977. – 703 с.

46. Гишинский Я. И. Стадии социализации индивида / Я. И. Гишинский // Человек и общество. – Л. : ЛГУ. – 1971. – Вып. 9. – С. 44 – 55.

47. Гильбо Е. Апология доктора Фрейда / Е. Гильбо // Знание – сила. – 1989. - № 8. – С. 54.
48. Гіптерс З. В. Короткий культурологічний словник–довідник / З. В. Гіптерс. – Львів : ЛБІ НБУ, 2004. – 127 с.
49. Гобино Ж. А. Опыт о неравенстве человеческих рас / Жозеф Артюр де Гобино. – М. : Одиссей: Олма-Пресс, 2001. – 764 с.
50. Гоголь Н. В. Выбранные места и переписки с друзьями / Н. В. Гоголь. – М. : Советская Россия, 1990. – 432 с.
51. Горноста́й П. П. Психологічні ролі в структурі особистості / П. П. Горноста́й // Наукові студії з соціальної та політичної психології. – Вип. 2 (5). – К., 2000. – С. 104 – 111.
52. Громадянське суспільство в сучасній Україні: специфіка становлення, тенденції розвитку / Заг. ред., кер. авт. кол. Ф. М. Рудич. – К. : Парлам. вид-во, 2006. – 412 с.
53. Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення / Відп. ред. М. М. Мокляк. – К. : Вид-во НАН, 1997. – с. 59.
54. Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення / М. М. Мокляк, В. Ю. Барков, В. Й. Коцюбинський та ін.; [відп. ред. М. М. Мокляк]. – К. : Вид-во НАН, 1997. – с. 63.
55. Громадянське суспільство як основа демократичного розвитку України: аналітична доповідь / колектив авторів; гол. ред. Н. В. Грицяк. – К. : НІСД, 2009. – 25 с.
56. Громов В. Є. Смысл і границі людської духовності: Монографія / В. Є. Громов. – Дніпропетровськ: Націон. гірничий ун-т, 2005. – 158 с.
57. Гумилев Л. Н. География этноса и исторический период / Л. Н. Гумилев. – Л. : Наука, Лен. отд-ние, 1990. – 280 с.
58. Давидович В. Е. Теория идеала / В. Е. Давидович. – Ростов н/Д. : Изд-во Рост. ун-та, 1983. – 184 с.

59. Девятко И. Д. Мертоновский корректив к парсоновской версии структурного функционализма / И. Д. Девятко // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. – М. : Наука, 1994.
60. Декарт Р. Избранные произведения / Рене Декарт; [пер. с франц. и лат.; ред. и вступ. ст. В. В. Соколова]. – М. : Политиздат, 1950. – 711 с.
61. Демин М. В. Проблемы теории личности / М. В. Демин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1977. – 240 с.
62. Дилигенский Г. Г. Проблемы теории человеческих потребностей / Г. Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1976. – № 9. – С. 31.
63. Доклад о развитии человеческого потенциала за 1996 г.: материалы ООН. – Нью-Йорк : Оксфорд Юниверсити пресс, Инк, 1997. – с. 6.
64. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский // Собр. соч.: в 15-ти т. – Л. : Наука. Ленингр. отделение. – 1991. – Т. 9. – 696 с.
65. Достоевский Ф. М. Искания и размышления / Ф. М. Достоевский. – М. : Советская Россия, 1983. – 464 с.
66. Достоевский Ф. М. Униженные и оскорбленные / Ф. М. Достоевский. – Л. : Художественная литература. Ленингр. отделение. – 1989. – 364 с.
67. Дубровский Д. И. Проблема идеального / Д. И. Дубровский. – М. : Мысль, 1983. – 230 с.
68. Еникеев М. И. Общая, социальная и юридическая психология. Краткий энциклопедический словарь / М. И. Еникеев, О. А. Кочетков. – М. : Юридическая литература, 1997. – 448 с.
69. Ермаков С. Расовые архетипы, этническая психология и окружающая среда / С. Ермаков // Расовый смысл Русской идеи. Выпуск 1. – М. : Белые альфы, 2000. – С. 274 – 285.

70. Ершова–Бабенко И. В. Ценностная сфера личности и личностная политравма в свете концепции осевой центрации / И. В. Ершова-Бабенко // Материалы международной научно-практической конференции «Шестые Пригожинские чтения: Проблема времени – постнеклассический взгляд (Одесса, январь 2009 г.). – Вып. 6. – Ч. 3. – С. 4 – 18.
71. Етнонаціональна політика України (дані Міністерства закордонних справ України) // <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/379.htm>.
72. Ефимов В. Т. Формирование активной жизненной позиции - цель нравственного воспитания / В. Т. Ефимов, С. М. Косолапов. – М. : Мысль, 1977. – 166 с.
73. Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания / Отв. ред. и сост. И. Т. Касавин. – М. : Политиздат, 1990. – 464 с.
74. Загороднюк В. П. Целесообразность культуры и смысл человеческого бытия / В. П. Загороднюк // Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 9. – С. 53 – 77.
75. Задохин А. Г. Глобализация и глобальные проблемы человечества (методология анализа) / А. Г. Задохин. – М. : ДА МИД РФ, 2003. – 51 с.
76. Звонок Н. С. До проблеми філософії духовності / Н. С. Звонок // Духовність особистості : методологія, теорія і практика: Збірник наукових праць .– Вип. 1. – Луганськ: Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – С. 9 – 17.
77. Иванов Ю. Карма и человек. Как изменить судьбу и избавиться от страданий / Ю. Иванов. – М. : Вече АСТ, 1997. – 464 с.
78. Иноземцев В. Л. Трансформация в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество (материалы «круглого стола») / В. Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 2000. – № 1. – С. 3 – 32.

79. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л. Г. Ионин; [изд. 30-е, перераб. и доп.]. – М. : Издательская корпорация «Логос», 2000. – 432 с.
80. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія / А. А. Кавалеров. – Одеса: Астропринт, 2001. – 224 с.
81. Кавалеров А. І. Наука ХХ століття: методологія, трансформації, епістемологія: монографія / А. І. Кавалеров, О. О. Погорелова. – М. : Астропринт, 2008. – 136 с.
82. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1996. – 416 с.
83. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1997. – 205 с.
84. Каган М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1997. – 544 с.
85. Какабадзе В. Л. Психологический феномен потребности / В. Л. Какабадзе // Проблемы формирования социогенных потребностей. Тбилиси, 1981. – с. 40.
86. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Собр. соч.: в 6 т.; [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1966. – Т. 5. – с. 236.
87. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Собр. соч.: в 6 томах; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
88. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / А. Карась. – Київ – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені І. Франка, 2003. – 520 с.
89. Кількість суб'єктів ЄДРПЩУ за галузями економіки та організаційно-правовими формами господарювання станом на 1 липня 2009 р.//http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2009/edrpyou/edrpyou_u/opfg/ks_za_opf0109.htm.
90. Кокнадзе Д. А. Потребности, поведение, воспитание / Д. А. Кокнадзе. – М. : Мысль, 1968. – 148 с.

91. Колісник Олексій. Духовний потік психіки / Олексій Колісник. // Соціальна психологія. – № 2. (16). – 2006. – С. 16 – 30.
92. Кон И. С. Личность // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – Сов. энц., 1983. – с. 314 – 316.
93. Кон И. С. Открытие Я / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1978. – 367 с.
94. Кон И. С. Психология ранней юности / И. С. Кон. – М. : Просвещение, 1989. – 255 с.
95. Кон И. С. Социология личности / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1967. – 382 с.
96. Конституція України (прийнята на V сесії Верховної ради України 28 червня 1996 р.). – Запоріжжя, 1996. – 55 с.
97. Копнин П. В. В. И. Ленин и материалистическая диалектика. – К., 1969. – с. 192 – 193.
98. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука: сб. статей / П. В. Копнин. – М. : Наука, 1973. – 464 с.
99. Корх О. М. Легітимація цінностей індивідуалізму в сучасній вітчизняній філософії / О. М. Корх // Гуманітарний журнал. – 2006. – № 1 – 2. – С. 16.
100. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум / В. Г. Кремень. – К. : Грамота, 2007. – 576 с.
101. Крутикова Н. Е. Н. В. Гоголь. Исследования и материалы / Н. Е. Крутикова. – К. : Наукова думка, 1992. – 312 с.
102. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21 – 28.
103. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12 – С. 21 – 22.

104. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
105. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Губернський Л., Андрущенко В., Михальченко М. – К. : Знання України, 2002. – 580 с.
106. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький. – Мюнхен – Львів : УВУ, 1995 – 164 с.
107. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; [пер. с англ. И. З. Налетова. Общая ред. и послесловие С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой]. – М. : Прогресс, 1975. – 304 с.
108. Кучевская Н. В. Социальная природа и социальное развитие потребностей / Н. В. Кучевская // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. – М., 1976. – с. 194 – 195.
109. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор; [пер. с датського]. – К. : Узд-во АО «AIRLAND», 1994. – 504 с.
110. Ларцев В. С. Соціальна діяльність як детермінанта формування особистості / В. С. Ларцев // Вісник державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – № 2. – 2001. – С. 14 – 21.
111. Ларцев В. С. Соціоприродні детермінанти формування особистості / В. С. Ларцев // Філософія, культура, життя: Міжнародний збірник наукових праць. – 2001. – № 13. – С. 11 – 29.
112. Ларцев В. С. Феномен особистості як предмет вивчення суспільних наук / В. С. Ларцев // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. Праць; [гол. ред. В. В. Лях]. – Вип. 31. – К. : Український центр духовної культури, 2002. – С. 3 – 12.
113. Ласло Э. К устойчивости мира курсом перемен) / Э. Ласло; [предисл. Ч. Кларка]. – М. : Тайдекс Ко, 2004. – 208 с.
114. Лациба М. В. Чому нам потрібен новий закон «Про громадські організації» / М. В. Лациба, О. Ю. Вінніков, М. М. Слюсаревський; Укр. незал. центр політ. дослідж. – К. : УНЦПД, 2008. – 40 с.

115. Лекторский В. А. Гуманизм как идеал и как реальность / В. А. Лекторский // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М. : РОССПЭД, 1996. – 302 с.
116. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М. : Политиздат, 1975. – 304 с.
117. Лившиц Р. А. Духовность и бездуховность личности / Р. А. Лившиц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997 – 152 с.
118. Лобковиц Н. Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 54 – 65.
119. Локк Дж. Соч.: в 3-х тт. / Дж. Локк; [пер. с англ. и лат.; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин]. – М. : Мысль, 1988.
120. Лях В. В. Інформаційне суспільство і нові виміри свободи / В. В. Лях // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2007. – № 65. – С. 11.
121. Магди Сальваторе Р. Теории личности: сравнительный анализ / Р. Магди Сальваторе; [пер. с англ. И. Ю. Авидон и др.]. – СПб. : Издательство «Речь», 2002, – 539 с.
122. Маклін Дж. Громадянське суспільство: свобода у новому тисячолітті / Дж. Маклін // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід; [за ред. А. Карася]. – Л. : Львів. нац. ун-т ім. І.Франка, 1999. – С. 10 – 20.
123. Мамардашвили М. К. Мой опыт не типичен / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2000. – 400 с.
124. Маркин В. Н. Жизненная позиция личности. Идеологический и социально-психологический аспекты / В. Н. Маркин. – М. : Мысль, 1989. – 171 с.
125. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – Т. 3 – 639 с.
126. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – Т. 26. – Ч. 3. – 520 с.

127. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – Т. 42. – с. 162 – 163.
128. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – Т. 1. – 544 с.
129. Марксистско-ленинская теория исторического процесса: Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени / АН СССР: Ин-т философии. – М. : Наука, 1983. – 534 с.
130. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу; [пер с англ. А. М. Татлыбаевой] – СПб. : Евразия, 1999. – 478 с.
131. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligent / Й. Масуда // Сучасна зарубіжна філософія. – К. : Либідь, 1996 – с. 357.
132. Мертон Р. Социальная структура и аномия / Р. Мертон // Рубеж. – 1992. – № 2. – С. 89 – 106.
133. Мечников И. И. Цивилизация и великие человеческие реки / И. И. Мечников; [сост., предисл., примеч. В. И. Евдокимова]. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Пангея», 1995. – 464 с.
134. Мижериков В. А. Словарь-справочник по педагогике / В. А. Мижериков; [под общ. ред. П. И. Пидкасистого]. – М. : ТЦ Сфера, 2004. – 448 с.
135. Мизун Ю. Г. Космос и здоровье. Как уберечь себя и избежать болезней / Ю. Г. Мизун. – М. : ВЕЧЕ-АСТ, 1997. – 608 с.
136. Микола Гоголь і світова культура: Матеріали міжнар. наук. конф., присвяченої 185-річчю з дня народження письменника / відп. ред. і упоряд. Г. В. Самійленко. – Київ – Ніжин, 1994. – 225 с.
137. Мировоззренческая культура личности. – К., 1986. – с. 64.
138. Михальченко М. Україна доби межичасся. Блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. – Дрогобич : Фірма «Відродження», 1998. – 288 с.

139. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье; [пер с франц. И. С. Вдовина]. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
140. Мясищев В. Н. Личность и неврозы / В. Н. Мясищев. – Л. : Издат.: ленинградского университета, 1960. – 426 с.
141. Мясищев В. Н. Проблемы потребностей в системе психологии / В. Н. Мясищев // Учен. зап. ЛГУ. – 1957. – Вып. 11. – № 244. – С. 3 – 23.
142. Національна безпека в контексті євроатлантичної інтеграції України: нормативно-правові аспекти: Вип. 7 / заг. ред. В. П. Горбуліна. – К. : ДП «Євроатлантикінформ, 2005. – 288 с.
143. Національна безпека і оборона. – 2008. – № 7 (101). – С. 7.
144. Неклесса А. И. Конец эпохи Більшого Модерна / А. И. Неклесса // Постиндустриальный мир и Россия. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 37 – 63.
145. Неклесса А. И. Трансмутация истории / А. И. Неклесса // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 58 – 71.
146. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд-во В. М. Скакун, 1998. – с. 505.
147. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М. : Русский язык, 1990 – 915 с.
148. Олпорт Г. Становление личности: избранные труды / Г. Олпорт; [пер. с англ. Л. В. Трубицыной и Д. А. Леонтьева; под общ. ред. Д. А. Леонтьева]. – М. : Смысл, 2002. – 462 с.
149. Омельченко О. П. Духовність шкільної молоді: сучасний стан і перспективи розвитку / О.П.Омельченко // Духовність особистості : методологія, теорія і практика: Збірник наукових праць. – Вип. 3. – Луганськ : Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – С. 17 – 30.
150. Орлова О. В. Гражданское общество и личность: политико-правовые аспекты / О. В. Орлова. – М. : Академический правовой университет, 2005. – 118 с.

151. Основи існування громадянського суспільства з'являється / Центр О. Розумкова – www.uceps.org/expert.php?news_id=1262.
152. Оуэн Р. Избранные сочинения: в 2-х тт. – М.; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – Т. 1. – 416 с.
153. Панов Е. Н. Бегство от одиночества. Индивидуальное и коллективное в природе и человеческом обществе / Е. Н. Панов. – М. : Лазурь, 2001. – 637 с.
154. Педагогический энциклопедический словарь / под ред. Б. М. Бад-Бад. – М. : Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 2002. – 528 с.
155. Петровский В. В. Индивид и его потребности быть личностью / В. В. Петровский, В. А. Петровский // Вопросы философии. – 1982. – № 3. – С. 38 – 46.
156. Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – М. : УРСС, 2003. – 304 с.
157. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи; [пер. с англ. О. В. Захаровой]. – М. : Прогресс, 1980. – 302 с.
158. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М. : Изд-во Академии художеств СССР, 1962. – Т. 1. – с. 507.
159. Підлісний М. М. Цінності та буття особистості / М. М. Підлісний. – Дніпропетровськ : ДДФА, 2005 – 128 с.
160. Піча В. М. Соціологія: терміни, поняття, персоналії / Уклад.: В. М. Піча, Ю. В. Піча, Н. М. Хома та ін.; [заг. ред. В. М. Пічі]. – К. : «Каравела», Львів : «Новий Світ - 2000», 2002. – 480 с.
161. Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – с. 82.
162. Платонова Д. В. Гражданское участие и информационное участие (к определению понятий) / Д. В. Платонова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Журналистика. – 2006. – №1. – С. 97.

163. Попович М. Рациональність і виміри людського буття / М. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 282 с.
164. Пригожин И. Р. Время, хаос, квант / И. Р. Пригожин, И. Стенчере. – М. : Прогресс, 1994. – 272 с.
165. Психология личности: словарь-справочник / под ред. П. П. Горностая и Т. М. Титаренко. – Киев : Рута, 2001. – 320 с.
166. Пунченко О. П. Філософія: навч. посіб. : 2-е вид., перероб / О. П. Пунченко, О. М. Черниш. – Одесса : Астропринт, 2006. – 424 с.
167. Рейнвальд Н. И. Личность как предмет психологического анализа / Н. И. Рейнвальд. – Харьков : Издательское объединение «Вища школа» при Харьковском государственном университете. – 1974. – 164 с.
168. Реконструкція світоглядних парадигм (нові тенденції в західній філософії). – К. : Наукова думка, 1995. – 189 с.
169. Решетов А. М. Этнопсихология и смежные науки / А. М. Решетов // Советская этнография. – 1983. – № 4. – С. 68 – 75.
170. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности / Г. Риккерт // ЭОН. Альманах новой и старой культуры. – М. : Агенство «Издат. сервис»: Логос, 2002. – 416 с.
171. Рідель М. Свобода і відповідальність / М. Рідель // Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – с. 82 – 83.
172. Розин В. М. Личность и её изучение / В. М. Розин. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 232с.
173. Розов Н. С. Философия гуманитарного образования / Н. С. Розов. – М. : Исслед. центр проблем качества подготовки специалистов, 1993. – 193 с.
174. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: в 2-х т. / С. Л. Рубинштейн. – М. : Педагогика, 1989. – Т. 1. – 485 с.
175. Ручка А. А. Социальные ценности и нормы (некоторые теоретические и прикладные вопросы социологического анализа) / А. А. Ручка. – К. : Наук. думка, 1976. – 152 с.

176. Сарнов Б. Зачем мы открываем запасники / Б. Сарнов // Огонёк. – 1990. – № 3. – С. 20.
177. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5 – 6. – С. 117 – 133.
178. Сафин В. Ф. Психология самоопределения личности: учебное пособие / Е. Ф. Сафин. – Свердловск: Сверд. пед. ин-т, 1986. – 142 с.
179. Симонов П. В. Темперамент, характер, личность / П. В. Симонов, П. М. Ершов. – М. : Наука, 1984. – 160 с.
180. Соболь О. М. Постмодерн і майбутнє філософії / О. М. Соболь. – К. : Наукова думка, 1997. – 188 с.
181. Современный философский словарь / под общ. ред. д.ф.н. проф. В. Е. Кемерова – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проект, 2004. – 864 с.
182. Сокурская Л. Г. Студенчество на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода / Л. Г. Сокурская. – Харьков: Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2006. – 576 с.
183. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; [общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1992 – 542 с.
184. Соціальна філософія: короткий енциклопедичний словник / загальна редакція та укладачі: В. П. Андрущенко, М. І. Горлач. – Київ; Харків: ВМП «Рубікон», 1997. – 398 с.
185. Спиркин А. Г. Философия: учебник / А. Г. Спиркин. – М. : Гардарики, 1999. – 816 с.
186. Старовойтенко Е. П. Жизненные отношения личности: модели психологического развития / Е. П. Старовойтенко. – К. : Либідь, 1992. – 216 с.
187. Степаненко В. Національно-державне будівництво і проблема соціокультурної ідентичності / В. Степаненко // Політологічні читання. – 1994. – № 1. – С. 9.

188. Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – 2008. – Вип. 12 – С. 204 – 212.
189. Табачковський Віталій. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників) / Віталій Табачковський. – К. : Вид. ПАРАПАН, – 2002. – 300 с.
190. Тарасович В. Еволюція економічної теорії та сучасне парадигмальне зрушення / В. Тарасович // Економіка України. – 1996. – № 12. – С. 46.
191. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард; [пер. с фр.]. – СПб. : Социально-психологический центр, 1996. – 553 с.
192. Теория личности / под ред. проф. В. Ф. Сержантова. – Ленинград : Изд-во Ленинград. ун-та. – 1982. – 184 с.
193. Токвіль А. Про демократію в Америці: у 2-х тт. / А. Токвіль; [пер. з фр. Г. Філіпчука та М. Москаленка] – К. : Всесвіт, 1999. – 590 с.
194. Тоффлер А. Футурошок / А. Тоффлер; [пер. с англ.]. – СПб. : Лань, 1997. – 464 с.
195. Тоффлер Е. Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: навч. посіб. / Упоряд. В. Лях. – К. : Основи, 1996. – с. 306.
196. Українське суспільство 1992 – 2008. Соціологічний моніторинг / за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2008. – 656 с.
197. Уэллс Г. Крах психоанализа: От Фрейда к Фромму / Гарри К. Уеллс; [пер. с англ.; общ. ред. и послесл. А. В. Снежневского]. – М. : Прогресс, 1968. – 287 с.
198. Федірко І. П. Сутнісні характеристики громадянського суспільства / І. П. Федірко, О. І. Косілова // Політологічний вісник. – 2005. – Вип. 18. – С. 206.
199. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Госкомиздат, 1955. – Т. 1. – 676 с.

200. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон; [пер. с англ. И. И. Мюрберг; под ред. М. А. Абрамова]. – М. : РОССПЭН, 2000. – 391 с.
201. Философский энциклопедический словарь / Губский Е. Ф., Кораблева Г. В., Лутченко В. А. – М. : ИНФРА-М, 1997. – 576 с.
202. Філософія. Курс лекцій: навчальний посібник / Бичко І. В., Табачковський В. Г., Горак Г. І. та ін. – К. : Либідь, 1993 – 576 с.
203. Філософія. Підручник / за загальною редакцією проф. М. І. Горлача, проф. В. Г. Кременя, проф. В. К. Рибалка. – Харків : Консум, 2001. – 672 с.
204. Філософський енциклопедичний словник / Е. К. Бистрицький, М. О. Булатов, А. Т. Ішмуратов та ін.; [голова редколегії В. І. Шинкарук]. – К. : Абрис, 2002. – 741 с.
205. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції / Відповідальний редактор член-кореспондент АН УРСР В. І. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1976. – 480 с.
206. Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм / П. А. Флоренский // Богословские труды. – М. – XXIV, 1983. – с. 233.
207. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / В. Франкл; [пер. с англ. и нем.; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
208. Фрейд З. Вступ до психоаналізу: лекції зі вступу до психоаналізу з новими висновками / З. Фрейд; [пер. з нім. П. Тарашука]. – К. : Основи, 1998. – 709 с.
209. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 269 с.
210. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу. – Глава 6: Свобода, детерминация, альтернативность / Э. Фромм // Филос. науки. – 1990. – № 8. – С. 85 – 95.

211. Фромм Э. Человек для самого себя / Э. Фромм // Психоанализ и этика. – М. : Республіка, 1993. – С. 22 – 192.
212. Фуко М. Что такое Просвещение / М. Фуко // Вопросы методологии. – 1996. – № 1, 2. – С. 44 – 54.
213. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций или переустройство мирового порядка / С. Хантингтон // Pro et contra. – 1997. – Весна. – с. 114 – 147.
214. Хобта І. П. Активна життєва позиція / І. П. Хобта. – К., 1984.
215. Цивилизация: теория, история и современность. – М., 1989. – с. 127 – 128.
216. Цимбалюк Михайло. Особистість як головна умова існування громадянського суспільства / Михайло Цимбалюк // Підприємництво, господарство і право. – 2004. – № 2. – С. 82 – 84.
217. Чижевский А. А. Земная луна солнечных бурь / А. А. Чижевский. – М. : Мысль, 1976. – 366 с.
218. Чижевский А. А. Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца / А. А. Чижевский. – М. : Госиздат, 1930. – 176 с.
219. Чичерин Б. М. Философия права / Б. М. Чичерин. – СПб : Наука, 1998. – 654 с.
220. Чунаева А. А. Философия в кратком изложении / А. А. Чунаева, И. Г. Мысык; [изд. 5-е, испр. и доп.] – Одесса : Фенікс; Суми : Університетська книга; М. : ТрансЛит, 2007. – 312 с.
221. Шевченко Г. П. Духовні цінності життя / Г. П. Шевченко – Духовність особистості : методологія, теорія і практика: збірник наукових праць / Гол. редактор: Г. П. Шевченко – Вип. 5. – Луганськ : Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2004. – С. 3 – 15.
222. Шиллер Ф. Собр. Сочинений: в 6 т. / Ф. Шиллер; [пер. с нем. И. Саца, общ. ред. Н. И. Вильмонта и Р. М. Самарина]. – М. : Гос. изд-во худ. лит-ры], 1957. – Т. 6. – с. 41

223. Шинкарук В. И. Человек и мир человека: Монографія / В. И. Шинкарука, В. П. Иванова. – К. : Наукова думка, 1977. – 342 с.
224. Шорохов Е. В. О естественной природе и социальной сущности человека / Е. В. Шорохов // Соотношение социального и биологического в человеке. – М. : Наука, 1975. – с. 22 – 36.
225. Шурин С. М. Солнечная активность и биосфера / С. М. Шурин, А. М. Обут. – Новосибирск : Наука, 1986. – 128 с.
226. Энциклопедический социологический словарь / РАН; Ин-т соц.-политич. исследов.; общая ред. Г. В. Осипова. – М., 1995. – с. 522.
227. Юнг К. Архетип и символ / К. Юнг; [пер. с нем. В. В. Зеленского]. – М. : Ренессанс, 1991. – 324 с.
228. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы / А. И. Яценко. – Киев : Наукова думка, 1977. – 275 с.
229. Яценко О. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 256 с.
230. Яценко О. Людина та світ людини / О. Яценко. – К., 1977.
231. Allport G. W. Personality: a psychological interpretation / G. W. Allport. - N. Y. : Holt, Rinehart and Winston, 1937. – P. 39 – 43.
232. Bauman Z. Intimations of Postmodernity / Z. Bauman. – London and New York : Ch., 1992. – p. 189.
233. Borm D. Wholeness and the implicate order / D. Borm. – London: Routledge & Kegan Paul, 1980. – 224 p.
234. Dewey J. 1981/1990 // The Later Works 1925-1953. – Vol. 17. – Carbondale.
235. Dewey S. The Later Work 1925 – 1953. – Vol. 17. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. – P. 225.
236. Epstein S. Ekonomik Development and Social Change in South India / S. Epstein. – Manchesster : Manchesster Universiti Press, 1962. – 353 p.
237. Freedom in the World 2009 Survey Release // <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=445>.

238. Hall C. S. Theories of personality / C. S. Hall, G. Linzey. – N. Y. : Wiley, 1954. – P. 9.
239. Kidder R. Reinventing the Future: Global Goals for the 21-st Century / R. Kidder. – London, Cambridge : The MIT Press (Mass.), 1989. – 194 p.
240. Lecky P. Seft-consistency: a theory of personality. N. Y.: Island, 1945. – P. 90.
241. Linton R. The cultural background of personality / R. Linton. – N. Y. : Appleton-Centry-Crofts, 1945. – P. 84.
242. Maritain G. Principes d'una politique humaniste / G. Maritain. – Paris, 1945. – p. 17.
243. Mead G. H. Mind, self and society / G. H. Mead. – Chicago : University of Chicago Press, 1936. – 400 p.
244. Müller F.M. Biographies of words / F.M. Müller. – N. Y. : Longmans, Green, 1888. – P. 32.
245. National in Transit – Ukraine (2008) [//www.freedomhouse.org/template.cfm?page=47&nit=472&year=2008](http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=47&nit=472&year=2008).
246. Pribram K. The brain / K. Pribram // Millennium. – Los-Angeles : University of California, 1981.
247. Shils E. Civility and Civil Society / E. Shils // Civility in Liberal Democratic Societies. – N. Y., 1992. – P. 12.
248. Stern W. Die menschliche Persönlichkeit / W. Stern. – Leipzig : Barth, 1923. – P. 4, 20.
249. Talmon S. L. Utopinism and politics. In: Kateb (red.) Utopia / S. L. Talmon. – N. Y., 1971. – p. 96.
250. Warren H.C. Elements of human psychology. Rev. ed. / H. C. Warren, L. Carmichael. – Boston : Houghton Mifflin, 1930. – P. 333.
251. Zubiri X. El problema del hombre / X. Zubiri. – Fudice 120, 1959. – 323 p.