

Міністерство освіти і науки України  
Державний заклад  
«Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського»

На правах рукопису

**ЮШКЕВИЧ ЮЛІЯ СЕРГІЇВНА**

УДК: 1:316.3+17.022.1

**МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ  
ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник  
**Борінштейн Євген Русланович**  
доктор філософських наук, професор

Одеса – 2014

## ЗМІСТ

<b>Вступ</b> .....	3
<b>Розділ 1. Вихідні детермінанти морально-етичних цінностей</b>	
<b>1.1. Становлення морально-етичних цінностей у суспільстві</b> .....	14
<b>1.2. Морально-етичні цінності індивідуального суб'єкту</b> .....	33
Висновки до першого розділу.....	52
<b>Розділ 2. Соціально-філософські підстави аналізу морально-етичних цінностей сучасного суспільства</b>	
<b>2.1. Теоретико-методологічні засади дослідження морально-етичних цінностей</b> .....	55
<b>2.2. Проблема переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному суспільстві</b> .....	75
Висновки до другого розділу.....	100
<b>Розділ 3. Морально-етичні цінності в соціокультурному просторі сучасного українського суспільства</b>	
<b>3.1. Освіта як основний напрямок реалізації морально-етичних цінностей в соціокультурному просторі українського суспільства в сучасних умовах</b> .....	104
<b>3.2. Художньо-образна інтерпретація філософського знання як засіб трансляції морально-етичних цінностей</b> .....	124
Висновки до третього розділу.....	146
<b>Висновки</b> .....	150
<b>Список використаних джерел</b> .....	157

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Мораль є невід’ємною частиною соціуму, однією з форм суспільної свідомості, різновидом суспільних відносин і засобом нормативної регуляції дій людини в суспільстві. Найбільш яскраво зміст моралі як царини свободи висловлює її аксіологічна складова – морально-етичні цінності.

Сучасний етап розвитку світової цивілізації характеризується процесами зближення та взаємовпливу окремо існуючих культур. Людство переживає один із найбільш складних й суперечливих етапів своєї історії – період глобалізації. Інтеграційні процеси є домінантними у всіх областях і сферах громадського життя: в економіці, політиці, культурі тощо. Глобалізація ще раз свідчить про те, що людське суспільство єдине та має універсальні закони свого розвитку. Але вона має як позитивні, так і негативні наслідки. Виникає реальна загроза руйнування традиційних морально-етичних цінностей українського народу, що призведе до повної втрати національної ідентичності та поставить під загрозу духовну безпеку нашого суспільства.

Відбувається трансформація соціокультурної реальності, характерною рисою якої є переоцінка морально-етичних цінностей і формування їх нової ієрархії, що ускладнюється напруженою колізією у духовному просторі України трьох систем цінностей: радянської, що продовжує здійснювати вплив на моральність певної частини населення, європейської, що намагається замістити певний вакуум, який залишився після руйнації попередньої системи аксіологічних домінант, національної української системи морально-етичних цінностей, що покликана відродити духовний потенціал українства.

Нормальне функціонування моралі в суспільстві можливо лише за умови інтеріоризації морально-етичних цінностей, тобто прийняття їх як

своїх, власних кожним представником певного соціуму, що, внаслідок названих вище протиріч, також викликає певну суспільну дисгармонію.

Моральність являє собою сукупність внутрішніх цінностей, що визначають дії та прагнення людини, образ її мислення. Вони виступають комплексом життєвих орієнтирів, так би мовити, навігацією окремої особистості в суспільному бутті. Розробка концептуального базису для вивчення морально-етичних цінностей у сучасному науковому дискурсі поки що не вирішує повною мірою проблему їх реалізації на суспільному та індивідуальному рівнях в умовах їх переоцінки, внаслідок чого дослідження в цьому напрямку набуває особливого значення.

Актуальність і важливість окресленого кола проблем та їх недостатня розробленість, у соціально-філософському дискурсі, зумовили постановку **наукового завдання**, яке полягає в дослідженні специфіки морально-етичних цінностей сучасного українського суспільства та їх реалізації.

#### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами:**

Дисертаційне дослідження виконано в рамках науково-дослідної роботи «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (державний реєстраційний номер 011U010462) кафедри філософії та соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського» і являє собою напрям соціально-філософського дослідження морально-етичних цінностей сучасного суспільства.

Тема дисертаційного дослідження затверджена на засіданні вченої ради Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», що відбулось 31 січня 2013 року (протокол №6).

**Мета і задачі дослідження.** Метою дослідження є визначення найбільш оптимальних шляхів та механізмів реалізації морально-етичних цінностей у сучасному українському соціумі.

Мета дослідження обумовила постановку наступних завдань:

- розкрити зміст поняття «морально-етичні цінності»;
- простежити становлення морально-етичних цінностей в історико-філософському ракурсі;
- проаналізувати методологічні засади дослідження аксіосфери моралі сучасного суспільства;
- охарактеризувати особливості сучасного розвитку морально-етичних цінностей;
- виявити актуальні для української нації морально-етичні цінності;
- окреслити пріоритетні шляхи реалізації морально-етичних цінностей в українському суспільстві в сучасних умовах;
- розкрити значення освіти у діалектичному розвитку соціокультурного простору українського суспільства;
- дослідити роль художньо-образної інтерпретації філософського знання у формуванні системи цінностей сучасного суспільства.

**Об’єкт дослідження** – морально-етичні цінності.

**Предмет дослідження** – шляхи та механізми реалізації морально-етичних цінностей в сучасному українському соціумі.

**Методи дослідження.** Нами було встановлено, що теоретично найбільш ефективним стосовно предмету даного дослідження виступають аксіологічний та ментальний підходи, що дало можливість вказати на актуалізацію вивчення ціннісного виміру суспільного життя та виявити пріоритетні напрямки поліпшення духовного стану нашого суспільства.

Методологічна основа дисертації зумовлена поставленою метою і завданнями роботи і визначається, перш за все, гіпотетико-дедуктивним методом, завдяки якому ми змогли сформулювати, перевірити та конкретизувати систему гіпотез, серед яких конститутивну роль відіграло припущення про те, що специфіка пріоритетних морально-етичних цінностей і механізмів їх перенесення з суспільного на індивідуальний

рівень пов'язана з ментальними особливостями свідомості представників певного етносу.

За допомогою конкретно-історичного методу було розкрито специфіку системи морально-етичних цінностей кожного історичного періоду та проаналізовано уявлення представників філософської думки щодо цього феномену в межах означеної епохи; визначено актуальні морально-етичні цінності в контексті історичних реалій, а також чинники, що детермінують процес їх переоцінки.

Використовуючи компаративістський метод, ми змогли оцінити ментально-специфічні особливості світогляду представників українського етносу як прикладу гармонійного поєднання характерних рис Заходу та Сходу; порівняти інституціональні моделі реалізації морально-етичних цінностей на Заході та в сучасній Україні; провести паралелі між філософськими ідеями М. О. Булгакова, в яких відображено його бачення морально-етичних цінностей, і поглядами представників західноєвропейської та вітчизняної філософської класики.

Метод структурно-функціонального аналізу дозволив представити морально-етичних як структурний елемент моралі, взаємопов'язаний з іншими складовими цієї системи, визначити його функціональне значення; вивчити структуру моральності, де саме почуття – як елемент системи – забезпечує ефективність взаємодії всіх інших елементів та регулює внутрішні зв'язки між ними, що, у свою чергу, детермінує можливість реалізації моральності у свідомості особистості.

Герменевтичний метод був реалізований у ході детального розбору роману М. О. Булгакова у вигляді виявлення та експлікації етичних категорій як частин у циклічному процесі розуміння тексту, що дозволило нам визначити концептуальні основи цілого, а саме – запропонованої автором системи морально-етичних цінностей, яку було введено в контекст роману шляхом художньо-образної інтерпретації.

Діалектичний метод було застосовано в ході аналізу ключових для Булгакова цінностей добра та зла, завдяки чому виявилось можливим донести точку зору автора про нерозривний зв'язок цих двох категорій і показати його специфічну, нехарактерну для християнства концепцію щодо «рівновеликості» цих двох начал.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у тому, що на основі аналізу морально-етичних цінностей сучасного українського суспільства було визначено, що в якості пріоритетного, такого, що відповідає українській ментальності, шляху їх реалізації на рівні індивідуального суб'єкта виступає система гуманітарної освіти, а саме – вивчення філософських дисциплін; художньо-образна ж інтерпретація цих цінностей є оптимальним механізмом їх трансляції і закріплення у свідомості особистості.

Вирішення поставлених завдань сприяло досягненню мети дослідження, обумовило та підтвердило наукову новизну отриманих результатів.

#### **Вперше:**

– обґрунтовано доцільність вживання концепту «морально-етичні цінності» при дослідженні аксіосфери моралі соціуму та шляхів їх реалізації на рівні індивідуального суб'єкту в якості поняття, змістовне поле якого, виходячи з визначення моралі як однієї з історичних форм суспільної свідомості, а етики як сфери знання, що відіграє роль каналу ретрансляції морально-етичних цінностей від соціуму до особистості, включає як соціальний, так і освітній виміри;

– виявлено, що в якості пріоритетних для української нації морально-етичних цінностей, орієнтація на які може позитивно вплинути на духовне становлення окремої особистості та подальший розвиток українського суспільства, виступають любов, яка, виходячи з кордоцентричності українського світовідчуття, втілює в собі одночасно і

цільовий, і мотиваційний зміст, а також відповідальність, що повинна мати конститутивне значення у співвідношенні з такою цінністю як «свобода»;

– доведено принципове та первинне значення художньо-образної інтерпретації філософського знання в якості ефективного механізму трансляції морально-етичних цінностей, що оптимізує процес інтеріоризації цінностей у свідомості представників українського соціуму як носіїв специфічної емоційної ментальності;

– введено в науковий обіг поняття «морально-етична особистість», яка, як суб'єкт духовної діяльності, засновує свою активність на освітньо-інтенціональному пізнанні суспільного буття; діючи на підставі глибокої переконаності в пріоритеті морально-етичних цінностей, здатна ставити перед собою високі моральні цілі і виробляти рішення в конкретних обставинах, керуючись принципом людяності як фундаментальною основою розвитку суспільства.

#### **Уточнено:**

– розуміння морально-етичних цінностей як структурних елементів моралі, що на кожному історичному етапі змінюють свою якісну та кількісну характеристики в межах соціальної системи, не виключаючись з неї в повному обсязі;

– значення освіти, зокрема блоку філософських дисциплін, що, в силу свого недеklarативного та діалогічного характеру, відповідають українській ментальності і тим самим виступають оптимальним шляхом реалізації морально-етичних цінностей у свідомості окремої особистості;

– сутність методології ментального підходу до дослідження морально-етичних цінностей, що мають вирішальне значення в певному суспільстві на конкретному історичному етапі його розвитку та інтеріоризуються представниками даного соціуму, тобто в онтологічному та гносеологічному аспектах.



### **Дістало подальшого розвитку:**

– дослідження соціально-філософських поглядів, що містять аксіологічний аналіз об'єктивного та суб'єктивного вимірів моральної свідомості;

– аналіз основних детермінант, що суттєво впливають на процес переоцінки морально-етичних цінностей як сучасного суспільства, так і окремої особистості, а також з'ясування специфіки їх дії в умовах українських реалій.

**Практичне значення одержаних результатів:** положення дисертаційного дослідження, що були представлені, можуть бути використані для розробки стратегії духовного розвитку суспільства та в роботі громадських інституцій, що пов'язані з цією сферою. Знання специфіки, шляхів та механізмів трансляції морально-етичних цінностей дозволяє вирішити проблему оптимізації процесу формування моральності особистості в умовах становлення громадянського суспільства та правової держави в сучасній Україні.

Результати та висновки дисертаційного дослідження можуть знайти практичне застосування в ході викладання таких курсів як «Філософія», «Соціальна філософія», «Етика», «Естетика», «Філософія освіти», «Соціологія», «Культурологія», а також спецкурсів, в яких акцентується увага на специфіці взаємозв'язку філософії та літератури.

Основні положення та висновки дисертаційного дослідження можуть бути використані для подальшої розробки соціально-філософського аспекту аксіосфери моралі.

**Особистий внесок здобувача.** У соціально-філософській літературі напрацьований певний концептуальний базис для вивчення морально-етичних цінностей. Аналіз їх онтологічної сутності здійснено у працях таких представників філософської класики як Платон, Аристотель, Августин Блаженний, Піко делла Мірандола, І. Кант, Г. Гегель, Г. Лотце, М. Гартман, Е. Гуссерль, М. Шелер.

Вирішення проблеми існування морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкта, окрім зазначених філософів, знайшло відображення в роботах К. Маркса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ч. Дарвіна, Т. Добжанські, В. Ефроїмсона, Г. Спенсера, М. Вебера та інших.

Пріоритетність раціонального чи емоційного сприйняття аксіосфери моралі досліджено в працях Аристотеля, Р. Декарта, Г. В. Ляйбніца, І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Brentano, Г. Когена, Ф. Хатчесона, М. Шелера, Е. Шефтсбері, Д. Юма.

Важливе місце в ході аналізу морально-етичних цінностей посідає питання їх переоцінки, до якого звертались Ф. Ніцше, Л. Фейєрбах, К. Маркс, С. К'єркегор, Ж. П. Сартр, М. Гайдеггер, К. Ясперс та Е. Дюркгейм.

Значна кількість наукових праць, зокрема, таких авторів як Є. Р. Борінштейн, Е. А. Гансова, Н. П. Гедікова, П. С. Гуревич, І. В. Єршова-Бабенко, А. А. Кавалеров, М. С. Каган, О. Б. Петінова, Н. С. Розов, Л. Н. Столович, О. В. Халапсіс, В. К. Шохін. присвячена ціннісній проблематиці у цілому.

Окремо слід назвати науковців, які здійснили вагомий внесок у розробку проблем аксіосфери освіти, таких як В. П. Андрущенко, І. В. Бичко, Є. Р. Борінштейн, Е. А. Гансова, Б. С. Гершунський, Л. В. Губерський, М. С. Дмитрієва, О. С. Запесоцький, І. А. Зязюн, Н. В. Іванова, С. Ф. Клепко, А. Є. Конверський, М. С. Конох, В. Г. Кремень, І. Г. Мисик, В. О. Огнев'юк, О. П. Пунченко, М. І. Романенко, М. Ф. Цибра та інші.

Визначне місце при аналізі морально-етичних цінностей у зв'язку із застосуванням нами ментального підходу посідає питання сутності менталітету та його впливу на соціальну реальність. Значний внесок у дослідження даного питання зробили такі видатні вітчизняні та зарубіжні науковці як І. В. Балашенко, І. В. Бичко, Є. Р. Борінштейн,

М. С. Грушевський, Ю. А. Добролюбська, Н. В. Іванова, С. Б. Кримський, Л. Леві-Брюль, О. В. Лісеєнко, Д. В. Полежаєв, Т. М. Поплавська, М. В. Попович, Л. Февр, Д. І. Чижевський.

Разом з тим залишаються недостатньо висвітленими деякі аспекти, що пов'язані з реалізацією морально-етичних цінностей на соціальному та індивідуальному рівнях в умовах переоцінки ціннісних домінант у сучасному українському суспільстві. Саме це дозволило автору зосередити увагу на виявленні актуальних морально-етичні цінності сучасного українського суспільства, оптимальних шляхів та механізмів їх реалізації на рівні особистості.

Концепцію, зміст, висновки дисертації підготовлено та викладено автором самостійно. Переважна більшість текстів опублікованих статей, тез доповідей та матеріалів конференцій підготовлені й викладені без співавторів. Особистий внесок автора у публікаціях, що підготовлено у співавторстві складає п'ятдесят відсотків. Наукові ідеї та розробки, які належать співавторам опублікованих праць, у дисертаційному дослідженні не використовувалися.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення та висновки дисертаційного дослідження було презентовано на міжнародних та всеукраїнських конференціях, серед яких: Міжнародна наукова конференція «Філософська і культурологічна думка в Україні в контексті сучасного світового соціокультурного процесу» (Одеса, 2004 р.); Міжнародна наукова конференція «Біографічний метод в сучасному гуманітарному знанні» (Одеса, 2004 р.); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2005» (Київ, 2005 р.); Наукова конференція «Сучасні проблеми дослідження теоретичного надбання М. М. Бахтіна» (Одеса, 2005 р.); III міжнародна наукова конференція «Біографічний метод в сучасному гуманітарному знанні» (Одеса, 2006 р.); Наукова конференція «Срібний вік: діалог культур» (Одеса, 2006 р.);

Міжнародний міжвузівський науково-практичний семінар «Роль філософських дисциплін у формуванні сучасного світогляду студентів вищої школи в Україні» (Одеса, 2010 р.); VIII Всеукраїнська науково-практична конференція «Молода наука України. Перспективи та пріоритети розвитку» (Запоріжжя, 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Людина і світова глобалізація: перспективи та межі розвитку» (Дніпропетровськ, 2011 р.); III Міжнародна науково-практична конференція «Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Рубіжне, 2011 р.); III Всеукраїнська науково-практична конференція «Українська культура та ментальність: самобутність в умовах глобалізації» (Сімферополь, 2012 р.); IV Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітаристики у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Луганськ, 2012 р.); Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2012 р.); VIII Всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців «Процеси сучасної глобалізації і Україна» (Одеса, 2013 р.); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013» (Київ, 2013 р.); VII Міжнародна науково-практична конференція «Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспект» (Луганськ, 2013 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Освіта та соціалізація особистості» (Одеса, 2014 р.); Міжнародна наукова конференція, присвячена пам'яті А. І. Кавалерова «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2014 р.).

Положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях наукового семінару кафедри філософії та

соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського».

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження викладені у 22 публікаціях, серед яких 6 статей, опублікованих у спеціалізованих наукових виданнях, відповідно до переліку фахових видань України, одна – у періодичному закордонному науковому виданні з філософії, що входить до наукометричної бази, 16 статей в інших наукових збірках та матеріалах конференцій..

## РОЗДІЛ 1

### ВИХІДНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

#### 1.1. Становлення морально-етичних цінностей у суспільстві

Мораль є формою суспільної свідомості, що характеризує людину з точки зору її здатності жити в людському соціумі. Простором, в якому знаходить свій прояв моральність, є відносини між людьми. Лише в процесі взаємодії з іншими представниками соціуму людина може себе виявити як високоморальна або аморальна. Саме в моральності людини реалізується її суспільна сутність.

При аналізі моралі як цілісної системи необхідно розглядати її структурні елементи, зокрема морально-етичні цінності, в їх взаємозв'язку з іншими компонентами. Щодо цього питання не існує однозначної відповіді. Спостерігається тенденція розглядати компоненти моралі без будь-якої систематизації, не враховуючи їх взаємозв'язок, даючи лише їх перелік. Більш системна структура моралі, на наш погляд, запропонована В. А. Малаховим, який виділяє три її складові – моральну свідомість, моральну діяльність та моральні відношення [114, с.103]. Але ми, виходячи з вищесказаного, підтримуємо іншу точку зору, згідно з якою останні два компоненти, а саме – моральна діяльність та моральні відношення – об'єднуються під загальною назвою – моральна практика [96, с.243], яка включає в себе всю сферу індивідуально-масових виявів моральної діяльності та відношень, орієнтованих на моральні принципи, норми та цінності. Моральна практика неодмінно пов'язана з моральною свідомістю, більш того, ці два компоненти моралі взаємопороджують та взаємообумовлюють один одного. З одного боку, як носії моральної свідомості «індивіди підносяться до моральної діяльності відповідно до вираженої в нормах міри людяності, яка існує для них у формі категоричного імперативу, регламентована моральними цінностями й принципами моральної свідомості» [68]; з іншого – моральна свідомість

сама є ідеальним відображенням і впорядкуванням моральної реальності, тобто моральної практики [114, с.105].

До моральної свідомості прийнято відносити моральні принципи, моральні норми, моральні цінності. Стрижень моральної орієнтації людини складають моральні принципи, які є тією підставою, що визначає вибір людиною того чи іншого варіанту поведінки, дотримання нею відповідних моральних норм. Саме ці принципи є базовими для інших елементів моральної свідомості; до них відносять гуманізм, альтруїзм, толерантність тощо. Усталені потреби людського співжиття та відносин відображаються у моральних нормах, які є найпростішою формою моральних приписів; вони можуть носити характер як позитивних вимог, так і заборон. Змістом моральних норм є моральні цінності, які виступають чимось більшим од них. Норми, що не сповнені ціннісного смислу, можна вважати лише механічною сукупністю правил.

Морально-етичні цінності прийнято визначати як суспільні установки, імперативи, цілі та проекти, котрі виражені у формі нормативних уявлень про добро та зло, справедливе та несправедливе, про сенс життя та призначення людини тощо. Крім того, їх розглядають як систему світорозуміння окремого індивіду, яка включає в себе оцінку всього існуючого з позицій добра та зла, що дозволяє встановити зв'язок між вчинком людини та загальноприйнятою системою соціальних цінностей [125].

У залежності від ступеню розповсюдженості та значимості морально-етичні цінності поділяються на загальнолюдські, групові та індивідуальні. Загальнолюдські цінності є тією системою аксіологічних максим, яка не пов'язана з конкретним історичним періодом розвитку суспільства або традиціями окремого етносу; вона існує у всіх типах культури, наповнюючи кожен окрему культуру власним змістом [130]. Групові цінності, серед яких можна виділити ті, що притаманні окремому етносу, відображають культурну специфіку нації. Загальнолюдські та

групові цінності віддзеркалюються у свідомості окремого індивіду, формуючи його власну систему цінностей та набувають індивідуального забарвлення.

Морально-етичні цінності носять конкретно-історичний характер. На певному етапі розвитку суспільства складається і функціонує своя, відмінна від інших періодів, форма моралі. Її специфіка залежить від розуміння вищого блага, тому що мораль націлена на нього таким чином, що останнє визнається безумовним ціннісним пріоритетом. Кожній історичній епосі притаманне своє тлумачення вищого блага і в залежності від його розуміння визначались актуальні морально-етичні цінності, проголошувались добродійності, до яких мала прагнути особистість [55, с. 34]. Таким чином, згідно духу епохи, пріоритетними були ті чи інші морально-етичні цінності: любов, милосердя, обов'язок, свобода, смиренність, солідарність.

Мораль у своєму зародковому стані виникла ще в первісному суспільстві. Щодо часу та механізмів її походження існує декілька точок зору. Так, згідно з першою, якої дотримуються К. Лоренц, В. П. Ефроїмсон, С. О. Токарев [170], мораль виникла вже на ранній стадії розвитку первісного суспільства, виростаючи з стадних інстинктів предлюдей або формуючись у результаті подолання зоологічного індивідуалізму (Ю. І. Семенов, О. Г. Спіркін). Іншої позиції дотримується, наприклад, А. І. Першиц. На його думку, мораль почала розвиватися лише в епоху розкладу первісного суспільства в формі індіскретних соціальних норм чи звичаїв, в яких спочатку ще чітко не були зафіксовані правила поведінки – обов'язкові та необов'язкові, релігійні та безрелігійні.

Свідомість первісного суспільства взагалі характеризується синкретизмом, що знаходить свій вияв у злитості, нероздільності моральних, релігійних, правових норм і цінностей, з якими вони перебувають у нерозривній єдності та на які вони спрямовані. Тому за аналогією з терміном «мононорма», що був запропонований



А. І. Першицем для позначення синкретичності первісних поведінкових норм [134, с. 214], на нашу думку, можна використовувати також і поняття «моноцінності» – стосовно аксіосфери суспільної свідомості цього періоду.

Слід зазначити, що мораль, характеризуючись низьким рівнем особистісної мотивації та здатності до свідомого вибору, існувала у первісному суспільстві скоріше в нерозвиненому виді. Її зміст складали моральні встановлення, звичаї і традиції, спрямовані на збереження благополуччя роду. Необхідною умовою виживання роду на першому етапі розвитку людства був високий рівень його згуртованості, джерелом якого було відчуття належності до єдиного цілого у первісної людини. Це природно обумовило колективізм та кровно-родинні відносини як основоположні принципи побудови архаїчного суспільства.

Фундаментом моральності виступає система заборон – табу, що віддзеркалює інтереси первісної спільноти. Табуїстичні заборони в першу чергу стосувалися вбивства сородича, тотемної тварини або птаха, споживання деяких видів їжі, регламентації відносин між чоловіком і жінкою. Культура табу, як першоструктура моральної свідомості давніх людей, виступає найважливішим засобом збереження і розвитку первісного колективу.

Саме в той час зароджується уявлення про цінність людського життя, але у специфічному вигляді. Так, якщо вбивство сородича вважалось найтяжчим злочином, то вбивство чужака не тільки не засуджувалось, але й заохочувалось. Моральний принцип «не вбий» стосувався спочатку не людини взагалі, а лише членів власного роду.

Першим кроком до формування змісту головних морально-етичних цінностей – добра та зла – було розуміння того, що є корисним і шкідливим. Найбільше благо вбачалось у благополуччі роду, виходячи з чого формувались такі моральні добродієвості як здатність переносити труднощі та втрати заради колективу. Морально-етичними цінностями виступали рівність, взаємодопомога, співпраця.

Більш високий ступінь у порівнянні з мораллю первісного суспільства є мораль античної епохи. Підставою виникнення значно прогресивної форми моралі були розпад родового суспільства і становлення класового, виникнення приватної власності, торгівлі, грошей та демократичних держав-полісів, що стали осередками античної культури. Внаслідок соціокультурних та економічних трансформацій виникла певна система морально-етичних цінностей, що базувалась на розвиненому почутті громадянськості. Аксиологічними пріоритетами моральної свідомості людини того часу були мужність, хоробрість, стійкість, чесність, справедливість.

У цей період, внаслідок зміни колективізму на індивідуалізм, нерівність починає розглядатися вже як природна форма людських відносин, а мораль, в свою чергу – як надбання лише вільних людей. Таким чином, моральні права та обов'язки вперше ставляться в залежність від такої морально-етичної цінності як свобода.

У філософському дискурсі античної епохи існували різні погляди на природу та зміст морально-етичних цінностей. Так, представники філософської школи софістів, що стояли на позиції етичного релятивізму, наголошували на незалежності людини в питаннях моралі. Більш того, вони взагалі заперечували об'єктивне існування добродійностей та вважали, що саме людина є критерієм добра та зла. Морально-етичні цінності, на їх думку, мають відносний характер та визначаються рівнем корисності та власними інтересами окремого індивіду. Ця позиція знайшла свій вираз у гаслі Протагора: «Людина є мірою всіх речей».

Протилежної точки зору дотримувався Сократ, філософські пошуки якого були зосереджені саме на моральному бутті людини та його ціннісному змісті. Погоджуючись з софістами щодо заперечення можливості сприйняття моральних констант, що мають зовнішнє походження, і необхідності самостійної моральної самовизначеності, він все ж таки наголошував на існуванні універсальної моралі. Згідно з

Сократом, найвищим благом є не що інше як задоволення, а злом – страждання [8, с. 244]. Суспільство, в якому кожний окремий індивід сам для себе визначає, що є добром та справедливістю, в якому не існує загальної для всіх представників даного соціуму системи морально-етичних цінностей, що має стійкий та загальнообов’язковий характер, на його думку, неодмінно опиниться в стані духовного вакууму.

Інший представник античної класики Платон, вважаючи істинною саме ідеальну реальність, вбачав головне завдання людини в прагненні до неї. Відповідно такі морально-етичні цінності, як благо, добро, справедливість, чесність, що мають ідеальний характер, знаходяться, за Платоном, у «світі ідей». Набути моральної досконалості можливо лише шляхом відмови власної душі від усього земного, недосконалого, несправжнього, чуттєво-тілесного та спрямування її в світ, що досягається не почуттями, а лише розумом. Головними морально-етичними цінностями, окрім блага та добра, що мають загальний характер, він вважав розумність, мужність та помірність.

Найбільше значення для ідеального суспільства Платона мала така морально-етична цінність як справедливість. Саме вона уможлиблює існування його утопічної держави. Під справедливістю він розуміє загальне благо держави, задля якого кожний її представник повинен принести в жертву навіть власне щастя. За Платоном, кожна окрема людина має займатися чимось одним з того, що потрібно в державі, і притому саме тим, до чого вона є найбільш здатною... займатися своєю справою і не втручатися в чужі – це і є справедливість [137, с. 224]. Це рівновага між природою та добродійністю людини, що наповнює її існування у суспільстві новим змістом. Її порушення робить державу несправедливою, що перешкоджає реалізації ідеального блага в земному житті.

Філософська концепція Аристотеля, як і грецьке мислення класичної епохи в цілому, характеризувалась відсутністю окремої теорії цінностей та

розкриттям аксіологічного виміру буття через категорії «Благо» та «добročинність». Він розглядав людину як соціальну істоту та вважав пріоритетним саме благо суспільства, а не його окремих представників, але, на відміну від Платона, що виводив морально-етичні цінності з ідеальних сутностей, намагався знайти їх джерело в реальному світі.

Етику Аристотеля можна назвати практичною наукою про Благо і Щастя які, до речі, він певною мірою ототожнював, наголошуючи, що не тільки більшість людей, але навіть люди витончені, називають вищим благом щастя, а під щасливим життям мають на увазі не що інше як благополуччя [8, с. 57]. Щастя, за Аристотелем, можна набути лише через вміння діяти розумно за всяких можливих обставин, поєднуючи в собі такі добročинності як мудрість, розсудливість та помірність. Добročинностями, в свою чергу, є не психічні стани людини і навіть не властивості її характеру, а свідоме ставлення до них, що знаходить свій вираз у моральних діях. Однією з головних добročинностей, яку Аристотель вважає досконалою, є справедливість.

Епоха еллінізму знаменується розвитком суб'єктивістського та релятивістського тлумачення цінностей, зокрема морально-етичних, що є наслідком розвитку індивідуально-особистісного виміру буття. Так, Діоген Синопський, демонструючи відносність благ, до яких схиляються в тому чи іншому суспільстві, вбачав добročинність у слідуванні природності та простоті, що властиві всьому живому, а досягнення насолоди пропонував реалізовувати через байдужість до неї.

Цю думку підтримував і Епікур, який вважав, що нестримна жага до насолод позбавляє людину душевного спокою і внутрішньої свободи, робить її заручником своїх власних бажань. Згідно Епікуру, розсудливість і мудрість є найважливішими з усіх благ, що вказують людині шлях до щастя, виступають умовою добročесного життя і розкривають його сенс. Справедливість – єдине, чого потребує мудрець, і визначення її, як

головної морально-етичної цінності суспільства, є лейтмотивом всієї античної епохи.

У стоїцизмі, навпаки, морально-етичні цінності тісно пов'язані з об'єктивністю і корисністю. Мудрість, мужність, розсудливість та справедливість, що взаємно обумовлюють одна одну, є визначальними доброчинностями. У рамках своєї фаталістичної концепції, де визначальне місце належало розумінню долі та необхідності, стоїки знайшли місце і для такої морально-етичної цінності як свобода, хоча вона розглядається ними як свідоме слідування обов'язку, що відображає необхідність усього, що відбувається. Таке тлумачення свобода у зв'язку з необхідністю можна вважати витком її діалектичного розуміння.

В епоху Середньовіччя, що характеризувалась поширенням християнства, найвищим благом і моральним Абсолютом був Бог. Відповідно головною морально-етичною цінністю вважалась любов до ближнього свого як концентрована форма любові до Бога, а пріоритетними доброчинностями були смиренність, милосердя, покірність, слухняність. Функціонування суспільства та життя окремого індивіду визначалось пануванням християнської форми моралі, головним принципом якої було непротивлення злу насильством.

Моральним ідеалом на початку Середньовіччя був монах, що вів аскетичний образ життя та очищувався від гріхів через страждання. Морально-етичними цінностями, окрім вище названої, проголошувались десять Божественних заповідей. Філософія, що в цей період мала статус служниці богослов'я, віддзеркалювала основні принципи християнської ідеології. Так, Августин Блаженний, що вважав основною умовою моральності покірність волі Бога та авторитету церкви, виділив в якості морально-етичних цінностей доброчинності, які дані людині звище – віру, надію, милосердя і такі що набуваються протягом життя, але також згідно волі Бога – справедливість, мужність, помірність та розсудливість.

Поруч з християнською мораллю, що залишалась пріоритетною протягом всієї епохи Середньовіччя, формується світська мораль, яка знаходить своє втілення в придворному етикеті та лицарстві. Основними морально-етичними цінностями дворянства стають честь та гідність; особливо загострене відчуття честі було притаманне лицарському стану. Вже в XI столітті сформувався Кодекс лицарської честі, згідно з яким душу він віддає Богові, життя – королю, серце – Прекрасній Дамі, власну ж честь – нікому. Основними морально-етичними цінностям лицаря проголошувались хоробрість, сила, щедрість, військова відвага, вірність своєму сеньйору і своїм обов'язкам.

На протязі десяти сторіч існування середньовічної культури та філософії деякої трансформації зазнала і така морально-етична цінність як любов. Центральним пунктом християнської ідеології була любов до Бога, що тлумачилась як універсальний принцип моралі, оскільки вона освячувала все суще. У межах світської лицарської культури почуття любові, хоча і зберігає деякий релігійний відбиток, але все ж таки набуває нового змісту у формі культу Прекрасної дами. Любов надихала лицаря на героїчні вчинки, облагороджувала його. Вишукане залицяння, обожнювання, прояв всіляких знаків уваги отримало назву «куртуазної любові» – вишуканої, витонченої, галантної. І ця любов, гаряча та земна і в той же час поетична та романтична, кидала відкритий виклик церковному аскетизму і ханжеству.

Філософія другої половини Середньовіччя теж зазнала деяких змін. Так, схоластична філософія більш ліберально підійшла до питання співвідношення волі Бога та свободи волі людини. П'єр Абеляр вважав, що людина несе відповідальність за свої вчинки тому, що мудрий Творець наділив її свободою волі. Отже, вона сама визначає міру своєї добродетності. Цей погляд підтримав Тома Аквінський, який в межах своєї концепції етичного інтелектуалізму, вказував на достатність етичних знань для здійснення морального вчинку, що є результатом вільного

виявлення власної волі людиною. Він наголошував на тому, що для існування гріхів і чеснот, покарання і винагороди необхідна наявність доброї волі. У іншому випадку доля людини підпорядковувалася лише законам суворої необхідності, і тоді б не йшлося не про яку мораль [18, с. 134].

Класичної для християнської філософії точки зору щодо питання співвідношення волі та розуму дотримувався Дунс Скот. Морально-етичні цінності, на його погляд, набувають ціннісно-морального змісту саме тому, що вони сформульовані Богом. Таким чином, моральність людини знаходить свій вираз лише у сприйнятті волі Бога як безумовної моральної цінності та слідуванні за нею на шляху до вічного блаженства [52, с. 263].

В етичній думці епохи Відродження на перший план виходить ідеал творчо активної, діючої і пізнаючої особистості. Людина розглядається як досконала єдність тілесної і духовної субстанцій, її найважливіші якості - оригінальність та яскрава індивідуальність. Вона є творцем свого життя і долі, самостійно визначає своє місце у світі і свої відносини з ним.

Одна з найважливіших тез філософії гуманізму про те, що доля людини є наслідком її природної вільної активності, знайшла яскравий вираз у «Промові про гідність людини» Піко делла Мірандоли. Людина – особливий «мікрокосмос», що має виключне право на те, щоб творити своє буття за власною волею і вибором, займаючи особливе положення у світобудові. Вона сама визначає свій образ за власним рішенням і може стати нижчою, нерозумною істотою, але може й перетворитися у вищу, божественну. Людина має зробити себе сама в умовах вільного, а значить, відповідального вибору, у якому полягає вище щастя людини.

Таким чином, прославляючи людину та виділяючи як основну морально-етичну цінність її майже богоподібну свободу, гуманісти водночас підкреслюють значення її моральної відповідальності, що обумовлює наявність високих духовних вимог до неї.

Наслідком зміни морально-етичних орієнтирів, стає повернення до гедонізму та евдемонізму, де в якості вищого блага розглядається насолода. Саме в ній, а не в аскезі, людина знаходить сама себе. Лоренцо Валла вбачав благо людини у звільненні від страждань та турбот, основою чого є любов до неї інших. Доброчинність же реалізується через вміння зрозуміти, що представляє найбільший інтерес, та через здійснення відповідного вибору між більшим і меншим благом.

Однією з детермінант трансформації моралі в епоху Відродження був і реформаційний рух, що обмежив авторитет церкви в питаннях віри і моралі та наголосив на моральній цінності праці. Реформація змінила свідомість масової людини, відкрила перед нею нові духовні обрії. Звільнившись від авторитарної опіки церкви, людина отримала свободу мислити самостійно, вирішувати, як варто жити, на основі лише власного розуму та совісті.

Однак для остаточної трансформації системи морально-етичних цінностей, для переорієнтації з етики одкровення на емпіричну земну етику, необхідно було пов'язати мораль з умовами реального життя. Це стало можливим лише у період Нового часу у зв'язку з швидким розвитком наукового знання, секуляризацією та тотальною раціоналізацією.

Саме в цю епоху було запропоновано раціоналістично обґрунтований варіант функціонування морально-етичних цінностей у суспільстві, де їх реалізація стала розглядатися як результат активної розумно-вольової діяльності індивіда. Так, на думку Б. Спінози, розуміння добра та зла приходить лише до людини, яка живе згідно з «керівництвом розуму» та інстинктом самозбереження, рефлексуючи стосовно зовнішніх впливів на її тіло та душу. Добро він визначає як те, що являє собою засіб наближення до заздальгідь визначеного нами зразка людської природи, а зло, відповідно, як те, що заважає цьому [163, с. 524]. Свободу він вбачає у



самовизначенні у відповідності до природи, розуміє її як пізнану необхідність.

Традицію виводити моральність, зокрема морально-етичні цінності, з людської природи продовжує і Т. Гоббс. Виділяючи три стадії розвитку моралі у суспільстві, він вказує на її еволюцію від індивідуального до загального. На першому етапі людина є носієм уявлення про добро як здійснення природного прагнення до задоволення, що, однак, вступає у протиріччя з таким самим правом іншого на власне благо, внаслідок чого виникає «війна усіх проти усіх». Задля подолання цього стану та виходячи з інстинкту самозбереження, людина змушена відмовитись від частини своїх бажань та визнати право іншого, результатом чого є укладення гарантованого державою суспільного договору. На цій стадії мораль вже характеризується колективним виміром, що реалізується у спільному прагненні громадян жити найкомфортніше, а моральна добродійність виражається у здатності зберігати колективний спосіб життя в умовах державної організації [46, с. 259]. Але це можливо лише в державі, засадничим принципом якої виступає підпорядкування вищому моральному закону, що гарантує громадянське благополуччя всього народу. Це і являє собою вищу стадію розвитку моралі.

Визначаючи цінності як результат саморозвитку особистості, Д. Юм все ж таки наголошує на існуванні їх загальної форми, причому саме у сфері моралі. Добродійність, на його думку, є постійною і виникає головним чином із тієї поваги, яку природне почуття доброзичливості зобов'язує нас надавати інтересам людства і суспільства [209, с. 272]. Головною морально-етичною цінністю, згідно з Юмом, виступає свобода, що уможливлює визначення людських вчинків як моральних чи аморальних.

Найбільш впливовою на подальший розвиток уявлень про предмет нашого дослідження слід вважати філософію І. Канта. Ключового значення в аксіосфері моралі він надавав свободі, що реалізується лише у просторі

здійснення морального вибору, який спрямований не лише на певний вчинок, а й на себе як вільного суб'єкта моральних відносин. Її підґрунтям виступає автономія волі – незалежність від внутрішніх потягів та зовнішніх впливів.

Саме свобода як вища цінність, у свою чергу, стверджує абсолютну цінність людини. Кульмінацією розвитку цієї ідеї стає формулювання Кантом категоричного імперативу, згідно з яким слід вчиняти так, щоб максима твоєї волі могла б в той же час стати загальним для всіх законом та завжди ставитися до людства у своїй особі, і в особі всякого іншого, як до мети, і ніколи – лише як до засобу [88, с. 260-261].

Ця морально-етична цінність пов'язана з іншою категорією, яка має вирішальне значення в усій практичній філософії Канта – категорією «обов'язок». Виключно у вчинку, що здійснений, виходячи з почуття обов'язку, тобто заради морального закону, стверджує І. Кант, можна вбачати моральну цінність [88, с. 407]. Більш того, філософ відрізняє вчинок, що здійснений виходячи з поваги до обов'язку та внутрішньої потреби у ньому, називаючи його моральним, від «легальних» дій, що начебто відповідають моральним вимогам, але вмотивовані іншими факторами.

Ідея абсолютної автономії моралі, запроваджена І. Кантом, знайшла своє відображення у філософії Г. Гегеля, який розглядає буття як розвиток Абсолютної ідеї, що вільно самореалізується на шляху до вищого добра. Він розрізняє два типи свободи, один з яких має позитивний зміст, а інший, внаслідок прагнення до об'єктивізації в чуттєвому світі, набуває зовсім іншого значення. У негативному варіанті свобода розкривається лише через володіння суб'єктом предметами матеріального світу, відмова ж від влади речей надає можливість досягти вищого стану, яким є моральна свобода. Лише завдяки наявності внутрішньої свободи людина може прийти до усвідомлення того, що є добром, а що - злом. Внаслідок того, що саме через пізнання зла можливо так би мовити викликати в собі

прагнення до добра, Гегель розглядає обидві категорії як морально-етичні цінності. Але досягнення добродійності не обмежується лише моральним знанням; вона реалізується лише у тому випадку, коли моральна поведінка стає постійною рисою характеру людини [39, с. 119].

Відмовившись від пошуку трансцендентних начал моралі, чим характеризується філософія попередніх представників німецької класики, Л. Фейєрбах розглядав в якості головної аксіологічної домінанти – щастя, але не індивідуальне, а таке, що є розподіленим між усіма представниками соціуму. Мораль, завдяки якій людина здатна обмежити свій індивідуалізм та присвятити себе іншому, набуває у філософа міжособистісної природи. Там, де поза Я немає ніякого Ти, відсутня інша людина, там не може йти, на його думку, навіть мови про мораль; тільки суспільна людина є людиною [182, с. 617]. Виходячи з евідемоністичного принципу, Л. Фейєрбах розглядає добро та зло як те, що сприяє або заважає прагненню до щастя, в якому реалізується людська свобода.

Закінчення класичного періоду філософії, значною мірою пов'язане з розчаруванням у безмежних можливостях розуму, знаменується антинормативним поворотом у етиці. Так, в ірраціоналістичній філософії А. Шопенгауера стверджується примат волі над розумом, який, внаслідок своєї обмеженості, здатний отримати лише зовнішнє знання про світ – на відміну від волі, що осягає його зсередини, тим самим пов'язуючи людину з першоосновою світу. Він майже повністю заперечує цінність свободи, наголошуючи на тому, що людина завжди робить лише те, що хоче, але виходячи з суворої необхідності [203, с. 120]. Щастя та справедливість, що, за А. Шопенгауером, є лише відсутністю страждань та несправедливості відповідно, втрачають те конститутивне значення, що мали у всій попередній європейській філософії. Головною морально-етичною цінністю він вважає співчуття, на шляху до якого людина повинна подолати власний егоїзм та природжену злість.

Розглядаючи морально-етичні цінності, що були пріоритетними в різні історичні періоди, та здійснюючи герменевтичний аналіз філософських концепцій, що стосуються предмету нашого дослідження, виникла нагальна потреба звернутися до аналізу змістовної сторони цього феномену.

Саме творчість Г. Лотце, котрий запропонував категоріальне оформлення поняття «цінність», ознаменувала остаточне запровадження його в науковий обіг. Він вживає цю категорію в сенсі значимості, належності, що межує з необхідністю. Хоча буття цінностей, згідно з Лотце, носить ідеальний і надприродний характер, воно разом з тим є об'єктивним. Він в традиціях кантіанства визначає джерело об'єктивності цінностей не їх зв'язком з об'єктивним світом, а всезагальністю їх носія – суб'єкта як розумного носія волі. Цінності – сфера належного, того, що має бути. Справжнє моральне почуття, на його думку, в усьому помітить це наперед чисте, величне, божественне. Навіть нерозривний зв'язок зі світом зовнішніх відчуттів, що вказує на неминучість нашої конечності, буде не в змозі знищити віру у безцінність цих благ, котрі, однак, доступні лише за такого посередництва [111, с. 346]. Силою ж, завдяки якій можливо розкрити в повній мірі всю цінність і щастя моральних відносин, згідно Г. Лотце, виступає освіченість [111, с. 361]. Його тлумачення цінностей в антропологічному та етичному аспектах, розширення значення емоційної сфери за рахунок обмеження пізнавальної, а також акцент на винятковій ролі освіченості для морального піднесення особистості представляється досить плідним в контексті вирішення завдань нашого дисертаційного дослідження.

Філософом, який ніяк не розділяв такого оптимістичного погляду на мораль, був Ф. Ніцше. Він запропонував здійснити «переоцінку цінностей», їх критику і постановку під сумнів саме в силу їх відносності та обмеженості. Заперечуючи християнство, що, на його думку, мало найбільший вплив на існуючу систему моральних доміант, Ніцше дає

нову інтерпретацію цінності – як найвищого ступеню влади. Носієм цієї максими влади постає надлюдина, основною рисою якої, як не дивно, є усвідомлення виключного привілею відповідальності, свободи, влади над собою та долею, яку суверенна людина називає совістю [127, с. 441]. У цьому контексті можна констатувати, що у Ніцше категорія «цінність» набуває не лише індивідуалістичного, але й гуманістично-етичного змісту, який він од самого початку намагався заперечувати.

Представники Баденської школи (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), продовжуючи подальшу розробку поняття «цінність», визначили її як головну філософську категорію. На думку В. Віндельбанда, в основі вищих цінностей, що підносяться над мінливими тимчасовими вподобаннями людей, лежить вища духовна дійсність [31, с. 90-91]. Його аксіологія носить нормативний характер, тому завдання філософії він вбачає в осягненні загальнозначущих цінностей, що утворюють фундамент існування всіх інших ціннісно-нормативних вимог. Г. Ріккерт, критикуючи пропозицію Ф. Ніцше щодо «переоцінки цінностей», наголошував на тому, що можливість впливати на людські оцінки та ставлення до цінностей не слід плутати з самими цінностями. На його думку, можна досягти того, що одна цінність замінить собою іншу, почне цінуватись замість неї, але при цьому вона сама не «переоцінюється», залишаючись тією ж [149, с. 435].

Представник суб'єктивізму Дж. Дьюї, виходячи з традиційного для цього напрямку уявлення про цінності як продукт свідомості людини, пов'язаний з її потребами, обмежував їх існування необхідністю усунення зла у світі [65, с. 137]. Тому головною моральною ціллю він вважав постійний рух у напрямку вдосконалення, що, в кінцевому підсумку, призведе до практичного вирішення цієї проблеми.

На протилежних по відношенню до суб'єктивізму позиціях в цьому плані знаходяться представники феноменології (Е. Гуссерль, М. Шелер, М. Гартман, Д. Гільдебранд). Розглядаючи суб'єктивний досвід, в якому особистості являються цінності як переживання, що складаються з

інтенціонального потоку, Е. Гуссерль вважає будь-яку об'єктивність продуктом єдності інтенції, яка, маючи трансцендентальну природу, породжує відповідну свідомість, що певною мірою об'єктивізує самі цінності [57, с. 19].

Ця теза знайшла своє подальше підтвердження в роботах М. Шелера, на думку якого цінність, що є об'єктивним феноменом, виявляє себе в той же час лише в емоційному спогляданні, реалізуючись через відчуття, надання преференції, зрештою - через любов та ненависть. На його думку, цінності утворюють апіорну ієрархію, де нижні цінності мають відносний характер внаслідок співвіднесення з суб'єктом, що їх сприймає, а вищі, існуючи задля «чистого» відчуття, незалежного від сутності чуттєвості набувають статусу абсолютних [199, с. 287, 316]. У цьому контексті Шелером абсолютизуються саме морально-етичні цінності.

Розмірковуючи над причинами наявності різних форм моралі в суспільстві протягом його історичного розвитку, М. Шелер приходять до висновку, що це обумовлено різною системою правил надання преференцій тим чи іншим цінностям, що зрештою знаходить вираз в певній системі оцінок, характерній для тієї чи іншої нації чи епохи, являючи собою, так би мовити, їх «моральну конституцію» [198, с. 66,68].

У свою чергу, М. Гартман, зазначав, що цінності є своєрідними платонівськими ідеями, сутностями, що існують незалежно від людської свідомості, але вплив на реальний світ вони можуть здійснювати лише опосередковано – через людину [37, с. 259]. Моральним стрижнем особистості, на його думку, виступає совість як первинна ціннісна свідомість, що дозволяє вибрати між добром та злом, являючи собою «голос з іншого світу» – ідеального світу цінностей.

На думку М. Гартмана, існує два види морально-етичних цінностей: основні, що стосуються всіх типів поведінки людини, до яких, в першу чергу, відноситься така базова категорія як благо, та часткові – «цінності-

доброчинності», що визначають окремі види діяльності. Серед останніх він розглядає вкорінені ще в античній моралі доброчинності справедливості, мудрості, хоробрості; християнські доброчинності – любові до ближнього, правдивості, надії, вірності, віри, довіри, скромності та смирення. До окремої категорії цінностей Гартман відносить любов до дальнього та любов особисту [38, с. 189, 368]. При цьому способом реалізації морально-етичних цінностей, згідно з Гартманом, виступає імперативність – для людини вони постають як обов’язкові для виконання вимоги.

Аксіологічний підхід до моралі є характерним і для філософської концепції Д. Гільдебранда, який визначає цінності як первинні даності, що віддзеркалюють об’єктивне благо, маючи досконалу, субстанційну реальність у Бозі, реалізовану у земному світі через посередництво людини [44, с.175].

Виділяючи морально-етичні цінності, а саме – смиренність, непорочність, справедливість, любов тощо, що ґрунтуються на моральному добрі, він відокремлює їх від інших – інтелектуальних та естетичних – і приписує їм низку специфічних рис. Вони, на його думку, особистісно характеризують людину та визначають моральну якість її вчинків; зумовлюються свободою та відповідальністю, регулюються за допомогою совісті; виступають неодмінними детермінантами її самоствердження та відповідності головному людському призначенню, що, в свою чергу, викликає прагнення до моральної досконалості як найважливішого блага [44, с. 214-219].

Одне з пріоритетних місць у моральній філософії Гільдебранда займає категорія «ціннісна відповідь», що реалізується через інтенціональне відношення до певних морально-етичних цінностей, зумовлене мірою їх власної значимості для суб’єкта. Однією з форм ціннісної відповіді філософ вважає любов до людини – надзвичайно цінної, прекрасної, об’єктивно гідної цього почуття – як прообраз всякої любові, що спрямовує до універсальної доброзичливості та дарування себе іншому.

Саме в такій ціннісній відповіді, згідно з Гільдебрандом, розкривається логіка серця [43, с. 35].

Таким чином, для кожного періоду розвитку європейської цивілізації характерна певна система морально-етичних цінностей, що упорядковують дійсність, визначають сенс людського життя, моральний ідеал суспільства як уявлення про етичну досконалість. Це констатував М. Вебер, підкреслюючи, що кожний час має свої абсолюти; він визначав соціально-історичні за природою морально-етичні цінності як напрямок інтересів, властивий тій чи іншій історичній епосі, що виступає в якості моральної установки [52, с. 258].

Слід зазначити, що морально-етичні цінності так само, як і інші соціальні явища, мають як кількісні, так і якісні характеристики. Якісний показник знаходить свій вираз через зміст комплексу морально-етичних цінностей як складної ієрархічної структури. Він вказує на те, які саме цінності утворюють типовий для даного соціуму комплекс. Зміст цього комплексу морально-етичних цінностей всебічно відображає ситуацію в тому чи іншому соціумі, виходячи також з тих економічних, політичних та релігійних чинників, що обумовлюють його формування.

Кількісний показник характеризує роль конкретної цінності у суспільстві, місце, яке вона займає в його духовній сфері, в ієрархії всього ціннісного комплексу. В періоди стабільності кількісний показник пріоритетної морально-етичної цінності зростає до максимуму. В періоди зміни однієї епохи іншою його значення зменшується у зв'язку з тим, що більшість пануючих в цей час морально-етичних цінностей, девальвуються, поступаючись місцем іншим. Але далеко не всі цінності зникають; більшість з них зберігається в глибинних прошарках підсвідомого, тому значення кількісної характеристики ніколи не знижується до нуля [158, с. 34].



## 1.2. Морально-етичні цінності індивідуального суб'єкту

Перелічені вище компоненти моральної свідомості, такі як моральні принципи, моральні норми та моральні цінності, прийнято відносити до суспільного рівня моральної свідомості, яка виражає етичні позиції певних груп людей. Що стосується індивідуальної моральної свідомості, то до неї переважно відносять моральні добродієвості у співвіднесенні з моральним ідеалом. Добродієвості є фундаментальним моральним поняттям, яке характеризує готовність особистості до здійснення добра, сукупність внутрішніх душевних та інтелектуальних якостей особистості, що втілюють моральний ідеал. Моральний ідеал тут виступає як взірць моральної поведінки, до якого прагнуть люди, приклад для слідування та найвища моральна вимога. Виникає можливість оцінки поведінки людей крізь призму морального ідеалу, який є орієнтиром для самовдосконалення окремого індивіду. Добродієвості фіксують надособистісну та загальнозначущу сутність моралі. Її можна визначити як втілення моралі в індивіді, інтегральну характеристику моральної особистості, мораль, яка стала мотивацією поведінки особистості [129].

Слід зазначити, що на індивідуальному рівні теж існує ціннісна компонента, а саме – цінності, трансформовані у ціннісні орієнтації та мотиваційну сферу окремого індивіду. Морально-етичні цінності, які стають пріоритетними для особистості, реалізують, в кінцевому підсумку, її моральну позицію, що втілюється у практичній складовій моралі, а саме – у вчинках людини. Так, М. С. Каган зазначає, що вони є вираженням відношення окремого суб'єкту до світу; до їх числа він відносить добро, шляхетність, справедливість, самовідданість, альтруїзм, безкорисливість. На його думку, вони проявляються через вчинки окремої людини по відношенню до іншої, але величезне значення тут має внутрішній імпульс, духовна мотивація. Ціннісним «інструментом» моральної свідомості він називає совість, яка є внутрішньою необхідністю морального вчинку [86, с. 107-112].

На протязі всієї історії розвитку філософської думки пропонувалися різні підходи до вирішення проблеми виникнення моральності на рівні індивідуального суб'єкту.

Перший з цих підходів - релігійний, згідно з яким єдиним витокom морально-етичних цінностей в людині вважається Бог, а Божественний закон, що має довічний характер, розглядається в якості основи моралі та досягається лише за допомогою Віри. Відповідно до цієї концепції моральна природа людини є незмінно орієнтованою або на добро, або на зло.

Яскравим представником цього напрямку є Августин Блаженний, який у своїх творах виражає класичну для початку Середньовіччя позицію, що безумовним джерелом моральності в людині є Бог. Він заперечує активну сутність людини, наголошуючи на тому, що чесноти, які людина приписує собі, своїй ініціативі, не є такими. Згідно з Августином, людині дана добра або зла воля, що спрямовує її на добродійне буття – життя любов'ю до Бога, або ж на гріховне – відмову від віри заради любові до себе [1].

Схожої думки дотримувався Г. В. Ляйбніц, який вважає основою морально-етичних цінностей не антропологічну природу особистості, а релігійний світ – Бога. Визначення гармонії як вищої цінності, що проявляється через співмірність протилежностей, наближує його концепцію до східнофілософської традиції. Він характеризує світ як впорядковану цілісність, що сповнена величної краси, розуміння якої приносить безмежне задоволення [105, с. 235-236].

Кардинально відмінна позиція представлена поглядами Ч. Дарвіна, Т. Добжаньки, В. Ефроїмсона, Г. Спенсера, З. Фрейда, абсолютизує значення біологічного чинника у виникненні моралі, вбачаючи витoki морально-етичних цінностей особистості у природному світі, у біологічній природі людини. Зміст аксіосфери моралі в рамках цього напрямку розкривається через інстинкти самозбереження та продовження роду.

Етапною в розробці проблеми походження моральності на рівні індивідуально суб'єкту стала концепція Ч. Дарвіна, згідно з якою саме природний добір є чинником розвитку не тільки морфофункціональних, але й розумових та моральних якостей. Суспільство, на його думку, існує завдяки соціальним інстинктам, які, зміцнені звичкою, виконують контролюючу функцію, спонукаючи людину до вчинків, спрямованих на підтримку соціального життя. Задоволення цих інстинктів відбувається у товаристві собі подібних, результатом чого є соціально-корисні дії, що у тварин, як зазначає Дарвін, обмежуються лише членами однієї і тієї ж громади і ні в якому разі не поширюються на представників усього виду [59, с. 93]. Соціальний інстинкт, на його думку, здатний перетворитись на моральність за умови духовного росту.

Ідеї Дарвіна актуалізувались наприкінці ХХ сторіччя, коли ряд дослідників стали інтерпретувати людську природу як сукупність властивостей і моделей поведінки, типових для людини як виду, вироблених природним добром у процесі його адаптивної еволюції та закріплених на генетичному рівні [19, с. 14].

Один із засновників синтетичної теорії еволюції Т. Добжанськи, аналізуючи роль спадкового і неспадкового компонентів у розвитку і поведінці людини, вважав цілком допустимим, що еволюційні процеси здатні створювати етичні коди, які за деяких умов можуть діяти всупереч інтересам самозбереження окремих індивідів, однак допомагають вижити тій групі, до якої ці індивіди належать [217, с. 125-126]. Добжанськи мав на увазі не однозначну генетичну детермінацію певних форм поведінки, а норму реакції, тобто певний репертуар можливих відповідей на вплив середовища, певний спектр можливостей. Реалізація цих можливостей визначається, на його думку, біографією індивіда, тобто не лише впливом зовнішнього середовища, але й особистими зусиллями людини [221, с.157].

Також наголошує на генетичному успадкуванні морально-етичних цінностей В. П. Ефроїмсон. У своїй роботі «Генетика етики та естетики»,

досліджуючи механізми моральності, він пропонує концепцію, згідно з якою саме генофонд нації характеризує здатність розрізняти добро і зло, обирати альтруїстичну чи агресивну лінію поведінки. Аморальність людини він пов'язує, в першу чергу, з генетичними мутаціями, але при цьому не заперечує і вплив оточуючого середовища на генотип та здатність індивіда до саморозвитку і самонавчання. На його думку, завдяки зовнішньому впливу («імпресінгу») можливо зкорегувати етичні недоліки генотипу, посилити моральні схильності. Здійснювати навчання необхідно протягом усього життя, починаючи з самого дитинства; тільки таким чином морально-етичні цінності можуть бути сформовані у дорослої людини. Ефроїмсон доводить, що індивідуальна моральність людини залежить від генотипу, потенційної здатності до добрих вчинків, що пов'язана з реально діючим груповим добром, породжує людяність та гуманність, які є справжньою основою прогресу [207, с. 54].

На думку ж таких представників наукового дискурсу як Аристотель, К. Маркс, Е. Дюркгейм, М. Вебер та інших мораль має соціальну природу, а її виникнення пов'язується з необхідністю підтримання суспільного способу життя та потребою узгодження індивідуального з колективним. Джерело морально-етичних цінностей особистості в такому разі слід шукати в динаміці суспільного життя, розглядаючи соціальне середовище як систему вирішального впливу.

Так, Сократ, згідно з яким кожна людина добра від природи і мета її життя полягає в моральному самовдосконаленні через самопізнання, вбачав своє завдання в тому, щоб допомогти людині народитися духовно. Тобто для реалізації моральності він вважав за необхідне внутрішнє усвідомлення того, що саме є благом як для суспільства, так і окремого індивіда, а це можливо досягти лише через знання, отримане за допомогою мудрого наставника.

Сократ ототожнював знання та добродійність, але все ж таки вважав, що не можна навчити людину бути моральною, тобто слідувати

морально-етичним цінностям, що прийняті в суспільстві. Знання, що орієнтує людину в зовнішньому світі, засвоюються індивідом також зовнішнім чином, через навчання, знімаючи з неї відповідальність за моральний зміст власного життя, позбавляючи самого права бути. Моральне знання є дійсним лише тоді, коли воно морально перетворює індивіда, змінює не просто щось у ньому, а його самого, і тому є глибоко інтимною справою самої людини, що прагне досягти високого рівня моральності [79, с. 357].

Таким чином, під мудрим наставником Сократ має на увазі не просто вчителя або авторитет, що надає людині знання про добро та зло у готовому вигляді, а того, хто допомагає йому знайти дійсне знання у процесі діалогу, тобто пошуку істини в самому собі. Його відоме гасло: «Я знаю, що нічого не знаю» – символізує безкінечну можливість морального самовдосконалення людини. Аморальність же, у свою чергу, він пов'язував саме з власним нерозумінням індивідом того вектору поведінки, якому краще віддати перевагу, виходячи з уявлень про суспільне благо.

Платон, відмовившись від ідеї загальності моралі, заперечував наявність у всіх представників соціуму однакової системи морально-етичних цінностей. Мораль набуває в нього класово-диференційованого характеру. Він виділяє природні цінності, до яких має схильність кожна окрема соціальна група і які повинні бути в неї розвинені. Таким чином, Платон поділяв усіх людей на три категорії в залежності від того, яка частина душі в них переважає – розумна, афективна чи пристрасна – і відповідно визначав природжену кожній категорії природну добродійність: мудрість, мужність або помірність. Таким чином, в «ідеальній державі» Платона ремісники та селяни отримують не таку освіту, як воїни, а останні – освіту, відмінну від майбутніх філософів-правителів [137].

Згідно з Аристотелем, найважливішим завданням етики є аналіз процесу формування добродійного душевного ладу і виявлення у зв'язку з цим того, що у цьому процесі є природним, а що залежить від самої людини. На відміну від інших природних істот, людині для досягнення свого природного призначення необхідні свідомі зусилля, і тим самим добродійність являє собою актуальну самореалізацію завдяки діяльності душі. Усвідомлений вибір між протилежними моральними полюсами в ході життєвої практики невідривний від різної схильності до добра і зла, притаманної тому чи іншому душевному ладу. Для здійснення морального вчинку, за Аристотелем, необхідна не лише наявність знання про чесноти і шляхи їх формування, а й потреба стати добродійною людиною, що можливо лише за умови досягнення моральної зрілості, «коли позарозумна частина душі не заважає енергіям розумної частини» [8, с. 360]. Добродійність таким чином розглядається Аристотелем як своєрідна природна потенція людини, що може реалізуватися лише в суспільстві у відповідності з його нормативною моральною базою.

Філософські погляди представника середньовічної філософії Сігера Брананського, який пропагував активний образ життя та відкидав таку добродійність як смиренність, дещо відрізняються від класичних уявлень цієї епохи. Моральність людини він вважав природною навичкою, що знаходиться у згоді з розумом, виникає у людини в ході її діяльності, і зникає тоді, коли перестає застосовуватись в ній [28, с. 147].

Розвиваючи його концепцію, Боецій Дакійський, зазначав, що вище благо досягається силою розуму, а не віри. Для теоретичного розуму – це пізнання істини, а для практичного – добрі, тобто моральні дії, вчинки. Саме розумна діяльність відповідає людській природі, а гріхом є відступ від неї [197, с. 64].

Представник філософії Нового часу Дж. Локк запропонував погляд на душу людини як «*tabula rasa*» [110, с. 30], згідно з яким вона не є носієм природжених уявлень про моральність. Знання і цінності людини є

результат виховання. При цьому він акцентував увагу на тому, що у формуванні моральних якостей слід спиратися, перш за все, не на розуміння, а на відчуття, котре формує позитивне ставлення до добрих вчинків і негативне – до злих. Згідно Локку, існує природний ціннісний механізм – природжене прагнення до знання, на основі якого і слід вибудовувати як інтелектуальні, так і моральні властивості. Людина морально самовдосконалюється, отримуючи протягом життя певну освіту, розвиваючи силу волі та вміння стримувати внутрішні бажання.

На відміну від поглядів Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо у своїй освітянській концепції формує систему природного розвитку, виходячи з вікових особливостей людини. Кожний віковий період він пов'язує з наявністю у особистості певних схильностей, і саме у «період бур та пристрастей», що припадає на повноліття, особливу увагу, на його думку, слід приділити моральному вихованню, зокрема, формуванню морально-етичних цінностей.

На думку Г. Гегеля, людина не є від природи такою, якою має бути, у процесі свого розвитку вона відходить від природності. Безпосередній вплив на неї здійснює те соціальне середовище – родина, соціальні група, нація – де вона постійно перебуває і єднання з якою відчуває, тобто особистість з її морально-етичними цінностями тотожна усьому субстанційному змісту духовних відносин, які реалізує, субстанційне начало індивідуалізується в ній [39].

Використовуючи поняття «людської природи», К. Маркс підкреслював, що ми є носіями потенційної «людяності», що, однак, у певних історичних умовах не має можливості розвинути, але її можна відтворити за сприятливих обставин [118].

У фаталістичній концепції А. Шопенгауера людина розглядається як істота, що є носієм природженої схильності до тих чи інших моральних якостей та добродійностей, котрі, у поєднанні з мотиваційними факторами, неодмінно зумовлюють її моральну поведінку [203, с. 121].

Особливої точки зору щодо джерел моральної належності дотримуються представники екзистенціалізму, акцентуючи увагу на тому, що моральність – це не просте слідування певним загальноприйнятим нормам, а живий досвід творчого формування життя, що включає в себе внутрішню зміну самої людини і вимагає від неї постійного творчого зусилля, без чого неможливо істинно людське існування. Вони наголошують на індивідуальності морального покликання окремої особистості, пов'язуючи її з неповторністю буттєвого оточення індивіду, коли позиція моральності кожного разу заново встановлюється в залежності від обставин. Будь-який універсалістський припис моралі являє собою в кінцевому підсумку зазіхання на людську автономію, носить абстрактний характер і знімає з людини відповідальність за вчинок. Мораль же являє собою живий індивідуальний творчий досвід.

Особливо яскраво розуміння людської екзистенції як постійного морального зусилля представлене в поглядах Ж.-П. Сартра, згідно з яким людина вільна від будь-яких зовнішніх детермінацій, вільна сама творити свою сутність, «приречена на свободу», приймаючи на себе тягар відповідальності за всі свої вчинки та їх наслідки. Формування морально-етичних цінностей, на його думку, пов'язано з досягненням особистістю «віку зрілості». Саме тоді людина здатна повноцінно пізнати себе, знайти власне місце у житті, відчутти причетність до культури, нації, соціуму, природи, роду, а також усвідомити власну відповідальність та втілити її у поведінці.

Оскільки відкритий характер людського прагнення до знань та освіти повністю сумісний з концепцією людської природи [191, с. 198-199], на нашу думку, більш виваженою і глибокою здається позиція, згідно з якою моральність людини є гармонійним поєднанням дії таких двох чинників: з одного боку – природжених схильностей та здібностей людини, з іншого – впливу соціального середовища, в якому вона перебуває і з яким себе ідентифікує.



При розгляді процесу становлення системи морально-етичних цінностей особистості як процесу засвоєння нею морального досвіду суспільства виділяють його стихійну та цілеспрямовану форми. Якщо стихійна моральність виникає в процесі безпосереднього переживання повсякденного емпіричного досвіду, то цілеспрямований вплив передбачає навчання, тобто орієнтацію свідомості індивіда на морально-етичні цінності, що є домінуючими в суспільстві [158, с. 68].

Кризовий стан сучасного соціуму обумовлює неможливість застосування стихійних форм впливу на свідомість індивідуального суб'єкту і тому людство само має цілеспрямовано сформувати нову систему моральних принципів, реалізуючи їх за допомогою структур, що здатні вплести їх в тканину суспільної та індивідуальної свідомості [153, с. 76]. Такими основними соціальними інститутами виступають родина, система освіти та засоби масової комунікації, але визначення найбільш ефективного з них в сучасних умовах, на нашу думку, потребує додатково аналізу.

Одним з фундаментальних структурних компонентів соціуму, в межах якого реалізується первинна моральна соціалізація, виступає інститут сім'ї, який віддзеркалює, з одного боку, всі процеси, що відбуваються в суспільстві, а з іншого – здійснює зворотній вплив. Функціональне значення цього інституту щодо формування морально-етичних цінностей розкривається через виховний та аксіологічний аспекти. Так, становлення особистості безпосередньо пов'язане з можливістю передачі морального спадку, накопиченого протягом багатьох поколінь певною родиною, та засвоєнням цієї системи морально-аксіологічних домінант, що реалізується у ході гармонійних взаємовідносин всіх членів сім'ї. Слід зазначити, що в межах цього соціального об'єднання здійснюється можливість трансляції не тільки тих цінностей, які прийняті в сімейному колі, а й соціальних – тих, що відображують аксіосферу моралі цілої нації, носієм та хранителем яких сім'я й виступає.

Починаючи з античної епохи, філософи наголошували на суттєвій ролі сім'ї у формуванні моральності особистості. На думку Аристотеля, родина являє собою втілення високих принципів моралі, заснованих на поняттях добра і зла, справедливості та несправедливості [8, с. 379]. Л. А. Альберті у своїй фундаментальній теорії сім'ї, що носила значною мірою етико-філософський зміст, наголошував на універсальності та пріоритетності цього інституту [4]. Також Г. Гегель включав родину до духовного виміру державного буття і вказував на її важливе моральне значення [39].

Інтерес до феномену сім'ї, що являє собою екзистенціальний простір, в якому людина перебуває більшу частину свого життя, не зменшився і в сучасному науковому дискурсі. Е. Б. Рашковський метафорично визначає родину, як базову двохатомну молекулу, що фундує тканину людського життя взагалі [148, с. 29]. В. М. Розін наголошує на масштабних змінах сучасного суспільного життя, що відбиваються на окремій особистості та обумовлюють певну трансформацію інституту сім'ї, який все ж таки не втрачає своєї актуальності [150, с. 3]. Деякі дослідники навіть характеризують родину як вищу цінність, що являє собою стрижень, що втримає світ; гарант незламності альтернативної цивілізації, Рим, до якого у XXI столітті будуть вести всі шляхи [15, с. 444].

Але, на жаль, більшість дослідників сім'ї наголошують на її кризовому стані та втраті цим інститутом того значення, яке він мав у реалізації морального вектору розвитку суспільства. Розкриття трансформаційних тенденцій, яких зазнає цей структурний елемент соціальної системи, здійснюється у двох напрямках.

У межах модернізаційно-прогресивістської парадигми передбачається послідовна зміна традиційно-патріархальної родини нуклеарно-егалітарною. При цьому, з точки зору Е. Тоффлера, процес трансформування цього соціального інституту не завершиться

формуванням «малої сім'ї» – з обмеженою кількістю членів – що стала стандартною у всіх індустріальних суспільствах, а продовжиться в новому суспільстві, для якого буде характерна різноманітність типів сімейного життя, в тому числі таких, яких ніколи не було раніше [171].

Інший представник прогресивістського напрямку А. Келхаун зазначав, що в сучасному суспільстві проголошується більш високе та відповідальне ставлення до держави, ніж до сім'ї, яка, на його думку, прямує до часів дикості, тоді як держава належить епосі цивілізації. Сучасна людина, є громадянином світу, а не родини, інтереси якої більше не можуть залишатися найвищими [215, с. 171-172]. Такі ще більш радикальні дослідники як С. Боулс та Г. Джінтіс визначали сім'ю як репресивний інститут, руйнування якого може відбутися тільки в межах «постліберальної» держави, що буде інститутом справжньої демократії і осередком лояльності, навчання і розради [91, с. 79].

Консервативно-кризову парадигму розвитку сім'ї представляє А. Карлсон, котрий вважає, що пусковим механізмом регресивних змін цього соціального інституту виступила реалізація ліберальних філософських концепцій Гоббса, Локка, Руссо. На його думку, саме ці мислителі помістили в центр соціуму вільного індивіда, внаслідок чого відбувся перерозподіл найважливіших функцій, зокрема виховної та аксіологічної, на користь держави, що привело до виникнення суспільства «загального благоденства». Результатом такого гіпертрофованого державного контролю приватного життя у сучасному соціумі, який, крім того, характеризується егалітаризмом та глобальною депопуляцією, стає занепад інституту сім'ї [91, с. 12-14]. Надмірний захист соціальних прав індивіда, зокрема дитини, призвів до втрати батьками впливу на неї, що, в свою чергу, обумовило кардинальні зміни традиційних родинних морально-етичних домінант та переоцінку значення інституту сім'ї в соціальній структурі сучасного суспільства.

У цьому контексті необхідно наголосити на відмінності функціонального розподілення в інституціональних моделях, що розповсюджені в західноєвропейських державах та на пострадянському просторі, в тому числі і в Україні. Ті функції, що у нас виконує система освіти, зокрема відповідальність за формування аксіосфери моралі особистості, в Західній Європі зосереджені на рівні соціуму. Недопущення здійснення аморальних вчинків реалізується там за допомогою жорсткого контролю з боку цілої низки інститутів громадянського суспільства [73]. Тому на Заході сьогодні і не виникає необхідності наділення цими повноваженнями інституту освіти. Кардинально відрізняється ситуація в сучасній Україні, де інститут громадянського суспільства тільки починає функціонувати і потребує потужної підтримки з боку інших складових соціальної системи, зокрема – освіти.

Значний вплив на свідомість особистості мають засоби масової комунікації, що здійснюють тиражування пануючих у сучасному суспільстві морально-етичних цінностей. Так, Е. Гідденс наголошував на тому, що абсолютно невірним є погляд на засоби масової комунікації як на щось другорядне тому, що навіть ті з них, котрі виконують скоріше «розслаблюючу» функцію, надаючи необмежену можливість доступу до знань, від яких залежить суспільне життя, здійснюють величезний вплив на наше світовідчуття та соціум у цілому [42, с. 414].

Процес спрямованого впливу засобів масової комунікації на свідомість окремої особистості задля формування аксіосфери моралі передбачає проходження трьох етапів. По-перше, це відбір пріоритетних цінностей соціуму, що ґрунтується на наявності їх фактичного підтвердження; по-друге, включення в систему вже існуючих у суспільстві ціннісних домінант за допомогою формування певного ставлення соціуму до цінності, що аналізується; по-третє, поширення шляхом популяризації даної цінності в суспільстві, завдяки чому вона починає впливати на світоглядні установки індивіда та соціуму. При цьому передача цінностей

відбувається як по вертикалі – ретрансляція цінностей від покоління до покоління з метою актуалізації цінностей минулого у сучасному соціумі, так і по горизонталі – трансляція цінностей в межах конкретного історичного простору задля активізації творчого потенціалу соціуму по урізноманітненню ціннісного поля.

Таким чином, засоби масової комунікації виступають оптимальним засобом передачі ціннісного досвіду в силу того, що вони, по-перше, характеризуються здатністю зберігати найкращі надбання моральної культури для трансляції наступним поколінням; по-друге, сприяють творчому виробництву цінностей та реалізації креативних здібностей членів соціуму; по-третє, здатні охопити велику аудиторію та привнести певні естетичні якості, що посилюють емоційні механізми сприйняття цінностей.

Але в той же час слід наголосити на тому, що, не дивлячись на величезні можливості трансляції морально-етичних цінностей за допомогою цього каналу, більш близькою до реальності і тому вагомішою в контексті нашого дослідження видається позиція, згідно з якою засоби масової комунікації внаслідок своєї некерованості, комерціалізації, розглядаються як такі, що здійснюють скоріше негативний вплив на свідомість окремої особистості та моральний стан суспільства в цілому.

Необхідно зазначити, що засоби масової комунікації найчастіше характеризуються агітаційним, популістським, а іноді й агресивним підходом, що може призвести до моральних деформацій та породити агресію з боку окремого індивіду; втратою зв'язку з реальним життям, коли особистість перебуває в стані *Homo probabilis* – людини Можливої чи Імовірної, що характеризується напругою від розладу з самою собою [11, с. 5]. Формування заздалегідь неповноцінної системи морально-етичних цінностей за допомогою цього каналу трансляції стає можливим внаслідок маніпулятивних впливів, що характерні для цього інформаційного простору. Перебуваючи в цій віртуальній дійсності, особистість

намагається відповідати ідеальній моделі, носієм якої, на її думку, і виступають засоби масової комунікації, які вона певною мірою сакралізує.

Крім цього, розглядаючи масову комунікацію як певний тип соціального спілкування, М. Маклюен, Дж. Г. Мід, А. Моль вказували на «мозаїчність» картини світу, що формується можливостями цього каналу трансляції. Сучасна людина, на думку М. Маклюена, знаходиться у «глобальних обіймах» мас-медіа, внаслідок чого світова цивілізація набуває форми «глобального села», в якому все виявляється взаємопов'язаним за допомогою сучасних комунікаційних засобів [221]. Перебуваючи у цьому безмежному інформаційному просторі, що включає випадкові культурні коди, особистість змушена рухатись на дотик, відкриваючи навколишній світ з його традиціями та моральними принципами за законами випадку, набувати знань, що складаються з розрізнених елементів, не здатних утворити єдину конструкцію [122].

Таким чином, під впливом засобів масової комунікації людина потрапляє в світ «мозаїчної реальності», «глобального села» або, як визначив Е. Тоффлер, «бліп-культури», де традиційна система морально-аксіологічних домінант, що прийнята в соціумі, вступає в протиріччя з її специфічно інтерпретованою формою, яку надає певний канал трансляції. Наслідком отримання знання, що не задане в ієрархічній формі, а являє собою децентровані конфігурації фрагментарного дискурсу, є руйнація цілісності світогляду сучасної людини та виникнення калейдоскопу одночасно існуючих у свідомості індивіда ідентичностей, що, в свою чергу, ускладнює процес інтеріоризації морально-етичних цінностей.

Отже, в сучасних умовах послаблення родинних зв'язків, посилення негативних тенденцій впливу засобів масової інформації та інших елементів соціального середовища саме інститут освіти здатний здійснювати корегування аксіосфери окремої особистості та спрямовувати її духовну енергію на досягнення власної моральної досконалості. Освіта є вагомим механізмом трансляції морально-етичних цінностей, морального

досвіду та орієнтації на історично обумовлені моральні еталони, зафіксовані в суспільній свідомості. Прагнучи залучити людину до морально-етичних цінностей, освіта виконує одну з основних своїх соціокультурних функцій, реалізує завдання моральної соціалізації особистості, що полягає у сходженні окремої людини від індивідуального до суспільного під прямим чи опосередкованим впливом різних суспільних чинників. Змістом моральної соціалізації виступає засвоєння саме морально-етичних цінностей, що є пріоритетними в певному суспільстві. Так, українська молодь, ідентифікуючи себе як представника українського суспільства, для успішної моральної соціалізації повинна інтеріоризувати, тобто усвідомити як свої власні, ті морально-етичні цінності, що виходять нині на перший план в аксіосфері моралі українського соціуму.

У цьому зв'язку вирішальним чинником, що позначається на формуванні ціннісної ієрархії, слід вважати національно-етнічні особливості. Національна свідомість є найбільш традиційною та стабільною. Доля пращурів визначає майбутнє нащадків двома засобами – спадкоємністю певних моральних якостей та трансляцією морально-етичних цінностей. Жодна з них, якщо вона запозичена однією нацією в іншій, не буде сприйнята до тих пір, доки вона не буде адаптована до власного національного буття.

Сам процес реалізації морально-етичних цінностей на рівні суб'єкта передбачає проходження декількох етапів: отримання знань стосовно того, що є загальноприйнятим, безумовно цінним з точки зору моральності в даному суспільстві, а також реалізації морального вектору поведінки. Але ці дві складові моральності пов'язані між собою наявністю у людини морального почуття, що виражається у здатності особистості до любові та співчуття. Дійсно моральним, як зазначав Г. Гегель, можна вважати лише той вчинок, який здійснений не просто згідно з моральними принципами, але тільки за умови внутрішньої потреби у цьому.

Моральні почуття, будучи емоційною стороною духовної діяльності особистості, являють собою суб'єктивне ставлення людини до різних сторін суспільного буття та виражають її моральну позицію. Складний комплекс почуттів обумовлює наявність більшості моральних принципів та цінностей, що вкоріняються у раціональній та емоційній сферах свідомості особистості.

Ефективною формою прояву моральних почуттів, як стійкого суб'єктивного ставлення людини до чогось, виступають емоції – переживання того чи іншого почуття в певний момент, у конкретній ситуації, де переживання, в свою чергу, є винятково суб'єктивно-психічною стороною емоційних процесів. Співвідносячи ці категорії, слід зазначити, що почуття виступають вищою стадією розвитку емоцій людини, відрізняючись незалежністю від ситуацій, виражають стабільне емоційне ставлення особистості до суспільних явищ та інших представників соціуму. Формування цілісної особистості, що керує своєю моральною діяльністю без зовнішнього і внутрішнього примусу, виходячи з внутрішньої потреби, значною мірою обумовлено наявністю відповідних моральних почуттів.

Але питання пріоритетності саме емоцій в пізнанні морально-етичних цінностей залишається досить дискусійним в сучасному філософському дискурсі. Тому для визначення оптимальних механізмів впливу на свідомість окремого суб'єкта у сфері дії того соціального інституту про який йшла мова вище, вкрай важливо звернутись до такої гносеологічної проблеми як пріоритетність розуму чи почуттів у процесі пізнання аксіосфери моралі.

Перша позиція, яку ми будемо розглядати, а саме - раціоналізм, обґрунтовує прерогативу абстрактного пізнання перед чуттєвим, а основою поведінки людини, зокрема моральної, вважає розум. Представники цього напрямку, до числа яких можна віднести Аристотеля, Декарта, Ляйбніца, Канта, Гегеля та інших, відстоюючи достоїнства і переваги раціонального



пізнання, джерело ціннісних принципів – добра, обов'язку, краси – вбачають саме в розумі, що поєднує у собі знання та цінності. На їх думку, на основі чуттєвого пізнання не можна побудувати теоретичних понять, постулатів, законів, яким має бути притаманна загальність та необхідність. Дійсним же їх джерелом може бути лише розум. Тому і імперативно-оціночні постулати, наприклад «категоричний імператив» І. Канта, можуть бути похідними лише від розуму. В цьому сенсі, вони виступають умосяжними принципами, вільними від усякої чуттєвості, що порушує їх чистоту [113, с. 69-72].

Так, Аристотель визначає добродійність як панування розуму над почуттями. Наявність своєрідного внутрішнього зору, що дозволяє відрізнити добро від зла, є необхідною передумовою успіху діяльності розуму, що здійснює вибір. Тому розсудлива людина, на його думку, неодмінно повинна бути щасливою і доброю. Чуттєве та орієнтоване на насолоду життя, в свою чергу, обмежує можливість досягнення щастя, але це не заперечує в цілому позитивної ролі почуттів [8].

У стоїцизмі розум є природною характеристикою особистості, що наближує її до космосу та нагадує про спорідненість людини з її божественною сутністю. Таким чином, прагнення жити у відповідності з природою, з розумом та добродійністю вважаються рівнозначними.

Рене Декарт, вбачаючи джерело моралі в інтелектуальній інтуїції, за допомогою якої людина здатна досягнути сутність добра та зла, наголошує на необхідності підпорядкування пристрастей розуму. Реалізувати це можливо шляхом спостереження за поведінкою оточуючих та співвіднесенням цих дій з благом та злом, яке вони несуть у світ, що, у свою чергу, стає прикладом моральності. Для задоволення душі, вважає Декарт, людина повинна йти шляхом добродійності, що трактується як її звичка поступати згідно із совістю [60, с. 546].

Протилежної точки зору дотримуються представники емоціоналізму, прихильники теорії морального почуття, етичного сентименталізму, котрі вважають джерелом знань про морально-етичні цінності почуття-емоції.

Так, посилення інтересу до аксіосфери моралі в романтизмі епохи Просвітництва знайшло своє відображення в творчості Е. Шефтсбері, який ввів у філософський обіг поняття «моральне почуття». Він визначав його як особливий вид пізнавальної здібності, що базується на рефлексивному почутті, спрямованому на відображення емоцій. Моральне пізнання є безпосереднім і зрозумілим, воно інтуїтивне [201, с. 219]. Наголошуючи на вирішальному значення емоцій в мотивуванні людських вчинків, Шефтсбері вважав основою доброчинності їх природну гармонію, що скеровує особистість на задоволення не тільки власних, а й чужих інтересів.

Ця концепція знайшла своє підтвердження і подальший розвиток в творчості Ф. Хатчесона, який, обґрунтовуючи пріоритет морального почуття перед розумом більш систематизовано, наголошував на його пізнавальній здатності усвідомлювати, що є добром, а що – злом. Механізм дії цього почуття він пов'язував з отриманням задоволення від доброчинності або страждання від порочного вчинку у ході їх сприйняття [193, с. 47]. Розглядаючи мотиваційну сферу людських вчинків, Хатчесон виділяв любов як конститутивну емоцію особистості, що спрямована на благо інших людей.

Д. Юм, наголошуючи на «афективній» природі моралі, характеризує моральне почуття – совість – як активний принцип, що впливає на афекти. Це, у свою чергу, означає, що неактивним принципом по відношенню до моралі можна вважати розум. Згідно з Юмом, моральність, зокрема морально-етичні цінності, не можна пізнати за допомогою розуму і тому ми скоріше відчуваємо моральність, ніж судимо про неї [210, с. 228-230].

Цікавою в контексті нашого дослідження є також точка зору представника Марбурзької школи Г. Когена, який вважає, що цінності є

плодом «чистого почуття», що складається з «чистого пізнання» та «чистої волі», яка, у свою чергу, відтворює зміст моральності. Крім цього, він зазначає, що творцем любові до людини, як самопочуття людства в людині, виступає мистецтво [95, с. 58-59].

Ф. Brentano, акцентуючи увагу на тому, що характерною рисою внутрішнього сприйняття людини є спрямованість на об'єкти, дійшов висновку, що цінності відкриваються нам в межах інтенціональних відносин суб'єкта і об'єкта, а виникнення любові, як однієї з морально-етичних цінностей, обумовлено переживаннями, за допомогою яких ми усвідомлюємо те, що щось є справжнім та безсумнівним благом [25, с. 57]. Здійснення ж морального вибору, на його думку, відбувається завдяки наявності інтелектуальної інтуїції.

Співзвучної точки зору дотримується М. Шелер, який визначає особистість саме як «ens amans» – любляче буття. На його думку, внаслідок ідентичності розуму у всіх людей та надіндивідуальності актів розумової діяльності, не можна визначати особистість як суб'єкт лише розуму, бо це його знеособлює. Шелеру імпонує ідея «логіки серця», тому він наголошує на автономії цінностей та емоційного життя, через які розкривається змістовна сторона світу цінностей та порядок їх досягнення людиною. Згідно з Шелером, цінності, зокрема морально-етичні – це апіорні сутності, феномени, що являються нам в акті емоційної інтуїції [199].

Отже, наявність опозиції «розум – емоція», яка традиційно присутня у філософському осмисленні людської мотивації і використовується при поясненні внутрішніх колізій ціннісного вибору, приводить до необхідності визнання пріоритетності в тому чи іншому соціумі переважно емоційного або раціонального типу особистості і відповідно - врахування цього моменту при побудові стратегії трансляції морально-етичних цінностей, апелюючи відповідно до розуму або до почуттів.

### **Висновки до першого розділу**

У соціально-філософській літературі напрацьований певний базис для вивчення морально-етичних цінностей. Проте, на нашу думку, недостатньо розробленими і концептуально обґрунтованими є ряд наступних моментів: використання поняття «морально-етичні цінності»; конструювання системи цінностей моралі, що актуалізується в сучасному, зокрема українському соціумі; виявлення найбільш сприятливі механізми їх трансляції для закріплення на рівні свідомості індивідуального суб'єкта. Усе це, на наш погляд, обумовлює необхідність подальшого дослідження в цих напрямках.

Аналіз вищезначеної літератури дозволив нам дійти висновку, що морально-етичні цінності є невід'ємною складовою суспільного та індивідуального рівнів свідомості, які обумовлюють успішне функціонування сучасного і, зокрема, українського суспільства та соціалізацію окремого індивіда в соціумі. Вони носять конкретно-історичний характер, що знаходить свій вираз у наявності на кожному етапі розвитку суспільства певної системи морально-етичних цінностей, відмінної від інших періодів. Актуалізація тих чи інших цінностей пов'язана з уявленням про вище благо та форму моралі, що переважають в суспільстві і, у свою чергу, обумовлюють відповідний комплекс добродійностей, притаманних високоморальній людині. Серед них, у першу чергу, можна виділити уявлення про добро та зло, які саме і виступають системою координат для орієнтації особистості, що реалізує свою моральність, та визначають зміст таких цінностей як свобода, відповідальність, милосердя, обов'язок, любов, смиренність, солідарність.

Крім того, зміна системи морально-етичних цінностей пов'язана з процесом переоцінки цінностей і чинниками, що детермінують його. Тому вкрай важливим, на нашу думку, є експлікація цих детермінант та визначення якісної та кількісної характеристик морально-етичних цінностей, пріоритетних у сучасному українському соціумі.

Процес реалізації морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту передбачає наявність певних каналів трансляції, за допомогою яких можливо здійснити цілеспрямоване формування нової системи морально-аксіологічних доміант особистості. Дослідники цієї проблеми, наголошуючи на пріоритетності родини або засобів масової комунікації у формуванні моральності індивідуального суб'єкту, водночас вказують на наявність регресивних змін інституту сім'ї та деструктивність комунікативного впливу, що знижує значення цих інститутів у становленні високоморальної особистості. Це дозволяє зробити припущення, про актуалізацію ролі системи освіти у цьому контексті, що потребує подальшого обґрунтування і виступає завданням нашого дисертаційного дослідження.

У результаті пошуку механізмів реалізації морально-етичних цінностей на особистісному рівні і вирішення гносеологічної проблеми пріоритету раціонального чи емоціонального сприйняття аксіосфери моралі було зроблено висновок, що вирішальне значення в цьому контексті мають національно-етнічні особливості ментальності представників українського соціуму – емоційне сприйняття навколишнього світу – в силу чого, на нашу думку, найбільш ефективним способом формування морально-етичних цінностей може виступати їх художньо-образна інтерпретація.

Положення, висновки та результати дослідження, здійсненого у першому розділі дисертаційної роботи, знайшли відображення у таких публікаціях:

1. Юшкевич Ю. С. До питання про шляхи реалізації морально-етичних цінностей / Ю. С. Юшкевич // Філософські дослідження : Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск № 19. — Луганськ : вид-во СНУ ім. В. Даля, 2013. — С. 190-199.

2. Юшкевич Ю. С. Морально-етичне піднесення особистості як імператив сьогодення / О. В. Сулим, Ю. С. Юшкевич // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі : національний та інтернаціональний аспект : зб. наукових праць / за заг. ред. к.філос.н. М. А. Журби — Частина I. — Луганськ : вид-во СНУ ім. В. Даля, 2011. — С. 45-47.

3. Юшкевич Ю. С. Різні підходи до класифікації поняття «цінність» / Ю. С. Юшкевич // Молода наука України. Перспективи та пріоритети розвитку [Текст] : Матеріали VIII Всеукраїнської науково-практичної заочної конференції «Молода наука України. Перспективи та пріоритети розвитку» (м. Запоріжжя, 29-30 вересня 2011 р.) / Всеукраїнське громадянське об'єднання «Нова освіта» — Запоріжжя, 2011. — С. 109-112.

4. Юшкевич Ю. С. Морально-етичні цінності в світлі трансформаційних процесів в Україні / Ю. С. Юшкевич // Матеріали міжнародної наукової конференції 2-3 жовтня 2012 року (додаток) // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. — 2012. — № 4 (54). — С. 122-123.

5. Юшкевич Ю. С. Освіта як один з визначальних чинників моральної соціалізації особистості / Ю. С. Юшкевич // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Освіта та соціалізація особистості» (25-26 березня 2014). — Одеса : ПДПУ ім. К. Д. Ушинського, 2014. — С. 76-77.

## РОЗДІЛ 2

### СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСТАВИ АНАЛІЗУ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

#### 2.1. Теоретико-методологічні засади дослідження морально-етичних цінностей

Специфіка соціально-філософського пізнання передбачає виявлення сутності суспільства як такого; чинників, що запобігають його дезінтеграції, розпаду на ізольовані елементи – сукупність не пов'язаних між собою індивідів. Це передбачає вирішення насамперед проблеми взаємодії особистості та суспільства, співвідношення індивідуального та колективного. Консолідуюча роль у цьому контексті належить системі морально-етичних цінностей, визначення методології наукового дослідження якої є одним з пріоритетних завдань нашої роботи.

Але, перш ніж переходити до розгляду методологічної бази даного дисертаційного дослідження, доречно обґрунтувати використання в роботі концепту «морально-етичні цінності», що, у свою чергу, зумовлює необхідність експлікації таких термінів як «етика», «мораль», «моральність».

Термін «етичний» був запроваджений давньогрецьким філософом Аристотелем, котрий утворив його від слова «етос» (грецьке *ēthos* – характер) і позначив ним якості людини, охарактеризовані ним як добродійності. Їх сукупність та науку про них він назвав «етика». Цицерон, у свою чергу, при перекладі аристотелівського поняття «етичний» з грецької латинською сконструював термін «*moralis*» – «моральний», від латинського «*mos*» (*mores*) – характер, темперамент, звичай. Таким чином, запропоноване ним поняття «моральна філософія» він ототожнював саме з тією областю знання, яку Аристотель назвав «етика»; сам же термін «*moralitas*» («мораль») виник дещо пізніше – у IV столітті н.е. Отже, у первинному значенні ці обидва слова – і етика, і

мораль – мали один і той же смисл. Але з часом, у процесі розвитку культури, ці терміни починають набувати різного змісту: етику вже визначають як відповідну галузь знання, науку, а мораль стає предметом її вивчення [55, с. 9-11].

У сучасних європейських мовах використовуються обидва ці терміни, але в деяких з них виникають спеціальні слова для позначення цих різних смислів. Так, у російській мові, поруч з термінами «етика» та «мораль», було запроваджено поняття «нравственность», а у німецькій – «Sittlichkeit». Слід зазначити, що деякі російські науковці вважають, що поняття «мораль» та «нравственность» несуть різне смислове навантаження. Вихідною тут є точка зору Гегеля, згідно з якою «нравственность» є останнім ступенем розвитку об'єктивного духу після абстрактного права та моралі. При цьому мораль тут є сферою реальної суб'єктивної свободи «у собі» та «для себе», а «нравственность» – сферою практичної свободи, що підноситься над суб'єктивним, над оцінкою та бажаннями окремого індивіду. Таким чином, мораль, згідно з цієї точкою зору, вважається чимось більш суб'єктивним, а «нравственность» – об'єктивно існуючим. У дослідженнях російських етиків, поруч з цією позицією, існувала тенденція розрізняти поняття «мораль» та «нравственность», по-перше, як форму свідомості та сферу практичної діяльності відповідно, а, по-друге, «мораль» вважалась здійснюваною завдяки зовнішньому примусу, а «нравственность» такою, що існує у царині свободи та контролюється на рівні самосвідомості [183]. Але все ж таки більшість дослідників теорії моралі вживають ці поняття як синоніми і визначають мораль як предмет етики, форму суспільної свідомості та різновид суспільних стосунків, один із основних засобів нормативної регуляції дій людини в суспільстві [55; 129].

Що стосується українського наукового дискурсу, то в нашій лексичі, на думку деяких дослідників цього феномену [132, с. 61], не виникло потреби у створенні окремого терміну для позначення суб'єктивних та



об'єктивних проявів моралі. У зв'язку з цим слід зазначити, що, хоча у російській мові існують слова «мораль» та «нравственность», проте в українській обидва ці терміни перекладаються однаково – як «мораль». Але існує і протилежна точка зору, що передбачає розрізнення цих термінів, яка підтверджується наявністю в українській мові терміну «моральність», що ототожнюється деякими авторами з російським словом «нравственность» [177, с. 120]. Таким чином, полеміка щодо цього питання все ж таки існує в українській науці, тому нам необхідно визначитись з позицією, якої ми будемо дотримуватись в нашому дослідженні.

На наш погляд, підхід, згідно з яким ці поняття не є синонімами, і надання терміну «моральність» значення втілення моралі, моральних цінностей, моральних норм у життя є досить ґрунтовним тому, що методологічно пояснює перетворення моральної свідомості (через моральне виховання, освіту і навчання) в моральну поведінку, духовності – у практику. Саме тому ми підтримуємо цю позицію і будемо визначати «мораль» як одну з найдавніших форм суспільної свідомості, систему поглядів і уявлень, що виникає і розвивається на основі потреби суспільства регулювати поведінку людей в різних сферах їхнього життя за допомогою норм, заборон і вимог; в той же час «моральність» будемо розглядати як характеристику особливого виду практичної діяльності та відносин людей, що мотивуються моральними переконаннями, цінностями, ідеалами, нормами та принципами.

Отже, ми виходимо з визначення моралі як однієї з історичних форм суспільної свідомості, що включає актуальну систему аксіологічних домінант. Етика ж являє собою, з одного боку, науку, що досліджує цю систему, а з іншого – сферу знання, що відіграє роль каналу трансляції морально-етичних цінностей від соціуму до особистості, детермінанти перетворення соціально-загального в індивідуально-одиничне. Звідси перед нами логічно постає необхідність у конструюванні такого концепту,

змістовне поле якого включало б як соціальний, так і освітній виміри, що, на нашу думку, саме й реалізується в понятті «морально-етичні цінності».

Слід зазначити, що в філософії існують різні підходи та методи дослідження моралі. З нашої точки зору найбільш теоретично ефективний – аксіологічний підхід, що є засобом пізнання, в основі якого знаходиться ціннісне сприйняття соціальної реальності. Цінності, орієнтація на які спрямовує поведінку та мотивує до морального самовдосконалення, виступають необхідною умовою становлення особистості в сучасному соціумі.

Серед основних аргументів на підтримку актуальності даного підходу слід назвати те, що саме цінності, як складова частина світогляду особистості, забезпечують високий рівень її адаптації до конкретних умов сучасного життя [14, с. 79], які, у свою чергу, детермінують зміну форми її буття в соціальному та предметному світі, де посилюються такі вимоги до особистості як здатність до свобода вибору та самовизначення [93, с. 3].

Аксіологічний підхід широко застосовується у філософії, соціології, психології та культурології. П. С. Гуревич справедливо наголошує на тому, що цінність фокусує у собі «людський вимір культури», реалізуючи особистісне ставлення до всіх проявів людського існування – до оточення, інших людей, ставлення до самого себе. Вона не тільки «усвідомлюється», а й відчувається кожною людиною, концентруючи духовність у всіх її проявах [51, с. 118].

Поняття «цінність», так само як і наука «аксіологія», останнім часом стало дуже популярним. Не дивлячись на те, що аксіологія є найбільш молодю сферою філософського знання, що сформувалась як наука лише наприкінці XIX сторіччя, аксіологічний вимір притаманний майже всім сферам людського буття. Поняття «цінність», її сутність, специфіка, класифікація цінностей, детермінанти їх виникнення, форми існування та типи реалізації, були предметом дослідження таких видатних науковців як Є. Р. Борінштейн [20;22], Г. П. Вижлецов [34], Е. А. Гансова [36],

Н. П. Гедікова [40], П. С. Гуревич [49], І. В. Єршова-Бабенко, А. А. Кавалеров [20], М. С. Каган [86], А. В. Кир'якова [93], О. В. Лісеєнко [106;108], О. Б. Петінова, М. М. Підлісний [136], Н. С. Розов [151], Л. Н. Столович [167], В. П. Тугарінов [172], А. В. Халапсіс [192], В. К. Шохін [204], В. І. Шубін [136], В. А. Ядов [212] та інші.

Слід зазначити, що поняття «цінність» взаємопов'язане з поняттям «ціннісна орієнтація», але ці дві категорії мають різний зміст.

Поняття «цінність» має як «об'єктивний» аспект, характеризуючи предмети, явища та їх властивості, важливі для людини та суспільства в плані задоволення їх потреб, інтересів, так і суб'єктивний, виступаючи в якості ідей та мотивів, що функціонують як норми та цілі [170]. Цінності як особливі елементи індивідуальної свідомості слугують ідеальними детермінантами особистісної та суспільної активності [157, с. 100].

На відміну від цього, поняття «ціннісні орієнтації» віддзеркалює стабільне ставлення індивіда як до оточення, так і до самого себе, являючи собою комплекс настанов стосовно суспільних цінностей – як матеріальних, так і духовних [157, с. 128]. Це ціннісне ставлення до самих об'єктивних цінностей соціуму усвідомлюється особистістю як власний інтерес, мотивуючи і програмуючи її поведінку [93, с. 49]. Ціннісні орієнтації включають три основні складові: когнітивну, що фіксує соціальний досвід особистості; емоційну, що виражає безпосереднє ставлення індивіда до цінностей; поведінкову – конкретні плани дій у певній ситуації [212, с. 68].

Деякі дослідники вважають, що цінність – об'єктивна категорія, а ціннісна орієнтація – суб'єктивна. Однак питання щодо об'єктивності чи суб'єктивності поняття «цінність» серед науковців і досі залишається невирішеним. Представників наукового дискурсу в плані розуміння цього питання можна поділити на два різних напрямки. Представники першого з них – М. В. Дьомін, А. М. Коршунов, В. В. Крюков, В. Л. Осовський, Є. А. Подольська та інші – вважають, що цінність є об'єктивною

властивістю речі, закладеною у ній самій. З іншої точки зору, цінність є лише загальним уявленням про благо, до якого більш за все прагне людина, вона є ціллю та ідеалом, що формується у її свідомості. Цю позицію підтримують О. М. Бакурадзе, А. Г. Здравомислов, І. С. Нарський, І. М. Попова, В. Б. Моїн, Є. В. Золотухіна-Аболіна, Я. А. Розін.

Відомий російський дослідник В. К. Шохін у своїй монографії «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» наголошує на тому, що поняття «цінність» має суб'єктивний характер, тобто воно виникає лише у співвідношенні з суб'єктом, з його оцінкою чогось. На його погляд, античне поняття «Благо» не можна підводити під категорію цінність, тому що воно належить до сфери онтології, а «цінність» носить скоріше гносеологічний характер [204, с. 101].

Але існує і інша точка зору, якої дотримуємося і ми, полягає вона в тому, що цінність носить суб'єктивно-об'єктивний характер. Цю позицію умовно будемо вважати «поміркованою». М. М. Підлісний та В. І. Шубін пов'язують одночасне існування як об'єктивних, так і суб'єктивних цінностей з проблемою існування абсолютних та відносних цінностей [136, с. 52-53]. На їх думку, є цінності, які ми не можемо віднести до «царства значимостей», вони носять «об'єктивний характер, незалежний від безпосередньої свідомості особистості», і це саме ті «абсолютні вищі цінності», які ми називаємо «вічними». У свою чергу, існують цінності, при розумінні яких ми «виходимо з категорії значимості для потреб та інтересів особистості»; тобто наша свідомість визначає як цінність те, що може задовольнити ту чи іншу потребу людини.

Серед науковців, окрім проблеми суб'єктивності чи об'єктивності категорії «цінність», виникає полеміка щодо існування так званих «позитивних» та «негативних» цінностей. Такі дослідники як В. А. Василенко, О. Г. Дробницький, Н. В. Мотрошилова, В. В. Гречаний, Л. Н. Столович, М. В. Дьомін та інші класифікують цінності як позитивні та негативні, виходячи з відповідної значимості предметів і явищ для

життєдіяльності людини. Саме таке визначення цінностей дається в більшості філософських енциклопедій та словників: цінності – специфічно соціальні характеристики об'єктів оточуючого світу, що виявляють їх позитивне чи негативне значення для людини і суспільства (благо, добро і зло, прекрасне і потворне) [185, с. 407]; цінність – філософське і соціологічне поняття, що позначає позитивну чи негативну значимість якогось об'єкту [184, с. 462]; А. К. Ричков та Б. Л. Яшин підтримують цю точку зору і такі поняття як добро, здоров'я, життя, справедливість, свободу, гармонію, прекрасне відносять до позитивних цінностей, а зло, хворобу, смерть, несвободу, несправедливість, потворне відповідно – до негативних цінностей [155, с. 444]; А. А. Івін, окрім позитивних та негативних цінностей, виділяє ще й нейтральні цінності [77, с. 13].

У свою чергу, науковці, які співвідносять цінність лише з прогресивною лінією суспільного розвитку, а саме – І. Г. Афанасьєва, С. Ф. Анісімов, Ю. Д. Гранін, А. М. Коршунов, С. І. Попов, В. П. Тугаринов та інші – вважають, що цінність може мати лише позитивну характеристику. Так, В. І. Єфімов та В. М. Таланов у своїй монографії «Общечеловеческие ценности», присвяченій проблемам загальнолюдських цінностей, їх місцю та ролі у сучасному суспільстві, виступають з критикою виділення негативних, нейтральних, квазі-, псевдо- та анти- цінностей і наголошують на тому, що цінністю може бути лише те, що є позитивним для людини, суспільства, держави, людства [70]. В. П. Тугарінов теж виступає проти такого розмаїття класифікацій поняття цінність і обґрунтовує це тим, що за допомогою заперечної частки «анти» створюються лише поняття, що не носять оціночного характеру; крім того, він підкреслював, що не слід вживати поняття «антицінності», бо це означає надання їм статусу цінностей, що є некоректним. Тому слід вживати поняття «цінності» і «нецінності» [172, с. 260].

На наш погляд, співвіднесеними між собою є не лише суб'єктивні та об'єктивні, абсолютні та відносні цінності, про що йшла мова раніше, а й

позитивні та негативні цінності. Якщо поняття «цінність» є суб'єктивною та відносною категорією, тобто визначається через «оцінку» суб'єктом навколишнього світу, то тут ми дійсно можемо погодитись з В. К. Шохіним і його гносеологічним забарвленням поняття «цінність» і тоді можливе визначення цінності як позитивної чи негативної. Але якщо мова йде про абсолютні, «вищі», об'єктивно існуючі цінності, що відносяться до сфери онтології, то такі цінності можуть виступати тільки позитивними або бути «не цінностями». Що стосується обґрунтування існування позитивних та негативних цінностей М. М. Підлісним та В. І. Шубіним [136, с. 52], які наголошують на тому, що негативні цінності є цінностями саме в силу того, що допомагають утвердити іншу цінність як безумовно позитивну та вищу, то ми вважаємо цю позицію недостатньо аргументованою.

Найбільш дискусійним також залишається питання співвідношення матеріальних та духовних цінностей. Ми розділяємо думку про те, що матеріальні цінності слід розглядати як похідні від духовних, адже матеріальні блага є лише необхідним засобом для досягнення таких справжніх цінностей як щастя, свобода, добро [3; 34].

На жаль в сучасній Україні, як зазначають деякі представники наукового дискурсу, внаслідок поширення принципів споживацтва виникає «дисгармонія матеріальних і духовних потреб – на передній план виходять матеріальні цінності, виникає культ речей, духовність, моральність при цьому розглядається як щось «застаріле», результатом чого стає відхилення поведінки молоді від загальнолюдських моральних норм і еталонів» [83, с. 99-100].

Слід зазначити, що в межах аксіологічного підходу традиційно, окрім інших сторін ціннісного буття, розкривається також і соціальна природа цінностей, аналізується вплив вибору деяких з них в якості пріоритетних на формування ціннісних орієнтирів особистості,

підвищення її духовного і морального рівнів, досягнення відповідних результатів в усіх сферах життєдіяльності.

Усі складові суспільства характеризуються розмаїттям властивостей, у тому числі ціннісних та моральних. Для того, щоб виявити різні прояви добра і зла в таких феноменах як справедливість, свобода та інші, необхідно здійснити їх ціннісний аналіз. Актуалізація аксіологічного аналізу пов'язана і з викликаною самим життям необхідністю «переоцінки цінностей», а також потребою у консолідації суспільства, яку можна задовольнити лише за умови вироблення загальнозначущих та загальноприйнятних цінностей. У свою чергу, історичні трансформації людини та суспільства, в ході яких з'являються їх нові характеристики, форми, теж обумовлюють необхідність їх перманентного ціннісного визначення.

Аксіологічний підхід поєднує у собі як орієнтацію на змістовне дослідження моральних феноменів, так і необхідність вироблення ціннісних понять та правил їх аналізу, утверджуючи критерії правильності на основі принципів онтології, логіки, діалектики [119, с. 5].

Застосування аксіологічного підходу в нашому дисертаційному дослідженні дало можливість, перш за все, продемонструвати виняткову значимість морального виміру для буття соціуму та окремої особистості; по-друге, вказати на актуалізацію вивчення ціннісного виміру суспільного життя, що обумовлено певними трансформаційними процесами в сучасній Україні, які потребують суттєвої переоцінки аксіологічних домінант; по-третє, виявити пріоритетні напрямки поліпшення духовного стану нашого суспільства шляхом коригування кількісного показника елементів існуючої системи морально-етичних цінностей. Крім цього, застосування аксіологічного підходу до сфери освіти як одного з оптимальних засобів реалізації морально орієнтованого розвитку суспільства, дозволило обґрунтувати тезу про те що мета-цінністю сучасної системи освіти виступає саме трансляція актуальних морально-ціннісних домінант, а

філософія як етичний проект відіграє в цьому контексті конститутивну роль.

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується процесом всесвітньої інтеграції та уніфікації, триває взаємне зближення різних країн та народів, що веде до формування єдиного світового суспільства. Але не слід забувати, що необхідною умовою відродження цінностей українського соціуму є збереження українським етносом власного обличчя, специфічних ментальних особливостей нашого народу, щоб запобігти повній асиміляції та розчиненню української нації у західному «цивілізованому» суспільстві з його орієнтацією на матеріальні пріоритети. В іншому випадку виникає реальна загроза руйнування традиційних морально-етичних цінностей українського народу, що призведе до повної втрати національної ідентичності.

Ментальні особливості, що знаходять свій прояв в індивідуальній психіці та поведінці людей, детермінуються соціокультурними факторами, в основі яких лежать ментальні феномени, які, в свою чергу, формують ідентичність людини в умовах певного історичного часу. Знання природи менталітету та врахування його особливостей є не тільки умовою успішної адаптації українського соціуму до глобального середовища, а й нагальною потребою на шляху модернізації суспільства і держави, оскільки кардинальні реформи завжди пов'язані з фундаментальними змінами основ життя народу, ціннісної складової його духовності. Невипадково деякі представники наукового дискурсу стверджують, що корінні реформи так само шкідливі для суспільства, як і вплив на будь-який живий організм того, що не закладено в ньому від природи. Кожен народ наділяє особливим змістом свою соціальну діяльність, відкидаючи елементи, які не відповідають його глибинній органічній структурі. Таким чином, менталітет можна розглядати як генетичний «код» нації, змінювати який небезпечно для життя [135].



Взагалі зацікавленість у виявленні ментальних підстав соціального розвитку обумовлена необхідністю пошуку оптимальних шляхів реалізації морально-етичних цінностей на індивідуальному рівні. При цьому таким чином, щоб вони були зафіксовані людиною саме зсередини, а не привнесені та нав'язані ззовні, як випадкові та нестійкі. Тому знаходження ментального змісту в самих різних явищах, які пронизують життя суспільства і людини, є, на нашу думку, нагальним завданням сучасної соціальної філософії.

Це, у свою чергу, актуалізує застосування ментального підходу, сутність якого полягає у спробах виявити глибинне національно-духовне підґрунтя сучасних соціальних структур і процесів. Такий підхід може бути плідним при поясненні, наприклад, причин неспівпадіння очікуваного та реального в ході здійснення сучасних реформ, дисбалансів в розвитку суспільства тощо. Можна погодитись з позицією деяких дослідників, що неможливо успішно здійснювати трансформаційні процеси, ігноруючи таку фундаментальний чинник як специфічна ментальність нації [139].

Сам термін «менталітет» (від лат. mens, mentis – розум, мислення, спосіб мислення, душевний склад) був введений американським філософом Ральфом Уолдо Емерсоном у 1856 році, але широко вживатися став на початку ХХ століття. Особливо популярним стає у Франції. Так, Марсель Пруст використовує термін «ментальність» у третьому томі («Германти») своєї епопеї «В пошуках втраченого часу», виданому в 1921 році. «Нове дихання» поняттю було надано французьким філософом і антропологом Л. Леві-Брюлем, який, вивчаючи особливості життя первісних племен, прийшов до висновку, що різним типам суспільства притаманні різні форми мислення, тобто ментальність. В науковий обіг це поняття увійшло завдяки працям представників французької школи «Анналів» – історикам Л. Февру та М. Блоку. Вони встановили, що духовна сфера суспільства складається не тільки з філософських, політичних, релігійних, естетичних ідей, а включає і ментальні структури,

що обумовлюють думки, почуття, цінності та поведінку людей, виступають способами їх орієнтації в природному і соціальному світі. Варто відзначити плідні дослідження в царині специфіки української ментальності відомих діячів української культури М. Костомарова, І. Нечуй-Левицького, Т. Шевченка, особливий внесок було зроблено Д. Чижевським. Він визначив менталітет як «народний світогляд» та виділив такі основні риси психічного укладу українця як емоційність, сентименталізм, чутливість та ліризм, індивідуалізм. У сучасному науковому дискурсі цей феномен розглянуто у працях І. В. Балашенко, І. В. Бичко, Є. Р. Борінштейн, М. С. Грушевський, Ю. А. Добролюбська, Н. В. Іванова, С. Б. Кримський, Л. Леві-Брюль, О. В. Лісеєнко, Д. В. Полежаєв, Т. М. Поплавська, М. В. Попович.

Слід зазначити, що наукова традиція СРСР, а услід за нею – російська та українська розрізняють поняття «ментальність» та «менталітет», хоча світове наукове співтовариство їх ототожнює: англійське *mentality* – склад розуму, спосіб мислення; німецьке *Mentalität* – спосіб мислення; французьке *mentalité* –напрямок думок, умонастрій, склад розуму. Необхідно відзначити внесок у розуміння даних категорій російських вчених, які під ментальністю розуміють «образ мышления, общую духовную настроенность человека, группы» [186, с. 263], а під менталітетом – «специфическую форму организации», «своеобразный склад различных человеческих психических свойств и качеств, особенностей их проявлений» [162, с. 175].

В українській філософській думці під менталітетом розуміється «сформована система елементів духовного життя і світосприймання, яка зумовлює відповідні стереотипи поведінки, діяльності, способи життя різноманітних соціальних спільностей (груп), індивідів, що включає сукупність ціннісних, символічних, свідомих чи підсвідомих відчуттів, уявлень, настроїв, поглядів, світобачення, що визначають здатність спільностей та індивідів сприймати чи діяти відповідно» [186, с. 441]. У

той же час ментальність трактується як «полісемантичне поняття для позначення глибинного рівня людського мислення, що не обмежується сферою усвідомленого і сягає значною мірою в несвідоме» [188, с. 443]. На думку М. Ващак, ці поняття мають різне смислове навантаження і тому їх не слід ототожнювати. Н. Яцук наголошує на існуванні проблеми «двотермінологічності» досліджуваного феномену і робить висновок, що в українському лексиконі термін «ментальність» з'явився першим і є найбільш фонетично співзвучним рідній мові. Такі науковці як Н. Белякова, Н. Нестерова, В. Футін вважають ментальність та менталітет сторонами одного явища, причому менталітет є сукупністю стійких характеристик нації, а ментальність, яка залежить від конкретних соціально-історичних обставин, є ситуативною, фрагментарною проекцією менталітету, знаходячи своє вираження у діях, вчинках, емоційно-вольовій та духовно-моральній сферах. Тобто менталітет та ментальність співвідносяться в цьому випадку як загальне та часткове. Але в той же час деякі інші представники наукового дискурсу використовують ці два поняття одночасно, вважаючи їх синонімами. Наприклад, як зазначає дослідник феномену ментальності Р. Додонов, поняття «ментальність» є лише слов'янським інваріантом європейського терміну «менталітет» [64, с. 3]. Таким чином, можна зробити висновок, що проблема співвідношення цих двох понять у сучасному науковому дискурсі і досі залишається невирішеною. Внаслідок того, що в досліджених нами джерелах значення цих термінів не розрізняється, ми теж будемо їх розглядати як синоніми. Але, оскільки саме термін «ментальність» частіше вживається в українській літературі, в подальшому будемо переважно використовувати саме його.

Отже, ментальність можна визначити як стійкий спосіб специфічного світосприйняття, характерний для великих груп людей (етносів, націй, соціальних прошарків), що обумовлює особливість способів їх реагування на явища оточуючої дійсності, поєднує людей у

соціальні та історичні спільноти. Її основним функціональним завданням є виділення того чи іншого соціуму із світової спільноти. Ментальність являє собою глибинний рівень колективної та індивідуальної свідомості, що включає і позасвідоме, відносно стійку сукупність настанов і схильностей індивіда або соціальної групи, що спонукають до певного типу сприйняття, мислення та дій. Якщо картина світу існує як усвідомлене уявлення, то ментальність більшою мірою реалізується у певних формах поведінки і переживається емоційно. Вона об'єднує раціональне та інтуїтивне, суспільне та індивідуальне, усвідомлене і неусвідомлене. Ментальність складається з двох рівнів – зовнішнього та внутрішнього. На внутрішньому рівні вона являє собою інертне, майже незмінне ядро, що виконує утворюючу, охоронну та відновлювальну функції. Це глибинний шар менталітету, зрушення в якому теоретично можливі, але відбуваються вони протягом досить тривалого проміжку часу. Зовнішній же рівень – ментальна оболонка – є рухомих і реагує на впливи ззовні [139].

Ментальність формується століттями, залежно від традицій культури, соціальних структур і усього середовища життєдіяльності людини, і сама, у свою чергу, їх формує, виступаючи як важливий чинник культурно-історичної динаміки. Іншими словами, ментальність, з одного боку, є результатом культури і традицій, а, з іншого – сама є глибинним витком розвитку культури. Кожна нація є носієм специфічних ментальних рис, ознак, що у комплексі утворюють її неповторний духовний світ.

Становлення української ментальності відбувалось під впливом складних культурно-історичних, геополітичних та природно-кліматичних чинників, серед яких не останню роль відіграло саме геополітичне розташування України. Знаходячись на перехресті Заходу та Сходу, вона займала проміжне становище між народами з класичним менталітетом, що обумовило виникнення так званого «некласичного менталітету» українців

[92], для якого притаманні ментальні особливості як Заходу, так і Сходу – індивідуалізм та емоціональність.

Більшість дослідників феномену української ментальності – М. Грушевський, В. Янів, М. Костомаров, І. Марчук, І. Старовойт – виділяють індивідуалізм як одну з її головних рис, що є спільною для представників класичної західної ментальності та українського народу. Так, на думку М. Костомарова, окрім інших ознак, українців і великоросів розрізняє те, що у ментальності росіян панує загальність (Бог і цар) над особистістю, а українець вище цінує окрему людину [98, с.47]. Згідно Д. Чижевському, для українців взагалі є характерним «визнання великої цінності за окремою особою, визнання для кожної людини права на власний індивідуальний етичний шлях» [196, с. 95].

Іншою ознакою української ментальності, на якій сходяться представники наукового дискурсу, такі як М. Костомаров, Є. Маланюк, М. Попович, І. Старовойт, Д. Чижевський, В. Янів, є емоційність. Чуттєво-емоційне сприйняття дійсності поєднує українців з представниками Сходу і в цілому характерне для слов'янської ментальності. Але, на відміну від росіян, українська емоційність, яка базується на інтровертності, має внутрішню спрямованість.

Ментальні ознаки кожного народу через цінності та ідеали, притаманні етносу, знаходять своє відображення у національній філософії. Так, емоційність української ментальності найбільш яскраво проявляється у «філософії серця» (Г. Сковорода та П. Юркевич) через поняття кордоцентризму – переваги емоційного начала над інтелектуальним. «Оригінальність «філософії серця» визначається передусім її генетичним зв'язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний момент переважає над раціональним» [112, с. 68]. Одним із центральних положень філософської концепції Григорія Сковороди є принцип – «пізнай самого себе», згідно з яким тільки через самопізнання людина може пізнати Бога. Як зазначає В. Малахов, Сковорода

протиставляє «надмірному раціоналізму не просто культ почуттів або ірраціональних переживань, а звернення до самої людської особистості в екзистенційній неповторності її життєвого досвіду, її ставлення до Бога і світу» [117, с. 84].

Слід зазначити, що ментальний підхід відповідає потребам сучасного соціально-гуманітарного знання, допомагає аналізувати і проектувати ті чи інші колективні феномени, що мають глибинно-психічну природу. За допомогою цього підходу можливо вивчити сучасну соціальну дійсність з точки зору національної глибинної духовності. Це пошук онтологічних підстав української духовності, кінцевим результатом чого є виявлення основ нашого соціального захисту.

Ментальний підхід до морально-етичних цінностей дозволив нам обґрунтувати їх незаперечну роль в сучасному українському суспільстві. Завдяки цьому безумовно актуальному сьогодні підходу було з'ясовано, що мотиваційні механізми моральності мають свою специфіку на рівні ментальних особливостей нашої нації. Так, було зроблено висновок, що в якості виняткового мотиву моральної діяльності представників українського соціуму, внаслідок переваги емоційного над раціональним, скоріше можна вважати любов, ніж обов'язок. Система ж освіти, яка, на нашу думку, є оптимальним шляхом реалізації морально-етичних цінностей, повинна вибудовуватись у відповідності до ментальних потреб українського соціуму.

Розглянувши основні підходи, на яких ґрунтується дисертаційне дослідження, доцільно проаналізувати його методологічні засади. Використання певної методології обумовлене специфікою морально-етичних цінностей як об'єкту вивчення і мети даної роботи.

Серед загальнонаукових методів дослідження, які застосовувались в даній роботі, у першу чергу, слід назвати гіпотетико-дедуктивний метод. Його реалізація в контексті нашого дослідження передбачала формулювання системи гіпотез, серед яких конститутивну роль відіграло

припущення про те, що специфіка пріоритетних морально-етичних цінностей і механізмів їх перенесення з суспільного на індивідуальний рівень пов'язана з ментальними особливостями свідомості представників певного етносу та своєрідністю інституціонального устрою суспільства.

Другий параграф першого розділу дисертаційної роботи був присвячений перевірці сформульованих припущень на основі аналізу їх наслідків. У результаті цього ми дійшли висновку, що в умовах української дійсності найбільш оптимальним шляхом трансляції морально-етичних цінностей залишається система освіти, а процес інтеріоризації цінностей в свідомості представників українського соціуму, передбачає, у першу чергу, активного залучення чуттєво-емоційних механізмів сприйняття, художніх засобів мистецтва, зокрема – літератури.

Конкретизація вищезазначеної гіпотези у другому параграфі другого розділу та обох параграфах третього розділу дозволила нам обґрунтувати концептуальні ідеї нашого дослідження і зробити загальні висновки, що підтвердили гіпотетичне припущення.

Отже, на початковому етапі в основу дисертаційної роботи була покладена гіпотеза, яка, визначивши вектор подальшого дослідження, отримала наукове обґрунтування, тому гіпотетико-дедуктивний метод у цьому сенсі можна вважати базовим.

Вагоме значення у нашому дослідженні мають також конкретно-історичний метод у поєднанні з історико-філософським, за допомогою яких у першому параграфі першого розділу була визначена специфіка системи морально-етичних цінностей кожного історичного періоду та проаналізовані уявлення представників філософської думки щодо цього феномену в межах означеної епохи.

Розглянувши етапи становлення моралі, зокрема її аксіологічної складової, ми змогли визначити, що на кожному історичному етапі – від первісної епохи до сучасності – система аксіологічних домінант, маючи на увазі її якісну характеристику, залишається майже незмінною. Так,

морально-етичні цінності, що мали пріоритетне значення, наприклад в епоху античності, не виключаються повністю з цієї системи і в період середньовіччя, а лише знижують свій кількісний показник, тобто відбувається трансформація суспільної свідомості і переорієнтація особистості з одних аксіологічних домінант на інші.

Використання конкретно-історичного методу в другому параграфі другого розділу, в якому досліджувались цінності сучасного суспільства, дозволило визначити основи підходу до аналізу детермінант процесу переоцінки цінностей, серед яких було виділено трансформацію, глобалізацію, індивідуалізацію, технократизацію, а також до визначення актуальних морально-етичних цінностей в контексті історичних реалій.

Компаративістський метод наукового дослідження, що дозволяє за допомогою порівняння виявити загальне та особливе в об'єктах дослідження – в класичному варіанті такими виступають західна та східна цивілізації – було реалізовано у тих розділах роботи, де мало місце співставлення ціннісних систем цих культурних парадигм. Використовуючи компаративістський метод, ми акцентували увагу на принциповій відмінності двох векторів розвитку: Заходу, де переважає матеріальне, та Сходу, де домінує духовне, що, в свою чергу, детермінує наявність відповідних морально-етичних цінностей в кожному з них.

Але, виходячи з того, що на сучасному етапі розвитку суспільства відбуваються парадигмальні зрушення, проявом яких стає орієнтація на взаємозближення культур у глобальному середовищі на основі принципу діалогізму, ми вважаємо можливим розглядати ментально-специфічний світогляд представників українського етносу як приклад гармонійного поєднання характерних рис Заходу та Сходу.

Метод компаративізму було використано і в інших розділах роботи: по-перше, у другому параграфі першого розділу при порівнянні інституціональних моделей реалізації морально-етичних цінностей на Заході та в сучасній Україні, і це дозволило зробити висновок щодо



актуалізації освітнього каналу їх трансляції; по-друге, в першому параграфі третього розділу при співставленні західної та вітчизняної систем освіти задля доведення принципової різниці між ними та наголошення на необхідності збереження української національної специфіки.

Взагалі метод порівняння, що являє собою основу логічних операцій впорядкування і класифікації, притаманний будь-якій науковій діяльності, про що, протиставляючи філософські погляди Фіхте та Шеллінга, зазначав ще Г. Гегель. Тому здійснення процедури співставлення різних філософських систем щодо проблеми походження морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту та механізмів пізнання аксіосфери, що розглядається у другому пункті першого розділу, також можна віднести до царини застосування цього методологічного прийому.

Так само застосування компаративістського аналізу має місце в останньому параграфі роботи, де розглядається позиція М. О. Булгакова щодо моральних пріоритетів та доводиться її неповторність. Проведення паралелей між філософськими ідеями М. О. Булгакова, в яких відображено його бачення таких морально-етичних цінностей як добро, доброта, свобода, відповідальність, і поглядами представників західноєвропейської та вітчизняної філософської класики, допомогло виявити глибинний зміст завуальований автором в тексті роману.

Одним з найважливіших принципів системного вивчення суспільних процесів виступає структурно-функціональний аналіз, який передбачає виявлення структури системи, що виступає об'єктом дослідження, та функцій кожного з її елементів. Так, у першому розділі дисертації морально-етичні цінності було розглянуто як структурний елемент моралі, взаємопов'язаний з іншими складовими цієї системи – моральними нормами та моральними принципами, визначено їх функціональне значення як на суспільному, так індивідуальному рівнях свідомості, що

переконливо свідчить про їх конститутивну роль у досягненні стану суспільства, гармонійного у всіх відношеннях.

Окремо було проаналізовано структуру моральності, що включає моральне знання, моральне почуття та моральний вчинок, у якій саме почуття як елемент системи забезпечує ефективність взаємодії всіх інших елементів та регулює внутрішні зв'язки між ними, що, у свою чергу, детермінує можливість її реалізації у свідомості особистості.

Крім вище перелічених загальнонаукових методів, у даному дисертаційному дослідженні були застосовані і деякі філософські методи. Так, у ході аналізу робіт класиків філософської літератури у першому розділі та роману М. О. Булгакова «Майстер та Маргарита» у другому пункті третього розділу дисертації має місце герменевтичний аналіз текстів, який передбачає наявність діалогу між автором твору та читачем задля об'єктивного розуміння або інтерпретації думки, яку автор намагався висловити.

Герменевтичний метод, реалізований у ході детального розбору роману М. О. Булгакова у вигляді виявлення та експлікації етичних категорій як частин у циклічному процесі розуміння тексту, дозволив нам визначити концептуальні основи цілого, а саме – запропонованої автором системи морально-етичних цінностей, яку було введено в контекст роману шляхом художньо-образної інтерпретації. На основі цього нам вдалося показати, що добро та зло, як їх трактує письменник, дійсно виступають вектороутворюючими елементами у всій системі аксіологічних домінант. При цьому відчуття відповідальності, навіть перед самим собою, не кажучи вже про Бога, уникнути якої неможливо через муки совісті, повинна, безумовно, передувати свободі, що добре ілюструє висловлену нами точку зору.

Що стосується першого розділу, де здійснюється герменевтичний аналіз значної кількості філософських робіт, то саме застосування цього підходу у поєднанні з історико-філософською та компаративістською

методологію, дозволило нам, виділивши актуальні і недостатньо вивчені аспекти предмету нашого наукового пошуку, вірно вибрати подальший напрямок нашого дисертаційного дослідження.

Складність і багатогранність роману Булгакова відкрила можливість використати діалектичний метод. Це було реалізовано в ході аналізу ключових для автора цінностей добра та зла, які в деяких випадках було метафорично інтерпретовано як світло та тінь, або Бога та Диявола. Через використання діалектичного методу виявилось можливим донести точку зору автора про нерозривний зв'язок цих двох категорій, їх співіснування згідно закону єдності та боротьби протилежностей, і показати його специфічну, нехарактерну для християнства концепцію щодо «рівновеликості» цих двох начал.

Слід зазначити, що методологічною базою нашого наукового дослідження виступали і такі теоретичні методи як аналіз, синтез, абстрагування, ідеалізація, сходження від абстрактного до конкретного.

## **2.2. Проблема переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному суспільстві.**

Основною характеристикою епохи постмодерніті є хвиля кризових явищ у всіх сферах життя сучасного суспільства, розвиток якого набуває регресивного значення та призводить до деструктивних тенденцій. Ця ситуація вимагає парадигмальних зрушень щодо розуміння майбутнього світового соціуму та актуалізує проблему переоцінки морально-етичних цінностей.

Вперше о проблемі переоцінки цінностей в її концептуальному значенні заявив німецький філософ, представник «філософії життя» Ф. Ніцше. Змістовною стороною його концепції є не лише заміна одного комплексу морально-етичних цінностей на інший, а скептичне ставлення до моралі взагалі. Моральність у тій формі якій вона існує в суспільстві, що детермінована християнськими цінностями, на його думку, вступає в

протиріччя з природною сутністю людини. Коли поняття «природи» в християнстві почало сприйматися як таке, що протистоїть Богу, «природне» стало ототожнюватись з чимось порочним [126, с. 642]. Головною природною сутністю людини є «воля до влади», в першу чергу, влади над собою. Реалізувати цю природну потребу під силу лише «надлюдині», яка є носієм гіпертрофованої індивідуальної свободи, що знаходить свій прояв у свободі від морально-етичних цінностей «рабської» більшості, таких, як самопожертва та співчуття.

Кризовий стан культури породив, за Ф. Ніцше, нігілізм сучасної людини, який можливо подолати лише за допомогою переоцінки запропонованих ї, в кінцевому підсумку, нав'язаних християнством цінностей. Побудувати нову систему морально-етичних цінностей здатна лише надлюдина, що володіє видатними моральними і духовними якостями. Саме її дух після перебування в стані верблюда, що несе на собі тягар всієї людської культури, перетворюється на лева, який запекло заперечує усі накопичені протягом тисячоліть цінності. Але лише тоді, коли він досягає стану невинності дитя, стає дійсно вільним для нового творення, дух надлюдини може породити нові цінності, що не вступатимуть в протиріччя з природною сутністю людини.

Слід зазначити, що в межах соціально-філософського дискурсу, спостерігається тенденція розглядати в якості каталізатора процесу переоцінки цінностей критику або релігійного світогляду, зокрема християнських цінностей, або економіки та політики.

Представником першої позиції можна вважати Л. Фейєрбаха, філософські пошуки якого були зосереджені на питанні про відношення людини і Бога. На його думку, що кардинально відрізнялася від релігійного тлумачення, людина, яка стає на місце Бога, є творцем світу і самої себе разом з власними морально-етичними цінностями. Більше того, саме людина створила Бога за образом і подобою своєю, а не навпаки. «Те, що для релігії є першим, тобто богом, насправді є другим тому, що бог є

тільки об'єктивованою сутністю людини; а що релігія визнає другим, тобто людину, ми повинні встановити і визнати як перше... Людина людині бог – такий вищій практичний початок, такий поворотний пункт всесвітньої історії» [181, с. 309]. Таким чином, в основу переоцінки морально-етичних цінностей Л. Фейєрбах покладає зміну ціннісного відношення до людини, якій він прагне надати значення вищої цінності.

Іншої точки зору дотримуються К. Маркс та Ф. Енгельс. Критика релігії в тогочасній Германії, на думку К. Маркса, є зайвою бо сприйняття людини як творця свого буття є фактом який не потребує обґрунтування. Тому марксизм, переоцінка цінностей у якому пов'язана скоріше з політичною та економічною сферами, пропонує замінити такі буржуазні цінності, як приватна власність, національні відношення, свобода совісті, справедливість на цінності соціалізму якими є солідарність трудящих, соціальна та політична рівність.

Нового змісту проблема переоцінки цінностей набуває в межах філософії екзистенціалізму. Так, С. К'єркегор пов'язує кризовий стан культури з втратою християнськими цінностями вищого статусу, що є результатом панування раціоналізму та науки. Єдиним шляхом до подолання кризи, на його думку, є відродження істинної віри в християнські догмати та відмова від наукового методу. В цілому вся філософія екзистенціалізму сконцентрована навколо людини як особистості та переоцінки цінностей з позиції окремого індивіду. Всі представники цього напрямку наголошували на створенні нової системи цінностей але за різними підставами. У Ж. П. Сартра, А. Камю це гуманізм, у М. Гайдеггера – донауковий антропоморфізм, у Г. Марселя та К. Ясперса – цінності християнства, що знайшли втілення в світогляді людини в якості її власних ціннісних орієнтирів і вже не носять примусовий характер класичного християнства.

Не менш актуальною в контексті дослідження переоцінки морально-етичних цінностей у сучасному соціуму є концепція Е. Дюркгейма. Він

пов'язує виникнення переоцінки цінностей з перехідним станом в якому знаходиться сучасне суспільство. Е. Дюркгейм зазначає, що за невеликий проміжок часу в структурі наших суспільств відбулися глибокі зміни; вони звільнилися від сегментарного типу зі швидкістю і в масштабах, подібних яким не можна знайти в історії. Тому моральність, відповідна цьому типу, зазнала регрес, але інша не розвинулася досить швидко, щоб заповнити порожнечу, залишену колишньою моральністю в нашій свідомості [66, с. 379]. Наслідком подібного відставання розвитку ціннісної сфери від інших таких, як економіка, політика тощо, є виникнення ціннісного вакууму, послаблення ролі морально-етичних цінностей та їх криза. Для позначення стану дезінтеграції суспільства, що настає в результаті порушення його ціннісно-нормативної системи, він ввів поняття «аномії».

З огляду на сказане можна констатувати, що переоцінка морально-етичних цінностей є певним станом аксіосфери суспільства, що знаходиться в процесі трансформаційних змін. Детермінантами переходу від однієї системи цінностей до іншої виступають релігія, соціально-економічні або суспільно-політичні перетворення.

Отже, переоцінка морально-етичних цінностей на рівні соціуму виникає в періоди формування суспільства нового типу, що обумовлено необхідністю затвердження нової суспільно-економічної формації на ґрунті відповідної форми моралі. Так, епохи античності та середньовіччя, як ми могли побачити в першому розділі, мали протилежну систему морально-етичних цінностей. Внаслідок падіння Римської імперії та виникнення нової релігійної течії – християнства, яке стало новою етичною парадигмою, відбувся процес переоцінки цінностей, зокрема морально-етичних. В межах християнства, на противагу античному світогляду, почала проповідуватись цінність кожної окремої душі. Такі орієнтири давньоримської імперії, як розважливність та вміння досягати влади, були замінені іншими морально-етичними цінностями – відвертістю, довірою, покірливістю та вмінням прощати. Переоцінка

цінностей на рубежі античності та середньовіччя переважно була детермінована релігійним фактором. Трансформація аксіосфери моралі, що відбулась в епоху Відродження пов'язана з процесом секуляризації та частковим поверненням до античних ідеалів. Послаблення ролі християнства в цей період сприяло відродженню гедоністичних та евідемоністичних цінностей, культу тілесності та поширенню індивідуалістичного ставлення до життя. Переоцінка ж цінностей на початку нового часу була обумовлена, скоріше, змінами в економічному устрої суспільства та засобах виробництва. Крім цього науково-технічний прогрес, що сприяв раціоналізації свідомості та поширенню сцієнтистського погляду на світ призвів до остаточної трансформації ціннісної сфери моралі.

Ситуація в сучасному світовому соціумі дещо відрізняється від минулих епох. Зміна ціннісної парадигми сьогодні детермінується не лише вище окресленими перетвореннями, а й інтеграційним фактором. Ми живемо в часи не лише хронологічної зміни епох, а й динамічної трансформації структури і якості людської цивілізації. Визначальними тут є процеси трансформації, глобалізації, індивідуалізації, технократизації тощо.

Трансформація суспільства супроводжується соціальними метаморфозами, що знаходять свій вираз у змінах в сфері соціальних відношень та суспільної свідомості, перш за все в її аксіологічному вимірі. Під час ідеологічної, економічної, правової, адміністративної трансформації та зміни повсякденних культурних практик виникає «нова соціокультурна реальність», важливими рисами якої є «переоцінка цінностей і формування їх нової ієрархії» [24, с. 190]. Саме в Україні соціокультурна трансформація проходить «високоактивно» та «нестабільно» і характеризується конфліктністю. У процесі зміни соціокультурних парадигм, у першу чергу, виникає конфлікт цінностей, який «спричинений тим, що внаслідок трансформаційних процесів існуюча

ціннісно-нормативна система стає неадекватною новим умовам і соціальним відносинам. В той же час побудова нової системи цінностей є досить складним і відносно довгим у часі процесом. Конфлікт між старими, добре засвоєними цінностями, і новими, які тільки-но починають вимальовуватися, призводить до стану аномії» [24, с. 87].

Криза моральності сучасної України, на наш погляд, обумовлена протиріччям в якому опинилася людина на пострадянському просторі. Система морально-етичних цінностей яка існувала в комуністичний період і формувала духовний стрижень радянської людини, вже втратила свою актуальність у зв'язку з суспільно-політичними та соціально-економічними змінами – руйнацією Радянського Союзу, курсом на демократизацію суспільства та становленням ринкової економіки. Протягом майже всього ХХ сторіччя моральні уявлення народонаселення України визначалися марксистською ідеологією. Головними цінностями у моральному кодексі комунізму проголошувалися патріотизм, взаємодопомога, рівноправність, інтернаціоналізм, терплячість, витривалість, почуття обов'язку перед колективом і державою. Однією з пріоритетних морально-етичних цінностей радянської людини була справедливість, що знайшла свій вираз в основному принципі комунізму «кожен за здібностями, кожному за потребами».

Відродження історично зумовленої, традиційно української форми моралі викликає деякі труднощі у зв'язку з порушенням спадкоємності між поколіннями, перервою часовим періодом майже в сто років. Відновлення національних українських цінностей, таким чином, вступає в протиріччя з залишками тоталітарної ціннісної системи, що в деякому сенсі обумовлюється їх полярністю.

Процес формування нової системи морально-етичних цінностей ускладнюється не лише протиріччям між тоталітарними та національними ментально обумовленими моральними уподобаннями українців, а й



експансією західноєвропейських цінностей, що, в першу чергу, можна вважати наслідком глобалізації.

Як зазначає більшість дослідників цього феномену, початок процесу глобалізації можна віднести на кінець минулого сторіччя, зокрема, глобалізацію аксіосфери – на 90-ті роки, що пройшли під гаслом зміни культурної парадигми України у цілому. Але не всі погоджуються з цією точкою зору. Так, на думку Г. С. Померанця, початком глобалізації слід вважати «осьовий час» як єдиний релігійно-історичний процес [206, с. 131]. Проблемність сьогоденної ситуації пов'язують з тим, що західна цивілізація, об'єднав загальними економічними, інформаційними, транспортними структурними зв'язками всю планету, не в змозі запропонувати відповідно універсальні духовні цінності. Більше того, такі великі західні ціннісні орієнтири як наука, право і навіть християнство мають утилітарний та прагматичний зміст, що найбільш яскраво виявило себе у США.

Щодо моделі реалізації глобалізаційного процесу, слід звернутися до двох її альтернативних варіантів. Перший – більш позитивний варіант, це «глобалізація по горизонталі», результатом якої є ненав'язливе розширення горизонтів окремої культури і людини за допомогою збагачення її ціннісних уявлень та природного осягнення одних культур іншими. Другий варіант – це «глобалізація по вертикалі», змістом якої є політика універсалізації економічної та політичної сфер, а в кінцевому підсумку – уніфікація культур і цінностей [138, с. 75]. Саме у такій агресивній формі проявляє себе глобалізація у XXI віці, з експансією західних цінностей та намаганням перекреслити всю самотність та культурне розмаїття у сучасному, поки що мультикультурному світі.

Можливістю уникнення глобалізаційної кризи та духовного колапсу, на думку деяких дослідників, є розробка загальноцивілізаційної стратегії розвитку на шляху до суспільства постматеріальних цінностей [133; 166]. Саме цінності в еру глобалізму стають підставою для конфлікту між

націями та державами, між представниками західної та східної культур. Тут необхідно згадати точку зору С. Хантінгтона, який зазначав, що цінності, зокрема морально-етичні, є тим «геном культури», який визначає специфіку усіх суспільних відношень.

Руйнування сталої системи морально-етичних цінностей призводить до втрати морального здоров'я нації та духовної безпеки, яка є системою тих умов, що дозволяють культурі і суспільству зберігати свої життєво важливі параметри у межах історично усталеної норми. Їх вихід за рамки норми під впливом різного роду чинників веде до дезорганізації та національної катастрофи, тобто розпаду суспільства як цілісної системи у зв'язку з руйнуванням духовних підстав, що структурують його [72, с. 4].

Вибір між такими вищими цінностями як добро та зло визначає спрямованість окремої особистості та розвиток суспільства в цілому. Внаслідок глобалізаційних процесів відбувається безконтрольне запозичення стереотипів життя, притаманних західному суспільству, що веде до занепаду української національної системи цінностей, заміною її псевдоцінностями та симулякрами. На думку В. А. Кутирева, в глобально цілісній системі етноси не збагачують один одного, а взаємопоглинаються, культури не отримують імпульс для саморозкриття, а нівелюються, країни не коеволюціонують, співпрацюючи, а уніфікуються. Це не сплав етносів та культур з запозиченням у кожному кращого і включенням його в загальну цілісність, а перемога західної, особливо американської культури, над усіма іншими. Тому так звані загальнолюдські цінності фактично народжуються західною, ліберально-ринковою демократією [103, с. 153]. Держави, що є найбільш економічно та технічно розвинутими, в яких перевага віддається раціональному, а не емоційно-духовному початку, стають «законодавцями моралі» в сучасному глобалізованому світі, в результаті чого на перший план у шкалі моральних цінностей сучасної людини виходять не безкорисливість і самопожертва, а їх протилежності.

Одним із найбільш важливих засобів протистояння глобальному є національне. Л. Аннінський, розмірковуючи про долю літератури сьогодні, підкреслює наявність «глобального» і конкретно-національного в кожному явищі культури. Якщо раніше актуальними були конфесійні, соціальні, державні, партійні ознаки, то сьогодні, в першу чергу – національні. Зараз саме «нація» – означення всього того конкретного, що протистоїть глобалізму в його віртуальних висотах [6].

Кожна нація є неповторним соціокультурним утворенням, кожний народ є носієм безцінного, унікального духовного та історичного досвіду. Так, для свого самозбереження українська національна культура зацікавлена в людині духовній, бо тільки вона зможе дійсно піклуватися про збереження своєї культури та мови, Вітчизни як духовного джерела реальності, традицій, культурного укладу та фольклору.

Але існує і інший, більш позитивний погляд на процес, що відбувається в сучасному світовому соціумі, згідно якому, виходячи з соціальних та економічних потреб українського суспільства, необхідності утвердження ліберальних, навіть екзистенціальних цінностей, українська особистість повинна бути носієм загальнолюдських духовних цінностей. Вони є тією системою аксіологічних максим, що не пов'язані з конкретним історичним періодом розвитку суспільства або традиціями окремого етносу; вони існують у всіх типах культури, наповнюючи кожна з них власним змістом, що забезпечить їй здатність до конструктивного діалогу та повноцінного входження у світову спільноту. Внаслідок глобалізації «нова, урбаністична культура стає космополітичною за своєю сутністю. Звідси виникає і потреба загальнолюдського ствердження таких цінностей як толерантність і терпимість як єдиної безкровної можливості нейтралізації можливих конфліктів у міжетнічних та міжнаціональних стосунках» [147, с. 7].

У досвіді сучасних суспільств, що є активними учасниками процесу глобалізації, виразно виявляються тенденції, які ведуть у напрямку

єдиного глобального етосу. Етичні норми поведінки, що реально практикуються, все більш звільняються від їх релігійно-світоглядних і політико-ідеологічних контекстів. Подальше існування сучасних суспільств є результатом громадської співпраці і повсякденної взаємодії людей різних вірувань і переконань. Економіка, політика, наука, інші сфери діяльності досягли такого ступеню складності, що вони можуть успішно функціонувати тільки у вигляді соціальних систем. Відбувається поступове і непомітне засвоєння деяких культурних стандартів як загальнозначущих. Але слід наголосити на необхідності докладання неймовірних зусиль задля розвинення паростків єдиних етико-культурних схем діяльності до глобального етосу. Тому вкрай важливо зайняти чітку позицію у питанні про те, чи готові ми прийняти цю перспективу або ж вона для нас стане рівнозначною культурній катастрофі [51].

Так, на початку третього тисячоліття внаслідок глобалізаційних процесів актуалізується проблема пошуків «золотої середини» між універсальним та національним, новим та традиційним, збереження національної історично обумовленої української ідентичності в світовій цивілізації, що, уніфікуючись, формує новий тип глобалізованої людини.

Таким чином, необхідною умовою існування українського соціуму є збереження українським етносом власного обличчя, національних морально-етичних цінностей, що має запобігти повній асиміляції та розчиненню нашої нації у західному суспільстві. Національно-культурне у своєму протистоянні глобально-наднаціональному повинне зберегти саме суттєве – особистісне в людині [81, с. 60]. В іншому випадку виникає реальна загроза руйнування традиційних моральних цінностей українського народу, що призведе до повної втрати національної ідентичності та поставить під загрозу духовну безпеку нашого суспільства. Глобальне ж може стати життєвою реальністю українського соціуму лише у тому випадку, коли буде перевірене культурним кодом, тобто духовністю, котра не існує поза національним.

Ще одним визначальним фактором, що детермінує формування системи морально-етичних цінностей в сучасному суспільстві, в першу чергу на особистісному рівні, є процес все більшої індивідуалізації світового соціуму. Індивідуалізація стає важливішим для Заходу процесом, ніж постіндустріалізм і глобалізація, навіть якщо саме вони стали її джерелами [179, с. 481].

Слід зазначити, що в соціально-філософському дискурсі індивідуалізм інтерпретувався як негативне, так і позитивне явище. Цінності індивідуалізму знаходили своє втілення в культурі починаючи з епохи Відродження. В цей і наступні періоди індивідуалістське відношення до життя мало позитивний зміст. Адже, сприйняття індивідуалізму як прояву самостійності індивіду, що здатен реалізувати себе, повністю відповідало духу того часу. Але вже в соціалістичній традиції – А. Сен-Симон, П. Леру – індивідуалізм на протигагу соціалізму почав розглядатися як стан суспільства, що веде до його дезгармонізації.

В «суспільстві споживання» індивідуалізм набуває нових якісних та кількісних характеристик. Ф. Фукуяма в своїй роботі «Великий розрив» [190] констатує наявність в сучасному соціумі таких «хворобливих» проявів як дезорганізація сімейних відносин та зростання злочинності, що є наслідком відсутності довіри до суспільних інститутів та іншої людини. Основою довіри між людьми, він вважає, цінності на які орієнтується людина у її повсякденному житті. Саме невідповідність системи морально-етичних цінностей новим вимогам, а в кінцевому підсумку їх занепад, призводить до Великого Розриву – фрагментарного стану суспільства, яке складається з натовпу однаків. Аномічність сучасного західноєвропейського суспільства, на думку Ф. Фукуяма, є результатом переваги в прогресивних державах індивідуалістських цінностей на відміну від азійських країн в яких домінують цінності колективізму.

В постіндустріальному суспільстві панує гіперіндивідуалізм. Колективне начало не здатне підпорядковувати собі окрему особистість,

яка прагне виштовхнути з приватного життєвого простору все те, що хоч трохи заважає реалізації її власних цілей, орієнтованих на індивідуальні морально-етичні цінності. Але саме таке надмірно індивідуалістичне ставлення до життя, результатом якого є порушення рівноваги між особистісним та колективним, призводить, в кінцевому підсумку, до зменшення залежності долі людини від його волі. Приниження значення соціального, зокрема загальноприйнятих цінностей конкретного соціуму, в індивідуальному бутті надає йому симулятивної форми. Індивідуальне і суспільне позиціонуються у двох різних світах, що не пов'язані один з одним; у кожному з них діє своя логіка, практично незрозуміла в іншому [13, с. 28]. Таким чином, на шляху до жаданої свободи особистість стикається з перешкодою якою є її власна асоціальність.

На етапі «другого осьового часу» [69, с. 184] індивідуалізм, що став однією з головних ознак переходу від первинної до індивідуалістичної свідомості осьового типу, ознаменував формування людини як ідентичності, що здатна до рефлексії, критики та моральної відповідальності, в свою чергу, є не достатньою умовою для конструктивного розвитку моральної сфери сучасного соціуму.

Чим більше індивідуалізується суспільство, тим складніше окремим його представникам знайти спільну мову щодо морально-етичних цінностей на які необхідно орієнтуватися. Внаслідок протиставлення особистісного колективному руйнуються комунікативні зв'язки, втрачається здатність до контакту з іншими представниками соціуму, що веде до зростання відчуття самотності та втрати власної ідентичності. Підкреслюючи відмінності, а не подібність, ми допомагаємо людині індивідуалізуватися, що створює можливість для кожного реалізувати свій потенціал, зокрема власну етичну позицію, але в той же час ускладнює людські взаємини [170, с. 583].

Єдиним рішенням цієї проблеми, на нашу думку, є досягнення рівноваги між індивідуальним та колективним, результатом якого буде

утворення гармонійного стану в якому внутрішня спрямованість особистості не буде вступати в протиріччя з моральним буттям соціуму в якому вона існує. Реалізувати це під силу лише людині, що здатна на самопізнання та розуміння позиції, зокрема моральних пріоритетів, представників навколишньої соціальної середовища. Як зазначає В. А. Малахов прагнення до збереження власної індивідуальної неповторності є незаперечною потребою, але справжню повноту і осмисленість буття особистість може відчувати лише тоді коли розуміє, що її неповторні переживання важливі й для інших, чий внутрішній досвід, в свою чергу, є так само істотним і для неї. Отже, лише завдяки невимушеному взаємному залученню до внутрішнього світу один одного люди можуть відчувати здійсненність свого життєвого призначення [116, с. 48].

В контексті інтеграційних процесів про які йшла мова вище, ця проблема набуває значення і для українського суспільства. Тут доречно звернутися до ментальних особливостей нашої нації. Як вже було зазначено вище, більшість дослідників феномену української ментальності виділяють індивідуалізм як одну з її головних рис, що є спільною для представників класичної західної ментальності та українського народу. Але, але слід зазначити, що в ментальності європейців індивідуалізм поєднується з такою рисою як раціоналізм, що призводить до прагматичного, утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до навколишнього світу, що, в свою чергу, й спричинило духовну кризу в країнах Європи. В українському ж менталітеті емоційно забарвлений індивідуалізм базується ще й на такій психічній характеристиці українців як інтровертність [164, с. 197], що орієнтує дії представника українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне самопізнання та самовдосконалення. Таким чином, що стосується української моральної культури, виходячи з специфічного змісту ментальних особливостей нашого народу, навіть така риса як індивідуалізм в цьому контексті набуває позитивного значення.

Наступна детермінанта на якій ми повинні зупинитись окремо в нашому дослідженні є тенденція до гіпертрофованої технократизації та сцієнтизації світогляду сучасної людини, що є результатом розвитку техногенної цивілізації. Саме розвитку, а не виникнення тому, що під поняттям «техногенне суспільство» мають на увазі весь цивілізаційний прогрес Західної Європи починаючи ще з доби Нового часу. На шляху свого динамічного руху означене суспільство пройшло певні етапи становлення, що були каталізовані трьома революціями в сфері науки – промисловою, технічною та технологічною. Але лише у культурі постмодерного типу, що триває і досі, техногенна цивілізація набула властивості антропо-екологічної кризи. У постіндустріальну фазу розвитку цивілізації світ вступив з пріоритетом фундаментальних наук і технологій, інформаційних ресурсів. Роль інтелекту та природничих наук піднеслась на небачену висоту. Функціонально-професійні знання «розійшлись» з гуманістичними цінностями, втрачені критерії моральності та духовності.

В соціально-філософському дискурсі останніх десятиріч набули поширення теорії, що обґрунтовують незаперечне значення науки і техніки в розвитку суспільства, розглядаючи їх як домінуючий та навіть єдиний чинник суспільного прогресу. Головними представниками технократичних теорій, що оголошують сучасну техніку і технологію основоположною причиною всіх соціальних змін є Д. Белл, О. Тоффлер та Дж. Гелбрейт з їх теоріями -пост, -над та нового індустріального суспільства відповідно, З. Бжезинський, який є автором концепції технотронного суспільства.

На жаль посилення деструктивних тенденцій у XX-XXI столітті підтвердило тезу про те, що природничі знання, точні науки, технічні досягнення без необхідного рівня загальної культури та моральності призводять до тривожних кризових явищ. Виявилось, що лінія нестримного техногенного прогресу і його система цінностей несуть загрозу людській культурі, що техногенна цивілізація трансформується у «суспільство ризику» [45].



Технократизм, економізм та утилітаризм усе більше витісняють духовність та моральність. На історичну арену виходить людина техніко-економічна з прагматично-егоїстичним, суто раціональним ставленням до життя, котра сповідує технократичне мислення, науково-інструментальний підхід до всього. При зростанні ролі техніки у техногенній цивілізації відбувається відчуження людини, котра стає лише технічним елементом, деталлю технічної цивілізації, перетворюючись на «людину-механізм» («Homo mechanicus»), «людину-споживача» («Homo consumers»). Засилля техніко-економічного і утилітарного у житті суспільства загрожує самим основам його існування, тому слід шукати ефективні способи подолання цього виклику.

У результаті стрімкого розвитку техніки мають також місце величезні особистісно-екзистенціальні втрати. Технічний прогрес збіднює духовне життя людства, девальвує морально-етичні цінності, висуваючи у центр уваги людей піклування про матеріальний комфорт, створюваний технікою, на що вказував ще К. Маркс: для того, щоб користуватися безліччю речей, людина повинна бути здатною до користування ними, тобто вона повинна бути у вищій мірі культурною людиною [118, с. 386].

В цьому контексті доречно згадати те, що духовність ще з часів Київської Русі була необхідною складовою української культури, сприяючи формуванню ментальних особливостей нашого етносу. Людину цього періоду, в першу чергу, хвилювало питання сенсу життя та моральні закони розвитку особистості, що призводило до етизації загальної картини світу через призму космічного конфлікту між добром і злом, в якій не було етично нейтральних компонентів [48, с. 194]. Таким чином, відродження та збереження духовної культури має історичне підґрунтя і є необхідною умовою для гармонійного розвитку сучасного українського суспільства, яке гостро потребує інтелігентної високоморальної особистості. Адже, так звана «одномірна людина» є непередбачуваною у своїй поведінці; цілісна ж людина – це багатогранна особистість з широким горизонтом мислення,

яка вміє жити в альтернативному світі та усвідомлює відповідальність за наслідки своєї діяльності.

Велика сума знань про навколишній світ, масив постійно зростаючої інформації, яку людина засвоює, приводить до того, що з цього процесу вимивається морально-ціннісний компонент. Так, зокрема, В. В. Миронов зазначав, що зараз молода людина скоріше поглинає інформацію, ніж осмислює її, і тому розуміння світу і самого себе підмінюється кількістю накопичених знань, внаслідок чого людина розумна поступається місцем людині функціонуючій [120, с.7]. Таким чином, поняття «освічена людина», на жаль, означає не «культурна», не «моральна», а лише «інформована».

У зв'язку з все більшою технократизацією соціуму викликає занепокоєння і екологічна ситуація, що склалася в сучасному світі. Як справедливо підкреслює М. М. Мойсеєв, моральні основи та духовний світ людини, зокрема її поведінка в біосфері, вже не відповідають умовам життя сучасного суспільства. Екологічний імператив не може бути забезпечений в межах традиційної схеми адаптації суспільства до швидкоплинних змін стосунків з природою, викликаних самою діяльністю людини. Виникає потреба у терміновому формуванні нового морального імперативу, нового характеру стосунків людей між собою і з природою [121].

Слід зазначити, що емоційність, як одна з ментальних особливостей українців, є підґрунтям сентиментального та шанобливого ставлення українців до навколишньої природи (антеїзм). Так, С. Б. Кримський, аналізуючи архетипи української ментальності, зазначає, що «вихідним пунктом менталітету була ідея Святості Батьківщини, богообраності своєї землі, опора на захист своєї неньки-України» [144, с. 279].

Саме перевага емоційної, духовної компоненти нашого національного характеру орієнтує дії представників українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне

самопізнання та самовдосконалення – на відміну від західного раціоналізму, який призводить до прагматичного, утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до природи. Як зазначає В. С. Стьопін, у системі цінностей і світоглядних образів західної культури вектор людської активності спрямований назовні, на перетворення світу, а у східній традиціоналістській системі цінностей, яка вважає людину включеною в організм природи, мов би розчиненою у ній, орієнтований усередину – на самовиховання та самообмеження [165, с. 12]. Гармонійне єднання кращих рис цих двох протилежних ціннісних систем, в даному випадку, мова йде про історично обумовлену екологічність української моральної свідомості, може сприяти збереженню навколишнього світу.

Неможливість миритися з негативними наслідками науково-технічної діяльності, потреба в адаптації до стрімкого розвитку техніки вимагають заради спасіння природи і суспільства відмови від суто технократичних орієнтацій, потребують сповідування гуманістичних морально-етичних цінностей. Технократичний і гуманістичний аспекти культури мають доповнювати один одного як різні сторони єдиної цілісної системи. Цю проблему як соціокультурну Ч. Сноу обговорює у своїй роботі «Дві культури» [159]. Розмежування цих культур дійсно має глибокі підстави. Якщо результатом інтелектуальної діяльності є наука, емпіричні знання дійсності, усе створене на основі цих знань, то духовність втілюється в філософських поглядах, релігійних уявленнях, естетичних ідеалах, морально-етичних цінностях. Але необхідно усвідомлення того, що в реальному житті ці складові культури внутрішньо пов'язані одна з одною і обидві вирішують фундаментальні проблеми людського буття. Інтелектуальне та духовне начала мають взаємодоповнювати одне одного, формуючи цілісність культури.

Отже, технічна діяльність все ж таки є необхідною умовою перетворення природних явищ та процесів у культурі і постає органічною складовою культуротворення. Як зазначає Е. Гідденс, «через екологічні

ризика декотрі мислителі у царині екології перетворилися на ворогів науки, ба навіть, раціонального мислення взагалі. Це не є надто розумною позицією. Ми й гадки не мали б про ці ризики без наукового аналізу» [60, с. 30]. Але вона має черпати свої стратегічні завдання, екзистенціальні та гуманістичні виміри у моральних ідеалах та цінностях. Без сумніву, морально-етичні норми та цінності мають перманентно розширювати і поглиблювати свій вплив на весь процес розвитку людства, і його майбутнє залежатиме від паралельного розвитку інтелекту і моральності кожної людини. Тільки оволодіваючи моральною культурою, можна подолати вузькість і односторонність мислення, сполучати у собі сучасний рівень професійних знань та навичок з гуманістичними моральними орієнтирами. Це забезпечує духовний розвиток особистості у самому широкому сенсі.

Окрім вище перелічених детермінант загальноцивілізаційного характеру, становлення системи морально-етичних цінностей українського суспільства, як вже було зазначено, ускладнюється ще й внутрішніми трансформаційними процесами, які одночасно віддзеркалюються і на особистісному рівні. Внаслідок втрати пануючого у роки Радянського Союзу комплексу аксіологічних домінант і відсутності сформованої системи морально-етичних цінностей, які б відповідали ментальним та історичним особливостям нашої нації, виникає стан аномії – ціннісного вакууму як у суспільстві в цілому, так і у свідомості окремого індивіду.

Авторитетні соціологічні дослідження свідчать про те, що цінності, які пропагувалися у Радянському Союзі для трьох чвертей населення нашої країни, нині вже втратили свою актуальність. Відбулась суттєва зміна моральних координат, погляду на те, що є добром, а що – злом. Але, на жаль, слід констатувати, що, попри втрату позицій старою системою морально-етичних цінностей, нова ціннісна матриця ще не набула домінантного положення у суспільстві. Якщо звернутись до детальної характеристики вікових, регіональних та релігійних особливостей, то

можна відзначити, що найбільш суперечливо цей процес відбувається у людей старшого віку, які проживають у східних областях та є прибічниками української православної церкви московського патріархату. Так, серед українців у цілому відповіли негативно щодо сприйняття нової системи цінностей – 48,2 %, дали позитивну відповідь 24,1 % та взагалі не змогли визначитись 25,8 %. Що стосується представників різних вікових категорій, то негативну відповідь на це запитання дали 30,2% молоді та 56,2 % старшого покоління [205, с. 309-310].

Слід зауважити, що існують і певні типологічні особливості, що визначають здатність людини інтеріоризувати нову систему цінностей, яка є найбільш прийнятною в соціумі. При цьому, типологічна приналежність визначається тут не соціальним статусом, а скоріше психологічною та діяльнісною реакцією людини на кризу цінностей.

Так, до першої групи відносяться люди, що, будучи носіями авторитарної свідомості, впевнені в існуванні лідера або «лінії партії», що може привести їх до «світлого майбутнього». Їх консервативна свідомість, прагнучи до збереження старої ідентичності, не здатна прийняти нову ліберальну систему цінностей, наслідком чого є виникнення агресивного або депресивного стану. Друга група представлена особистостями, зусилля яких, в силу їх ліберально-реформаторської та прагматичної позиції, спрямовані на адаптування власної системи цінностей до реальної ситуації. До третьої групи входять прихильники радикально-ілюзорної перебудови цінностей, які внаслідок ненависті до старих ідеалів, прагнуть перекреслити всю попередню історію. Аналогічно до представників першої групи, вони є носіями віри «в світле майбутнє», але такої, що заснована на тотальній руйнації попередньої системи цінностей, задля реалізації нової аксіологічної моделі. Четверта, реально-радикальна група, представлена людьми, що прагнуть усвідомити реальні об'єктивні протиріччя дійсності та надбудувати – над вже існуючою системою цінностей, здійснивши певне корегування – її більш досконалий варіант.

До п'ятої групи входять люди, які є носіями маргінальної свідомості, що намагаються втекти від реальності, внаслідок повної руйнації власної системи цінностей і безперспективності побудування нової [180, с. 38-40].

Таким чином, можливо зробити висновок, що здатним для сприйняття нових аксіологічних домінант є саме четвертий психологічний тип особистості, на який, в цілому, й покладена відповідальність за розбудову нової системи морально-етичних цінностей.

На нашу думку, саме формування оптимального комплексу національних морально-аксіологічних домінант, що врівноважить глобальні та національні запити до нього, знівелювавши недоліки попередньої аксіосфери соціуму, повинно вивести Україну з кризового стану в якому вона зараз перебуває. Тут доречно звернутися до його розгляду в реальному і так би мовити – ідеальному варіанті.

Система морально-етичних цінностей, як було зазначено, складається з елементів, що повністю не виключаються з неї в той чи інший часовий проміжок, а лише відходять на другий план, набувають нових кількісних та якісних характеристик, функціонуючи в системі координат, якою виступають уявлення про добро та зло. Такі цінності визначають як загальнолюдські. Саме тому навіть у стратегії національної безпеки України взагалі відсутнє поняття «національні цінності»: його обсяг повністю включено до категорії «загальнолюдські цінності», якими на даному етапі розвитку світового суспільства виступають, в першу чергу, свобода та людська гідність [176].

Але слід зазначити, що змістовна сторона такої морально-етичної цінності як свобода все ж таки має свої специфічні національні риси. Джерелами цієї своєрідності слід вважати історичні умови, в яких знаходилась українська нація протягом всього часу свого існування, та її ментальні особливості. В європейському контексті цей феномен знаходить свій прояв у екзистенціалістському уявленні про свободу як хрест, який людина, внаслідок своєї приреченості, повинна нести. Таке ж саме

сприйняття свободи відображене у філософській концепції Е. Фромма; він вказує на страх людини перед свободою та прагнення через самозаперечення позбавитись її. Він виділяє три механізми «втечі від свободи»: відмову особистості від власної незалежності та сублімацію відповідальності (авторитаризм); намагання зруйнувати прояви суспільного буття, що викликають відчуття власного безсилля по відношенню до них (деструктивність); втрату індивідуальності шляхом абсолютного підпорядкування соціуму (конформізм) [189].

Що ж стосується нашого суспільства, то, позбавлене упродовж століть можливості справжнього духовного самовизначення, відчуваючи на протязі тривалого часу свого історичного існування тягар пригнічення, перебуваючи у межах «лабіринту несвободи», українство сформувало занадто романтичне уявлення про свободу, що на практиці здатне трансформуватися у «безмежність» і, в кінцевому підсумку, привести до сваволі [168, с. 40].

На нашу думку, для визначення пріоритетних напрямків становлення української моральності, з метою попередження можливості її деструктивного розвитку та утримання від зазначених вище крайнощів, плідним видається порівняння західного та східного векторів реалізації свободи.

У традиційному східному соціумі свобода розглядається як цінність індивідуального буття, що відкриває можливість перемоги над внутрішньою природою, навіть відмови від власного «Я». Досягнення свободи тут можливо через усвідомлення себе як органічної складової оточуючого світу, своєї єдності з ним, що обумовлює сприйняття зовнішньої необхідності як своєї власної. Найбільш істотним є те, що особистісна активність звернена тут не назовні, а всередину себе – на власне вдосконалення.

У сучасній же інноваційній цивілізації свобода, у першу чергу, розглядається в діяльнісному аспекті, в плані креативного ставлення до

світу, як цінність суспільного буття. Таким чином, свобода як головна морально-аксіологічна домінанта західного світу виступає засобом вирішення проблеми взаємодії людини і світу; особистісне «Я» при цьому набуває пріоритетного значення по відношенню до зовнішньої реальності і спрямовує власну активність на її перетворення [10, с.161-162].

Подолання такого «егоїстичного» ставлення до природного та соціального світів, що є наслідком поширення індивідуалізму, про що йшла мова вище, можливо шляхом усвідомлення того, що людина як суб'єкт вільного самоствердження має розглядати не лише себе, а й інших особистостей такими, які теж володіють цим правом. Більш того, найвищим проявом людської свободи у зв'язку з цим слід вважати саме здатність до самообмеження [168, с. 45]. Якраз завдяки цьому виявляється можливим досягнення головної мети, що має вирішальне значення у суспільних і моральних проектах сучасної комунікативної філософії – здійснення свободи всіх.

У цьому сенсі можна цілком погодитись з думкою А. Етціоні, який зазначав, що рух у напрямку ще більшої особистої свободи вже не можна розглядати як перспективний для сучасного суспільства. Тому для Заходу, Сполучених Штатів особливо, настав час переоцінки співвідношення колективістських та індивідуалістських цінностей. Він пропонує нову модифікацію «золотого правила моралі» : поважай і підтримуй моральний порядок у суспільстві, якщо хочеш, щоб суспільство поважало і підтримувало твою незалежність [128, с. 317].

Слід зазначити, що межею свободи кожного окремого індивіду, так би мовити «платою» за неї, виступає особиста відповідальність. Кожний вчинок людини, як вільної істоти, водночас покладає на неї індивідуальну відповідальність, яку не можна нізвідки вивести, не на кого перекласти. Більш того, як наголошує М. М. Бахтін, у людини немає алібі в бутті: вона не може не здійснювати вчинок, оскільки вона вже є включеною в буття; здійснюючи моральний вчинок, вона привносить зміни в це буття, і тим



самим бере на себе відповідальність за нього. Тобто, сам факт прийняття рішення про здійснення цього вчинку, не кажучи про його зміст, вже має певну міру відповідальності. Ця теза, що знайшла відображення в творчості Бахтіна, має дуже афористичну форму: не зміст обов'язку мене зобов'язує, а мій підпис під ним, що я одноразово визнав, підписав дане визнання [12, с. 37].

При цьому детермінованість сучасної моральності вище окресленими чинниками розвитку зумовила трансформацію змісту цієї морально-етичної цінності. Виходячи з дискурсивно трансформованої універсалістської етики, можна констатувати необхідність переходу на макро- та мікрорівнях взаємовідносин від монологічної до дискурс-етичної відповідальності, що знайшло своє відображення в двох контрарних моделях відповідальності. Різниця між ними полягає в тому, що монологічний зміст цієї цінності, який яскраво проявився у патерналізмі тоталітарних режимів, розділивши людей на так би мовити відповідальних та таких, що позбавлені цієї якості, передбачає відповідальність особистості «за» свої вчинки. Цей тип, основу якого складають традиційне гіпертрофоване піклування про оточуючих та відповідні добродійності, базується на конвенційному етосі. Діалогічна ж форма, що реалізується через відповідальність «перед» іншими людьми, групами та всім соціумом у цілому забезпечується демократичним механізмом дискурсивної етики. Це колективна відповідальність зрілих особистостей, які, спираючись на принцип справедливості, прагнуть узгодити інтереси та досягти консенсусу на основі діалогу [71, с. 21-24].

Необхідно наголосити на тому, що відповідальність, як незаперечна цінність морального буття людини у суспільстві, що прагне досягти високого ступеню духовного розвитку, не тільки повинна займати одне з пріоритетних місць в системі морально-аксіологічних домінант, а навіть передувати реалізації свободи на соціальному та особистісному рівнях.

На наш погляд, специфіка національної форми моралі знаходить свій прояв і у співвідношенні таких категорій як «обов'язок» та «любов». Розгляд любові як морально-етичної цінності має багатоаспектний характер. Тому при визначенні людини як «ens amans» – люблячого буття [199], мається на увазі не тільки гносеологічний аспект – можливість за допомогою «логіки серця» розкрити змістовну сторону світу цінностей та порядок їх осягнення людиною, а й ступінь мотиваційного значення обов'язку та любові.

Слід зазначити, що в ході історичного розвитку моральної філософії були представлені різні позиції, іноді досить неоднозначні, щодо достатності любові як етичного принципу. Так, І. Кант наголошував на тому, що любов завжди залишається почуттям, що є суб'єктивним за своєю природою і не підпорядковується свідомій регуляції. Виключним мотивом моральної діяльності, на його думку, може виступати лише обов'язок. Любов же здатна стати мотивуючим принципом для окремої особистості лише тоді, коли буде зведена до обов'язку, але мова в цьому сенсі повинна йти саме про нього. З часом його позиція набула ще більш радикального значення. Протиставляючи обов'язок любові як суб'єктивній умові моральності, Кант наголошував на тому, що реалізація добра по відношенню до іншої людини є обов'язком незалежно від наших почуттів, любов же не виникає з необхідності чи обов'язку і тому носить випадковий характер [89, с. 337].

Цікавим є і інший підхід до цього питання з точки зору особливостей того чи іншого соціуму у часовому вимірі. Так, дослідники аксіосфери соціуму, зокрема Рональд Інглгарт, наголошують на існуванні в сучасній світовій цивілізації двох систем цінностей – «матеріалістичної» та «постматеріалістичної», пріоритетність функціонування яких у певному соціуму визначається рівнем розвинутої тієї чи іншої країни. «Матеріалістичний» та «постматеріалістичний» типи ціннісної ідентифікації відрізняються спрямованістю інтересів представників

соціуму – на забезпечення потреб виживання або самореалізації відповідно. Крім цих двох систем, він виділяє ще й «змішаний» тип, що виступає синтезом матеріальних та постматеріальних цінностей. Слід зазначити, що саме така система переважає в сучасній Україні, при цьому за період з 2000 по 2012 роки спостерігається тенденція росту постматеріалістичної складової з 32% до 40%. На думку німецького соціолога Гельмута Клагеса, в сучасному суспільстві відбувається зміна пріоритетів з цінностей «обов'язку і прийнятності» до цінностей «саморозвою і автономії», що вважаються аналогами попередньо представленої системи аксіологічних домінант [154, с. 287-289].

Отже, можна дійти висновку, що в сучасному українському суспільстві, у відповідності із запитам інноваційного глобального середовища, відбувається поступовий відхід від «матеріалістичної» системи цінностей, центральне місце в якій займає саме обов'язок.

Ще одним аргументом на підтримку цієї тези являються ментальні особливості нашої нації. Тут слід згадати, що українці – на противагу раціональному сприйняттю представників Західної Європи – характеризуються значною мірою емоційним, сентиментальним сприйняттям навколишнього світу через «серце». Тому й мотивація реалізується в українському соціумі на основі інших механізмів та з орієнтацією на інші морально-етичні цінності. Наприклад, більш раціональні європейці орієнтовані значною мірою на обов'язок, а любов ними сприймається лише як мінливе суб'єктивне почуття. Для українців же ця цінність має всеохоплюючий, вселенський характер, що передбачає любов до людини як такої.

У цьому контексті ми маємо достатні підстави для того, щоб підкреслити переважно інтуїтивний характер морального пізнання та домінуючу роль емоцій в моральній мотивації українців, що виражається в пріоритетності для них серед інших морально-етичних цінностей саме любові.

## **Висновки до другого розділу**

Отже, морально-етичні цінності, у нашому визначенні, це цінності, що є безумовно значимими в межах системи етичних координат – добра та зла, які, функціонуючи у певному соціумі, інтеріоризуються окремою особистістю в процесі її моральної соціалізації, оптимальним каналом їх трансляції при цьому виступає філософське знання як складова інституту освіти.

Одним з найбільш теоретично ефективних підходів до дослідження моралі виступає – аксіологічний, що є засобом пізнання, в основі якого знаходиться ціннісне сприйняття соціальної реальності. Було зроблено висновок, що цінності, як визначальний елемент індивідуальної та суспільної свідомості, являють собою матеріальні або духовні значимості, що, виступаючи мотивуючим і цільовим механізмом, слугують ідеальними детермінантами особистісної та соціальної активності.

Актуалізація аксіологічного аналізу пов'язана і з викликаною самим життям необхідністю «переоцінки цінностей», а також потребою у консолідації суспільства, яку можна задовольнити лише за умови вироблення загальнозначущих морально-етичних цінностей.

Наступний підхід, що має концептуальне значення в нашому дослідженні – ментальний. Відповідаючи потребам сучасного соціально-гуманітарного знання, він допомагає аналізувати і проектувати ті чи інші колективні феномени, що мають глибинно-психічну природу.

У науковій літературі створено певний фундамент для вивчення ментальних підстав соціального та індивідуального буття, що стало підґрунтям для дослідження морально-етичних цінностей сучасного суспільства в контексті ментальної специфіки українського сприйняття. Було зроблено висновок, що в якості основних, притаманних нашому етносу ментальних особливостей виступають індивідуалізм та емоціональність, які обумовлюють специфіку наявної системи морально-

етичних цінностей, корегування якої повинно враховувати необхідність використання механізмів, що відповідають цій ментальності.

Використання певної методології обумовлене специфікою морально-етичних цінностей як об'єкту вивчення і мети даної роботи. Серед загальнонаукових методів дослідження, які застосовувались в дисертації, слід назвати гіпотетико-дедуктивний, конкретно-історичний, історико-філософський, компаративістський, структурно-функціональний. Окрім них були використані деякі філософські – герменевтичний, діалектичний та теоретичні методи – аналіз, синтез, абстрагування, ідеалізація, сходження від абстрактного до конкретного.

Система морально-етичних цінностей носить конкретно-історичний характер, що розкривається через зміну якісних та кількісних показників певного елемента цієї системи – конкретної морально-етичної цінності – на кожному історичному етапі розвитку суспільства. Якісний показник вказує на наявність тієї чи іншої цінності в типовому для даного соціуму комплексі морально-аксіологічних домінант, кількісний же – на ту роль, яку вона відіграє у суспільстві. Слід зазначити, що при цьому більшість елементів цієї системи не виходять за її межі, а зазнають певних трансформацій свого змісту, що лише змінює їх статус у ціннісній ієрархії.

Зміна системи морально-етичних цінностей, крім того, пов'язана з процесом їх переоцінки, що детермінується певними соціокультурними чинниками, якими на сучасному етапі розвитку суспільства виступають не лише релігійні, економічні або соціально-політичні фактори, а й інтеграційний. Конститутивну роль починають відігравати процеси глобалізації, індивідуалізації, технократизації тощо.

Внаслідок перелічених вище інтеграційних процесів відбувається трансформація аксіосфери соціуму, що характеризується переоцінкою цінностей. Втрата старою системою морально-етичних цінностей своєї актуальності і відсутність її нового варіанту обумовлює пошук таких аксіологічних домінант, які, з одного боку, будуть відповідати

загальноцивілізаційним принципам моралі, а з іншого – гармонійно доповнювати традиційний світогляд української нації.

В якості морально-етичних цінностей, що мають конститутивне значення в подальшому становленні національної форми моралі, слід виділити відповідальність та свободу. При цьому, задля досягнення високоморального стану українського соціуму, при визначенні пріоритетності цих двох категорій слід виходити з принципу передування саме відповідальності. В якості інших морально-аксіологічних домінант мають виступити любов та обов'язок, при цьому, виходячи з кордоцентричності українського світовідчуття, визначальну роль в їх співвідношенні має відігравати саме любов, втілюючи одночасно і цільовий, і мотиваційний зміст.

Результати дослідження, здійсненого у другому розділі дисертаційної роботи, знайшли відображення у таких публікаціях:

1. Юшкевич Ю. С. Детерминанти переоценки морально-етических цінностей в сучасному суспільстві / Ю. С. Юшкевич // Гуманитарні, соціально-економічні та суспільні науки. — 2014. — № 2. — С. 72-76.

2. Юшкевич Ю. С. Аксіологічна складова української ментальності та механізми її збереження / Ю. С. Юшкевич // Наукове пізнання : методологія та технологія. — 2012. — № 1 (28). — С. 140-144.

3. Юшкевич Ю. С. Теоретико-методологічні засади дослідження морально-етических цінностей / Ю. С. Юшкевич // Наукове пізнання : методологія та технологія. — 2012. — № 2 (29). — С. 152-157.

4. Юшкевич Ю. С. Трансформаційні тенденції аксіосфери українського соціуму в епоху глобалізації / Ю. С. Юшкевич // Науковий вісник. Одеський національний економічний університет. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. — Науки : економіка, політологія, історія. — 2012. — № 23 (175). — С. 186-189.

5. Юшкевич Ю. С. Глобалізаційні процеси в сучасній Україні : аксіологічний контекст / Ю. С. Юшкевич // Науковий вісник. Одеський національний економічний університет. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. — Науки : економіка, політологія, історія. — 2013. — № 11 (190). — С. 75-81.

6. Юшкевич Ю. С. Національно-духовні цінності в контексті глобалізаційно-інформаційних процесів / Ю. С. Юшкевич // Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітаристики у сучасному інформаційному просторі : національний та інтернаціональний аспекти : зб. наукових праць / за заг. ред. к.філос.н. М. А. Журби — Частина I. — Луганськ : вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. — С. 226-229.

7. Юшкевич Ю. С. Індивідуалізм як феномен постіндустріального суспільства / Ю. С. Юшкевич // Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі : національний та інтернаціональний аспект : зб. наукових праць / за заг. ред. к.філос.н. М. А. Журби. — Частина I. — Луганськ : ФОП Котова О. В., 2013. — С. 125-128.

8. Юшкевич Ю. С. Актуалізація ментального підходу до дослідження морально-етичних цінностей / Ю. С. Юшкевич // Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті А. І. Кавалерова «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (29-30 травня 2014). — Одеса, ПДПУ ім. К. Д. Ушинського, 2014. — С. 69-70.

### РОЗДІЛ 3

## МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

### 3.1. Освіта як основний напрямок реалізації морально-етичних цінностей в соціокультурному просторі українського суспільства в сучасних умовах

Освіта є історично обумовленим суспільним процесом, що реалізується в межах певного соціокультурного середовища, в якому переважають ті чи інші соціально значимі цінності. Зміна ціннісних домінант, обумовлена розвитком суспільства, детермінує відповідну ціннісну переорієнтацію і в освітньому просторі. Так, в системі освіти радянських часів найбільш значимими були ідеологічні цінності, які в сучасних умовах втратили свою актуальність, поступившись місцем необхідності саморозвитку, зокрема морального, окремої особистості та реалізації її творчого потенціалу.

Ціннісний зміст освіти є особливим предметом дослідження в межах філософії освіти, вагомий внесок у розробку якої здійснили В. П. Андрущенко [5], І. В. Бичко [17], Є. Р. Борінштейн [20], В. А. Бугров [187], С. К. Булдаков [27], Е. А. Гансова [36], Б. С. Гершунський [41], Л. В. Губерський [187], Е. М. Гусинський [56], М. С. Дмитрієва [61], О. С. Запесоцький [72], В. П. Зинченко [75], І. А. Зязюн [76], Н. В. Іванова [80], А. А. Кавалеров [82], І. А. Кадієвська [85], С. Ф. Клепко [94], А. Є. Конверський [187], М. С. Конох [97], В. Г. Кремень [100], В. В. Крижко [99], І. Г. Мисик [124], В. О. Огнев'юк [131], Н. Н. Пахомов [173], О. П. Пунченко [145], М. С. Розов [151], М. І. Романенко [145, 146], Н. О. Ткачова [169], Ю. І. Турчанінова [59], Ю. Б. Тупталов [173], М. Ф. Цибра [194, 195] та інші.



Цінності, що притаманні освітньому простору, прийнято називати «аксіосферою освіти» за аналогією з поняттям «аксіосфера культури», яке було запропоноване Л. Столовичем для позначення єдності різних проявів ціннісної свідомості людини [167] та знайшло подальшу ґрунтовну розробку у дослідженнях М. С. Кагана, зокрема – у його роботі «Философская теория ценностей» [86, с. 10].

Виходячи з досвіду осмислення і вирішення головних проблем сучасної освіти, визначення оптимального шляху розвитку системи освіти України в європейському контексті, можна зазначити, що освіта як система характеризується чотирма визначальними групами цінностей.

По-перше, це внутрішні цінності функціонування освіти – цінності викладачів та цінності, покладені в основу навчальної діяльності учнів, серед яких головною є цінність індивідуальності учнів або запити суспільства.

По-друге, це зовнішні цінності, що визначаються економічними цінностями освіти, її здатністю забезпечувати функціонування соціально-професійної структури суспільства і які можна вважати «нав'язаними» освіті з боку суспільства.

По-третє, це інструментальні цінності освіти, що залежать від надбання особистістю соціального, інтелектуального та символічного капіталу. Так, залежність оплати праці від рівня та якості освіти є матеріальною цінністю освіти; коли ж освіта є чинником соціальної мобільності, вибору видів та сфер професійної діяльності – це є соціальною цінністю освіти; крім цього, освіта є засобом та інструментом підвищення соціального статусу – це статусно-престижна цінність.

По-четверте, в освіті існують цінності, пов'язані з самовизначенням кожної окремої людини у світоглядному просторі, що супроводжується формуванням у неї власних цінностей у формі життєвих цілей, інтересів, прагнень, потреб тощо. Таким чином, формується вільна та відповідальна

особистість з власними світоглядними установками, поглядами та цінностями загальнолюдського характеру.

Саме в межах цієї «системи координат», якою є вище перелічені групи цінностей освіти, вони розширюються, конкретизуються та довшначаються, а освіта в цілому постає ціннісним поняттям [94, с. 111-112].

Розглядаючи аксіосферу освіти як сукупність двох видів освітніх цінностей: інструментальних, тобто цінностей-засобів, за допомогою яких можливо досягнути фундаментальних цінностей, та специфічних цінностей освіти, що мають значення тільки в межах навчально-виховного процесу, можна констатувати, що реалізація аксіологічної складової освіти сприяє формуванню власної системи цінностей у молодих людей. Освітні цінності, таким чином, являють собою «систему соціальних норм, концептуальних ідей, значень, смислів, ідеалів, що відображає провідні гуманістичні пріоритети суспільства та виступає головним орієнтиром для розвитку освітньої системи в цілому» [169, с. 406].

Тому, нагальною стає необхідність наукового обґрунтування двох систем цінностей: тих, на які має орієнтуватися освіта зараз і на перспективу, що повинні цілком відповідати загальнолюдським цінностям [75] та тих, які мають створюватися, формуватися в самому освітньому процесі [99, с. 103].

Слід зазначити, що усі цінності освіти можна поділити на цінності збереження – консерватизму – та цінності перетворення – розвитку та росту [57, с. 141].

Цінності першого типу реалізуються в межах однойменного напрямку – консерватизму, до якого відносяться класичний реалізм, есенціалізм, перенніалізм.

Представники класичного реалізму (Дж. Уайлд) вважають, що виключним завданням освіти є формування навичок надбання знань та

вміння їх використовувати, тобто цінністю освіти, згідно з цією точкою зору, є самі знання та їх отримання.

На погляд есенціалістів (Р. Пітерс, М. Полані) освіта повинна базуватися лише на відтворенні цінностей минулого, оскільки сучасна культура надто далеко відійшла від вірного шляху і, лише повернувшись на нього, здатна поступово рухатися уперед. З точки зору есенціалістів, суб'єкт-суб'єктний підхід в освіті є помилковим, тобто гнучкість викладання, активна та самостійна діяльність учнів. Таким чином, особистість у процесі навчання має виконувати функцію спостерігача і її мета – лише сприйняття реальності; освіта ж в цілому не повинна перетворювати культуру і її призначення – у відновленні та передачі культури наступним поколінням.

Представники перенніалізму (Дж. Дональд Батлер, Г. Хорн), менш радикального, ніж есенціалізм, напрямку консерватизму, вважають, що в сучасну епоху кризи культури лише повернення до поглядів класиків античності та середньовіччя, відродження вічних цінностей може допомогти особистості і суспільству в цілому знайти вірний напрямок розвитку. В межах аналітичної філософії освіта розглядається як механізм, який допомагає особистості на шляху пошуку істинних знань, тобто визначальною цінністю освіти вважається розвиток здатності мислити.

Таким чином, основною тезою консервативних напрямків в освіті є те, що освіта повинна бути традиційною та спрямованою на збереження цивілізації, а основною цінністю освіти є відтворення культури та трансляція культурних досягнень. На думку дослідника вітчизняної сфери освіти В. О. Огнев'юка, саме розуміння освіти як засобу трансляції цінностей культури і зумовило подібне консервативне мислення, «оскільки завдання розвитку культури, а також пов'язаного з нею розвитку особистості в освіті, як правило, не усвідомлювались» [131, с. 358].

На противагу консервативним напрямкам у філософії освіти, сформувалась інша позиція, згідно якої, фундаментальною освітньою

цінністю має бути формування особистості. Слід підкреслити, що в межах цих напрямків не заперчується цінність освіти як транслятора традиційних цінностей та культурних надбань, але все ж таки це вважається другорядним, а головним вважається саме формування яскравої та творчої індивідуальності, розвиток її інтелектуальних, емоційних та моральних здібностей.

Одним із проявів лібералізму в освіті є експерименталізм, згідно з яким цінністю освіти є не лише отримання знань, наприклад, про загальнолюдські цінності, а формування інтересу до пізнання як такого. На думку експерименталістів, особистість лише тоді може дійсно осягнути найвищі цінності, коли адаптує їх до вирішення власних проблем.

Інший різновид ліберального напрямку у філософії освіти – екзистенціалізм – вважає, що освіта повинна формувати вільну, творчу особистість, яка прагне постійно самовдосконалюватися, а для цього їй, перш за все, слід пізнати та зрозуміти власне «Я». Представники цієї течії прагнуть до надання гуманітарним дисциплінам та мистецтвам визначального статусу в освітньому процесі, оскільки саме вони сприяють емоційному та моральному розвитку особистості.

Як вже було зазначено, освітня система існує в певному соціокультурному середовищі і взаємодіє з ним. Освіта, виступаючи транслятором найважливіших та історично сталих норм і цінностей буття, з категорії національних інтересів високорозвинених країн переходить у категорію світових пріоритетів; вона відіграє вирішальну роль в контексті тих соціокультурних змін, котрі переживає сучасний світ. Її завдання полягає у забезпеченні засвоєння особистістю універсальних цінностей суспільства таким чином, щоб аксіологічні орієнтири окремого індивіду стали регуляторами соціальної поведінки людей у цілому [85, с. 34]. Але її зміст не обмежується трансляційною функцією. Освіта, будучи простором творчого освоєння нової інформації, формування нових здібностей та набуття практичного досвіду, являє собою реальність, в якій

народжуються нові цінності, що зумовлюють формування ціннісних орієнтацій всього суспільства. При цьому, саме молода людина, що отримує освіту, виступає «одним із основних творчих учасників соціотрансформаційного процесу» [26, с. 192].

Слід підкреслити, що значення освіти у цьому контексті ще більше зростає. Так, сучасна цивілізація знаходиться у зоні своєрідної біфуркації: з одного боку, спостерігається реальна орієнтація суспільства на матеріальні пріоритети, але, з іншого боку – задля власного самозбереження – світова цивілізація має переорієнтуватися на духовні, зокрема морально-етичні цінності. І у цьому контексті саме система освіти покликана здійснювати відповідне, орієнтоване на ідеальну модель, корегування на рівні окремого індивідуального суб'єкту. Кожна ж особистість під час входження в соціокультурне середовище, будучи носієм усвідомленого знання морально-етичних цінностей, у свою чергу, здійснює вплив на аксіологічні домінанти суспільства, яке внаслідок цього поступово трансформується у належному напрямку. Таким чином, наприклад, можна втілити у життя модель передування відповідальності свободі. З огляду на це освітні цінності виступають вже не репродуктивними, а продуктивними, що визначають не тільки подальший вектор розвитку системи освіти, а й суспільства у цілому.

Більш того, освіта сама набуває значення цінності. І це впливає з того що, по-перше, вона виступає цариною соціокультурного буття, де здійснюється становлення духовно зрілої, моральної особистості, здатної відповідати за долю свого народу, сприяти реалізації морально-етичних цінностей, «творити цілісний, гуманний світ за «людською міркою» [76, с. 23]; по-друге, освіта в українських реаліях є майже єдиним носієм та оптимальним шляхом реалізації аксіологічних домінант – свободи, відповідальності, справедливості, гідності, любові.

Внаслідок загрози екологічної катастрофи, про що йшла мова вище, ми прийшли до висновку про необхідність концентрації зусиль людства на

реалізації вимог «екологічного імперативу», що актуалізує закономірність виявлення соціальних механізмів, які «мають допомогти кожній людині зробити правильний вибір і перетворити світоглядні концепти екологічної парадигми» на її власні морально-етичні цінності. Система освіти, що є «основним каналом цілеспрямованого впливу суспільства на індивіда з метою формування у нього певних цінностей та норм поведінки, які корисні для суспільства та адаптують особу до соціальних реалій» [153, с. 74-76], виступає у цьому контексті найбільш ефективною складовою всієї системи соціалізації в сучасному соціумі.

Можна стверджувати, що моральне просвітництво є не лише частиною освітнього процесу, а являє собою стрижень всієї системи освіти. Її етичний зміст виступає сенсоутворюючою, ціннісноорієнтованою та мотивуючою з позиції добра та зла складовою будь-якої діяльності і найвагомішим регулятором поведінки людини.

Освіта являє собою простір творення образу людини в її онтологічній сутності, якою виступає система морально-аксіологічних домінант, що складає ціннісне ядро цього соціального інституту. Акумуляований в історичній пам'яті досвід моральних, отже – відповідальних вчинків, знання про найбільш значимі добродійності та пріоритетні морально-етичні цінності, транслуються у межах освітнього каналу, сприяючи таким чином долученню особистості до морального буття суспільства.

Але слід ще раз наголосити на тому, що етичні знання, безцінний досвід моральної поведінки, віддзеркалені у змісті більшості дисциплін гуманітарного блоку. Їх отримання ще зовсім не означає неодмінної реалізації моральних абсолютів на рівні індивідуального суб'єкту, а детермінується наявністю вільного вибору та індивідуальної відповідальності. Останні ж, у свою чергу, теж формуються завдяки освітньо-комунікативному каналу. Цікавою у цьому контексті є характеристика К. Юнгом душі сучасної людини, котра, знаходячись у

самому безпосередньому сьогодні, перебуває на краю світу, маючи над собою небо, під собою усе людство з його історією, що губиться в тумані давнини, а перед собою - безодню усього майбутнього. Юнг зазначає, що мало хто з нас є сучасною людиною в цьому сенсі, бо таке існування вимагає найвищої свідомості [211, с. 294]. Тому визначальною цінністю сучасної освіти має виступати дійсне усвідомлення тих морально-етичних цінностей, що здатні врятувати світ та наше власне перебування у ньому, зупинити кризу духовності та спрямувати подальший розвиток українського суспільства до найвищої моральної мети, якою є життя кожної людини.

У сучасній українській філософії освіти розвивається підхід, який в якості центральних у сфері освіти розглядає антропоцентристські, демократичні та національні цінності. Так, В. П. Кремень у монографії «Філософія людиноцентризму в освітньому просторі» зазначає, що в сучасних умовах техногенної цивілізації виникла загроза існуванню людини і саме тому сучасне суспільство повинне перейти до нової парадигми розвитку, де саме людина, а не економіка або технології, буде метою та сенсом прогресу, тобто – до людиноцентризму, що є «новою стратегією поступу суспільства, в основі якої знаходиться не накопичення матеріальних благ і цінностей, а орієнтація на цінності духовні, на знання, культуру, науку, без яких життя втрачає смисл і перспективу» [100, с. 9]. До аксіосфери освіти також входять такі цінності, як інновація, творчість, креативна діяльність які, в свою чергу, є «невід'ємними характеристиками творчої особистості, формування якої сьогодні є стратегічною метою освіти» [100, с. 296].

Маючи на увазі, що в умовах трансформації сучасного українського суспільства не політичні сили, не релігія, не засоби масової інформації, в силу своєї комерціалізації та роз'єднаності, а саме освіта має найбільші можливості впливати на формування духовного світу та цінностей особистості, слід відзначити, що для цього вона сама повинна змінити свої

цінності. Повинно змінитися ставлення до людини, яка має стати змістом сучасної освіти. Тому, коли «в освітянському середовищі України відбувається процес осмислення нових завдань, цілей, цінностей і якості освіти в контексті її людиновимірності й людиноспрямованості» [131, с. 369], необхідно виробити не лише людиноцентричну парадигму розвитку освіти, а сформуванати «людинобіосфероцентричне» мислення, що передбачає співвіднесення людини із «особистим світом, світом природи, світом суспільства й світом культури» [131, с. 374]. Необхідно зазначити, що для реалізації нової людинобіосфероцентричної парадигми освіти не лише вона сама повинна утверджувати ті цінності, які є визначальними для розвитку суспільства, а й суспільство має розглядати людину як вищу цінність.

Таким чином, можливо зробити висновок, що в умовах глобалізації соціальних та культурних процесів, розвитку інформаційної цивілізації вимогою часу є переорієнтація сучасного суспільства на гуманізм, який визнає людину найвищою цінністю серед інших соціальних пріоритетів. Для досягнення цього необхідно здійснити поворот до нової парадигми розвитку освіти, стрижнем якої є гуманітаризація. Адже, подальший розвиток освіти може відбуватися у двох протилежних напрямках: технократизації, що, однак, вступає в протиріччя з реалізацією моделі високоморального українського суспільства, або ж гуманітаризації, що якраз і сприятиме моральному розвитку нашого соціуму.

Отже теза про те, що чим вище рівень освіти, тим більш моральною є особистість [50, с. 60], передбачає, у першу чергу її посилене орієнтування на формування аксіосфери моралі особистості через запровадження певних курсів, в межах яких саме і обговорюються етичні аспекти людських взаємовідносин, практикується моральна рефлексія. Саме така вища освіта зможе надати людині можливість проаналізувати різні точки зору та порівняти їх між собою, сформуванати всебічно розвинену особистість та посилити в неї інтерес до етичної складової людського буття [220; 214].



Окремо до цінностей сучасної освіти необхідно віднести фундаменталізацію [102], тобто необхідність вивчення базового переліку предметів, які будуть гармонійно поєднувати дисципліни природничо-наукового та гуманітарного блоків, що сприятиме формуванню не вузькоспеціалізованої, а – всебічно розвиненої особистості.

У цьому контексті необхідно окремо здійснити аналіз цінностей гуманітарної освіти.

Першою і основною освітньою цінністю виступає відповідальність за загальнозначимі цінності. Так, незалежно від тих змін, які відбуваються в сучасному українському суспільстві та системі освіти, не дивлячись на те, що сучасна людина спрямована на свободу, самовизначення та самоактуалізацію, освіта повинна формувати таку особистість, яка завжди пріоритетним для себе буде вважати збереження загальнозначимих, точніше, виходячи з гуманістичної спрямованості сучасної освіти – загальнолюдських цінностей.

Наступною істотною цінністю освіти є вільне самовизначення кожної людини, тобто забезпечення умов для її власного самоствердження у світоглядному просторі. Необхідно зазначити, що моральна самореалізація особистості, що розкривається через інтеріоризацію певної системи морально-аксіологічних домінант соціуму, які набувають в свідомості особистості специфічної форми, що реалізується в подальшій моральній поведінці, все ж таки повинна підпорядковуватись меті реалізації загально визнаних морально-етичних цінностей. Тобто освіта повинна впливати на особистість таким чином, щоб загальнолюдські цінності не за яких умов не відходили на другий план по відношенню до суб'єктивних цінностей індивіда.

Третьою освітньою цінністю є особистісна самоактуалізація у культурі та житті. В цьому контексті освіта має спиратись на особистісний індивідуальний підхід до кожної людини, який дозволить уникнути протиріччя, що може виникнути у процесі соціалізації особистості, яка

усвідомлює загальнолюдські цінності і формує власні. Це має допомогти індивіду знайти своє місце у культурі, житті та опанованій ним професії.

Четвертою освітньою цінністю виступає загальнокультурна компетентність особистості, яка реалізується у її здатності адекватно осмислити, знайти правильне рішення та комунікативний вираз у ситуації, що не обмежується лише професійними інтересами людини [151, с. 195-200].

Метою гуманітарної освіти є трансляція таких знань, вмінь та переживань, що забезпечать формування «людського в людині», продукуючого імпульсу існування, осмислення особистістю свого місця у світі та власної відповідальності за нього. Людиноцентризм та свобода як умова креативного творення нової реальності – визначальні характеристики поняття «гуманітарність». Поєднуючи у собі зовнішнє та внутрішнє, об'єктивне та суб'єктивне знання, гуманітарні дисципліни характеризуються злиттям в освітньому просторі історично обумовлених морально-етичних цінностей та індивідуально інтерпретованого знання про них, що знаменується сходженням особистості – як носія моральної самосвідомості - до своєї цілісності.

На наш погляд, освіта дійсно виступає найважливішим соціальним інститутом, що реалізує морально-етичні цінності, норми, ідеали, відтворює національно-культурний світ. Вона здатна вирішувати завдання розвитку духовного світу особистості, її вищих цінностей. На думку сучасних дослідників, одним із головних завдань освіти слід вважати відповідальність за духовну спадкоємність поколінь, освоєння новою генерацією стійких конструктів духовності, зокрема – морально-етичних цінностей. Від здатності відтворювати свою культурну самобутність залежить духовна безпека нації [5; 72; 187].

Найбільший потенціал у збереженні духовності та формуванні високоморальної людини має саме гуманітарна складова освіти, що безпосередньо забезпечує культурне наслідування та духовний розвиток

людини як цілісної особистості в її екзистенційній та онтологічній повноті [75, с. 181]. Ще у середині XIX століття цей особливий статус гуманітарної освіти як основного носія морально-етичних цінностей визначив А. Ламартін: «Якби ми раптово стали позбавленими всіх природничо-наукових знань, матеріальний світ зберігся, хоча, безумовно, багато втратив би. Але якщо людина втратить хоча б одну з моральних істин, хранителем яких є гуманітарна освіта, загине вона сама і все людство» [219]. Ця його думка сьогодні є особливо актуальною. Низький рівень моральності дійсно загрожує самому існуванню суспільства.

Відродження духовної культури, трансляція вищих людських цінностей мають стати пріоритетними і актуальними у плані накопичення соціального капіталу. Без сумніву, мораль, етичні норми та цінності повинні перманентно розширювати і поглиблювати свій вплив на весь процес розвитку людства, майбутнє якого залежатиме від синхронного розвитку інтелекту і моральності кожної людини. Людина та її духовний світ є головною проблемою та ціллю гуманітарної освіти. Саме вона призначена для гармонійного виховання людської особистості. Якщо сутність людини – духовна, стрижень життя – духовний, то освіта повинна, в першу чергу, опікуватися формуванням духовності. Це зумовлює статус освіти як одвічної духовної цінності для всіх історичних часів і народів. І доки існуватиме людина, духовність, сформована засобами навчання та виховання, буде головним виміром її соціальності, критерієм особистості, гарантом самореалізації. У ході вивчення дисциплін гуманітарного циклу студенти постійно мають розмірковувати про людину, про її вчинки, мотиви поведінки, тому саме в них закладено великий моральний потенціал.

Крім того, не можна не враховувати, що гуманітарні дисципліни вчать мистецтву розуміння іншої індивідуальності, іншої культури, історії, розвивають здатність до їх інтерпретації. Наявність творчої рефлексії є однією з характерних рис гуманітарної освіти. При порівнянні

природничих та гуманітарних дисциплін можна прийти до висновку, що при їх засвоєнні механізм «розуміння» реалізується по-різному. Вивчення природних об'єктів передбачає розуміння їх змісту та сутності; що ж стосується гуманітарного матеріалу, то його зміст має бути вироблений самостійно. Розуміння в цьому випадку є процесом смислотворення, в результаті чого зміст, що виникає, виявляється не у відчуженому знанні, а в усвідомленні спільного буття того, хто розуміє, і того, кого прагнуть зрозуміти [142, С. 263].

Як було зазначено, процес реалізації морально-етичних цінностей на рівні суб'єкта передбачає проходження декількох етапів, що пов'язані між собою наявністю у людини морального відчуття. У свою чергу, становлення моральності, відчуття краси і добра вимагає співпереживання, емпатії, почуття співпричетності до того, що «вивчається» [152, с. 52]. Детермінантою його формування також виступає гуманітарна освіта, яка, завдяки своїй специфіці, здатна стимулювати моральну рефлексію та розвивати відповідні відчуття. На думку І. Канта, саме ця складова освітянського процесу сприяє тому, що моральні закони можуть проникнути в душу людини, а моральні норми стати для неї суб'єктивно значимими. При цьому він вважав, що система освіти повинна бути орієнтована в значній мірі на майбутній кращий стан людського роду – на ідею людства та відповідно до його загального призначення [90, С.444].

Але якраз внаслідок нинішньої культурної та духовної кризи в нашому суспільстві, що супроводжується переоцінкою цінностей, гуманітарна освіта у вищій школі опинилась в найгіршому стані. Спостерігається тривожна тенденція до механічного сприйняття в якості зразка для наслідування західних моделей освітянських технологій. Але, це веде у кінцевому підсумку лише до еkleктичного поєднання концепцій різних національних шкіл. Як показує досвід, не можна застосовувати до вітчизняної освіти підходи, розроблені в Японії, США або Англії, адже вони не відповідають особливостям українського суспільства: «...українці

потребують своєї оригінальної – національної – «моделі» соціально-економічного, політичного і т. п. розвитку, яка б відповідала українському національному характерові» [17, с. 63]. Західна система освіти спрямована, перш за все, на трансляцію максимального обсягу знань і засвоєння технологій, раціоналістично та технократично орієнтована, що знецінює духовно-моральну складову освітянського процесу. Її інструментально-прагматична природа значною мірою знецінює духовно-моральну складову освітянського процесу.

Що стосується традицій української освіти, то вона завжди характеризувалася гуманітарною спрямованістю. Так, у Києво-Могилянській академії на протязі чотирьох років навчання здійснювалася загальноосвітня підготовка (граматика, арифметика, геометрія, музика), рік вивчались риторика і поетика, чотири роки – філософія і, нарешті, останні чотири роки – теологія. На нашу думку, цю традицію слід постійно відтворювати, що гарантує формування всебічно розвиненої, високоморальної, сповненої духовності особистості.

Головним завданням освіти є формування органічної і цілісної особистості. Раціоналістично ж спрямована система освіти не здатна сформувати таку всебічно розвинену, високоморальну, сповнену духовності людину. Лише на вищих рівнях духовного пізнання можливий синтез антиномій, але джерелом цього нового знання вже є не розум, а серце. Лише серцем можливо охопити усю сукупність безмежного буття. Саме для української нації характерна орієнтація на сприйняття навколишнього світу через серце, звернення людини до природи, поєднання з нею. Ця особливість українського духовного складу знайшла яскравий вираз у царині філософії, яка «на рефлексивному рівні виражає найістотніші ментальні ознаки нації, внаслідок чого дослідження своєрідності філософського поступу того чи іншого народу дає змогу виявити і його «душу», що характеризується кордоцентризмом, тобто

перевагою духовного над раціональним і отримала назву – «філософія серця» [164, с. 152].

Таким чином, сучасна гуманітарна освіта задля підвищення власної ефективності повинна здійснити певні кроки в напрямку удосконалення свого змісту.

По-перше, освіта має спрямувати свій потенціал на утвердження гуманістичного вектору розвитку, що реалізує принцип суб'єкт-суб'єктної взаємодії викладача та студента, при якому моральне становлення особистості, створення умов її духовної безпеки, гідного існування розглядається як мета, а не засіб.

По-друге, будучи одним з елементів соціальної системи, що перебуває в стані масовізації і характеризується поширенням маніпулятивного впливу на свідомість особистості за допомогою комунікативних технологій, гуманітарна освіта має розробити власний механізм впливу на свідомість особистості задля підвищення рівня її моральності, виходячи з ментальних особливостей українців, що, у свою чергу, буде сприяти розвитку інтегративних процесів у сучасній Україні.

По-третє, благородною місією освіти у світі, що складається з трьох реальностей – матеріальної, духовної та віртуальної, де остання відкриває простір для безмежної свободи необтяженої відповідальністю, втрачаються усі моральні регулятори, має бути сприяння відмові від «людини граючої» та повернення до «людини читаючої».

По-четверте, виходячи з необхідності посилення етнополітичної, державної, духовної безпеки та враховуючи високу конфліктогенність [9, с. 18], викликану набуттям соціальною системою якостей відкритості, невизначеності, однією з пріоритетних цінностей гуманітарної освіти повинно бути формування, з одного боку, патріотизму, поваги до історичного минулого та морально-етичних цінностей української нації, а, з іншого – толерантності, здатності вести діалог з людьми, що мають відмінні переконання.

Отже, завданням освіти є не лише трансляція від покоління до покоління та закріплення в кожному наступному найбільш стабільних національних духовних, світоглядних та культурних цінностей соціуму, а й збагачення індивідуальних та суспільних ментальних якостей даного етносу загальнолюдськими морально-етичними цінностями. Саме ці цінності сприятимуть духовній конвергенції та діалогу культур. Крім цього, освіта спрямована на корегування та перетворення цінностей, що на особистісному та суспільному рівнях визначають поведінку людей, спрямовують та концентрують їх «ментальну енергію» на досягнення цілей, які повинні відповідати вищим морально-етичним цінностям прогресуючої людської цивілізації [41, с. 179].

Саме гуманітарна складова освіти, зокрема цикл філософських дисциплін, за своїм змістом відтворюють основні ментальні риси та зберігають ціннісне ядро національного етносу, збагачуючи його кращими взірцями світової культури. Так, філософія не є пасивним віддзеркаленням ментальних рис етносу; її вивчення як носія цих найістотніших ознак нації сприяє збереженню ментальності, її емоційної та духовної складової, що, в свою чергу, протидіє руйнуванню української ідентичності в сучасному глобалізованому світі.

Виходячи зі специфіки соціально-філософської проблематики, необхідно наголосити на тому, що основна увага в філософії завжди приділялась аксіологічним, морально-етичним питанням. Зміст цієї форми світогляду, починаючи з античної класики, виявляв себе через єднання трьох складових: логіки, фізики та етики. Розкриваючи внутрішній зв'язок цих елементів, слід зазначити, що організуючим центром в цій тріаді виступає саме етика, яка, будучи частиною філософії, є також її об'єднуючою цільовою установкою. Найважливішим завданням філософської етики є осмислення та ціннісне оформлення самої філософії як етичного проекту, морально гідного способу життя. Етика як філософія

моралі є виразом, продовженням і завершенням морального сенсу всієї філософії – без етики немає філософії, бо вона сама є етика [53].

Результатом занурення у глибини філософського знання, де людина отримує імпульс до критичного сприйняття реальності, яка не відповідає її власним моральним ідеалам, стає конструювання у свідомості суб'єкта уявного образу світу, що являє собою сферу панування морально-етичних цінностей, справедливого та гідного життя. У ході філософствування особистість набуває навичок скептичного ставлення до соціальних реалій, формує культуру сумніву, прагнення не зупинятись на тому, що вже досягнуто на шляху до реалізації інтелектуальної утопії, цільовою складовою якої є морально досконалий всесвіт.

Завдяки своєрідному інструментарію мислення – проблемному характеру, поліваріативності відповідей, застосуванню когнітивних, етичних та естетичних здібностей свідомості особистості – філософське знання являє собою унікальну систему вироблення навичок недогматичного, гнучкого і одночасно доказового мислення. У результаті витонченої рефлексивної роботи з вироблення етично правильних суджень, що можливо лише в межах філософії, моральна складова соціальної дії реалізується, виходячи з контекстуальності, а не стереотипів [208, с. 36, 42]. Зміст цієї дисципліни, в силу недеklarативного характеру, є плідним у виробленні самостійності мислення, пошуку власної моральної позиції, що сприяє реалізації творчого потенціалу особистості.

Вивчаючи філософію, студент засвоює навички логічно аргументованого мислення, оволодіває культурою ведення діалогу, дискусії і, усвідомлюючи соціально-моральні стимули діяльності, формуючи відчуття відповідальності за її результати.

Філософія ставить і вирішує питання, що носять досить загальний характер, виявляє, усвідомлює та формулює принципи та закони, котрі є значимими для будь-якої сфери людської діяльності, допомагає досягненню смислу самої життєдіяльності людини, розвиває здатність орієнтуватися в



суперечностях суспільного життя, дозволяє конструктивно діяти у розробці стратегічних життєвих позицій, порівнювати, вибрати і обґрунтовувати цінності, орієнтири, ідеали. Вона дає можливість подолати фрагментарність знання, досягти цілісного, універсального бачення морально-етичних цінностей. Таким чином, філософія фактично здійснює ту місію, яка, на думку А. Н. Уайтхеда, є головною для неї – відшукати світогляд, здатний врятувати від загибелі людей, для яких найбільш значимими є цінності, що виходять за рамки задоволення тваринних потреб [175, с. 560].

Філософія, акумулюючи у специфічній формі культурно-історичний досвід людства, дозволяє транслювати його новим поколінням, а вивчення філософського надбання людства – один із вірних шляхів залучення молодого покоління до загальноприйнятих морально-аксіологічних домінант. Розмаїття морально-етичних цінностей, що актуалізувались в ту чи іншу історичну епоху, сприймаються особистістю в процесі діалогічного пізнання, виходячи з її власних духовних потреб.

Минуле людства, зокрема його моральний вимір, являє собою немов би дзеркало, біля якого особистість може зупинитись, відсторонитись і уважно вдивитись у своє власне «Я». Завдяки такому зануренню в історичне минуле, у ході власного переживання образів моралі різних історичних епох, відбувається спонтанне формування морально-етичних цінностей окремої особистості. Так, на думку В. С. Біблера, марною витратою часу слід вважати намагання змусити людину поводитись подібно Едипу, або ж жити, як Христос; діяти подібно Гамлету або Дон Кіхоту, оскільки кожна з моральних ситуацій потребує від особистості формувати власний варіант моральності та відповідальності [16, с. 17-19]. Відзеркалення «дискутуючих голосів історичних епох» у свідомості особистості дає можливість їй зрозуміти себе, сприяючи її духовному росту.

Отже, засвоєння морального досвіду відбувається завдяки

діалогічному характеру філософії, у ході суб'єкт-суб'єктних взаємодій, в яких знаходяться історичне минуле та людина, що прагне його осмислити. Внаслідок цього з'являється можливість для вільного вибору актуальних для особистості морально-етичних цінностей, які виступають основою народження її власної духовності, як свідчення унікальності цього акту творення.

Оскільки філософське знання за своєю природою, завдяки розмаїттю світоглядних позицій, носить рефлексивний характер, у студентів формується здатність до толерантності, прийняття іншої точки зору. В її рамках виявляються передумови власних суджень і міркувань опонента, досягається розуміння концептуальності знання. У процесі викладання курсу філософії здійснюється світоглядне осмислення цінностей духовної культури, щоб в умовах кризи заповнити екзистенціальний вакуум світоглядними установками, ціннісними орієнтаціями, високими взірцями внутрішньої культури.

Філософські питання завжди з необхідністю передбачаються в процесі самостановлення і самореалізації людського існування. Людина за своєю суттю повинна запитувати. Вона сама має творити людський світ і як окремий індивід, і як член суспільства. Для цього необхідне власне, особистісне пізнання. Саме філософія занурює студента в атмосферу світоглядного запитування [143, с. 159], що заохочує до пізнання, яке дає орієнтацію в житті, відповідальних вчинках і дозволяє відшукати своє місце у світі. Підставою для філософських проблемних питань виступає культурна ситуація, тобто така життєва ситуація, у якій і виникають вічні філософські проблеми.

Філософія сприяє виробленню теоретичного мислення, що, з одного боку, сьогодні допомагає більш глибоко зрозуміти і засвоїти спеціальні і теоретичні дисципліни, а з іншого – у майбутньому буде основою ефективного управління суспільством в цілому. Окрім того, викладання філософії успішно вирішує завдання розвитку самої здатності до розуміння

у студентів, що є основою як теоретичної діяльності, так і практичної. В цьому сенсі філософія є досить практичною.

Практична складова філософії реалізується і в межах вирішення питання про можливість вільного відповідального вчинку, що являє собою процес перетворення теорії на спосіб дії; при цьому, вона не перестає бути мисленням, а являє собою вчинок на стадії його ідеального формування в думці. Специфіка філософського сприйняття практики відзначається тим, що поведінка суб'єкта моральних відносин розглядається тут в її належній формі, виходячи з того, якою вона повинна бути. Філософія зосереджує свою увагу, перш за все, на моральному, а не пізнавальному аспекті вчинку, розглядаючи його як форму творчості. Вона поєднує у собі не тільки теоретичне та практичне, а й ціннісне ставлення до світу.

Завдання філософії полягає в тому, щоб процес пізнання незмінно перебував у полі ціннісних прагнень людини, що значною мірою визначається її роль у житті як окремої особистості, так і соціуму в цілому. Виходячи з того, що вона являє собою єдність ціннісного та пізнавального ставлення до світу, необхідно наголосити на її потужному потенціалі у вирішенні проблеми пошуку відповідних сучасному рівню розвитку людини і суспільства форм взаємодії епістемології з аксіологією, що, у свою чергу, сприяє виходу суспільства з кризового стану [53].

Філософія, яка, завдяки своїй специфіці, здатна розширити інформаційне поле знань про етичні колізії, стимулювати моральну рефлексію та розвивати відповідні відчуття, виступає детермінантою формування морального відчуття. Будучи рефлексивною формою знання, вона відіграє найважливішу роль в орієнтації особистості на моральне самовдосконалення та розвиток. Її основною компетенцією та сферою відповідальності виступають цінності [54], зокрема – морально-етичні. Саме філософія сприяє формуванню почуття відповідальності людини за близьких, вітчизну та долю світу в цілому.

Таким чином, на підтримку тези про пріоритетність філософського знання як каналу трансляції морально-етичних цінностей, можуть бути наведені наступні аргументи.

По-перше, тільки філософія, що бере участь у процесі гармонізації та інтелектуальному вибудовуванні базових людських смислів, здатна дати систематичне обґрунтування і цілісне бачення морально-етичних цінностей, що є актуальними в сучасному суспільстві.

По-друге, виходячи зі специфіки морально-етичних цінностей та ментальних особливостей української нації, необхідно використовувати такі шляхи їх реалізації, що не будуть вступати в протиріччя з внутрішньою природою представників українського етносу і дозволять досягти високого рівня моральності в нашому суспільстві. Такий потенціал, на нашу думку, є у філософії, яка в силу свого проблематичного, недекларативного, плюралістичного, діалогічного характеру надає кожній особистості можливість самостійного визначення власної моральної позиції. Адже людину можна вважати добродійною лише тоді, коли здійснення морального вчинку перестає бути для неї зовнішньою необхідністю, трансформуючись у внутрішню потребу, і моральна поведінка стає постійною рисою її характеру.

### **3.2. Художньо-образна інтерпретація філософського знання як засіб трансляції морально-етичних цінностей**

Реалізація морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту, про що йшла мова в першому розділі, передбачає проходження певних етапів, серед яких конститутивне значення належить формуванню морального почуття. Під час здійснення морального вчинку чи оцінювання поведінки іншого людина керується, в першу чергу, не абстрактним уявленням про добро та зло, а саме почуттям, що викликане цією подією; тобто формування змістовної сторони аксіосфери моралі передбачає не лише виробництво цінностей в соціальному процесі, а й наявність

емоційних переживань на рівні індивідуальної свідомості [30, с. 113]. Саме завдяки моральним почуттям, що виникають під час цього емоційного переживання, репрезентовані знання про загальноприйняті в соціумі морально-етичні цінності набувають імперативного характеру.

В контексті порівняння емоційної та раціональної форм пізнання слід зазначити, що сама специфіка процесу набуття морального знання значною мірою унеможливує логічне пояснення морально-етичних цінностей. Так, Дж. Мур за допомогою оригінального зіставлення понять «добро» та «жовте» демонструє відмінність вищезазначених форм пізнання і некомпетентність традиційних засобів комунікативної практики. Він зазначає, що подібно до того, як неможливо тому, хто ще не знає, що таке «жовте», пояснити, що це таке, так же неможливо в аналогічній ситуації пояснити йому, що таке «добро» [123, с. 63].

Моральне пізнання, що відзначається диференційованістю, особистісним ставленням індивіда до соціального буття [7, с. 124], в той же час передбачає певну стандартизацію моральних почуттів, внаслідок чого відбувається «емоційне узагальнення» соціального досвіду, отриманого особистістю в межах комунікативної взаємодії. Саме таке узагальнення сприяє віддзеркаленню актуальних морально-етичних цінностей у свідомості людини і дає підставу говорити про певну співзвучність двох методів пізнання – морального та художньо-образного, що більш детально буде розкрито нижче.

Слід підкреслити, що зазначена специфіка зближує моральне та художнє пізнання, що вперше було відзначено в філософії мистецтва Ф. Шеллінга, згідно з яким в мистецтві, яке здатне осягнути всі грані людського буття, внутрішній світ людини з її радощами та печалями, доступне те, до чого наука лише намагається наблизитись [200, с. 387]. Художнє пізнання моральних феноменів, на чому необхідно акцентувати у контексті нашого дослідження, переважно здійснюється не в абстрактно-належному, а в культурно-ціннісному аспектах – у категоріях моралі та

відповідних стосунках [115, с. 113]. Ця форма пізнання, за допомогою конкретно-чуттєвих образів героїв та їх вчинків, сприяє осягненню соціальної сутності моральних явищ суспільства.

Майстер у своєму творі виражає сутність моральних колізій, ідею самого почуття зрозумілим та близьким значній кількості людей способом, що надає можливість долучитись через нього до знання, і в той же час сприяти, вступивши через твір мистецтва в діалог, народженню нової істини, збагаченої особистим і історичним досвідом. Тому мистецтво, виходячи з художньо-образної наочності зображення морального виміру людського існування, дійсно можна вважати оптимальним шляхом трансляції морального знання та необхідним структурним компонентом формування морально-етичних цінностей.

Виступаючи засобом трансформації практично-раціональної форми суспільних уявлень про моральну поведінку в емоційно-образну, мистецтво постає дієвим способом знакового відтворення реальності за допомогою художнього образу, що передає і відтворює соціально значущий зміст в певних емоційних станах [35, с. 116].

Художній образ є метафоричною формою думки, що розкриває одне явище через інше і характеризується безпосереднім впливом на емоційну сферу людини. Становлення цього образу передбачає матеріалізацію задуму митця, його суб'єктивної діяльності по освоєнню об'єктивної дійсності, а на стадії сприйняття читачем – реалізацію образу у його свідомості у формі суб'єктивної реальності, що синтезує у собі як об'єктивно-реальне, так і суб'єктивно-уявне.

Отже, використання терміну «художньо-образна інтерпретація філософських концептів» як експлікацію знання більш зрозумілою мовою – мовою символічної реальності художніх образів – в нашому дослідженні є не випадковим: доречність його застосування обумовлена специфікою об'єкту трансляції. Успішність особистісної інтеріоризації морально-етичних цінностей, що актуалізуються в сучасному українському соціумі,

залежить від того, наскільки повно будуть враховані всі специфічні особливості цього процесу.

Безпрецедентність застосування саме художньо-образної інтерпретації філософського знання як засобу трансляції морально-етичних цінностей впливає з необхідності, у першу чергу, формування морального почуття, як визначальної складової морального вчинку та умови реалізації морально-аксіологічних домінант, що виявляється можливим лише при наявності моральних переживань. Крім того, це впливає із потреби враховувати специфіку морального пізнання взагалі та ментальних особливостей українського етносу, де перевага почуттєвої складової та розуміння навколишнього світу за допомогою «серця» обумовлює необхідність використання відповідних емоційних механізмів впливу на свідомість індивіда.

Одним з найбільш значимих видів мистецтва, що пов'язаний саме із створенням образів за допомогою слова, виступає художня література. Матеріалом для створення художніх образів у творчості письменників є мова, досконалість якої відкриває унікальну можливість передати настрій, емоційне напруження, ставлення до дійсності не лише за допомогою слова як фрагмента знакової системи, а і через його інтонаційне забарвлення, що визначається контекстом літературного твору [135].

Підсумовуючи вище сказане, слід констатувати, що форми виразу відношення людини до світу на філософському рівні можуть бути репрезентовані не тільки в класичній теоретичній формі але й іншими засобами, у даному випадку за допомогою художніх образів.

Якщо звернутися до історії філософської думки, то можна виявити два протилежних підходи до проблеми співвідношення філософії та літератури. Представники сучасного наукового дискурсу наголошують на тому, що в певні культурні періоди філософія та література об'єднувалися в рамках якогось «ізму» – романтизму, екзистенціалізму чи постмодернізму, де були задані моделі використання філософії

літераторами чи літератури філософами [109, с. 6]. Заперечувати зазначену періодичність зближення цих двох форм виразу думки немає сенсу, але все ж таки вживання терміну «використання» в цьому контексті є не зовсім вдалим. На нашу думку, філософія та література скоріше за все співвідносяться як рівноцінні взаємодіючі елементи, що в рамках певної конструкції гармонійно поєднують художньо-образну форму та філософський зміст.

Зближення філософії та літератури, як вже було зазначено, яскраво виявилось в епоху романтизму, зокрема, у філософських поглядах німецьких представників цього напрямку. Так, Фрідріх Шлегель, що одночасно був філософом і письменником, відзначав, що «поезія і філософія повинні з'єднатися», а «філософ повинен говорити про самого себе як ліричний поет» [202, с. 287, 311]. Також німецький філософ і поет Новаліс дотримувався схожої точки зору, виразивши її словами: «Поезія – героїня філософії ... філософія є теорія поезії» [109, с. 94]. Важливу роль мистецтву відводили також І. Кант, Ф. Шиллер, Г. Гегель та інші.

Але Кант, на відміну від представників романтизму, наголошував на автономії таких форм суспільної свідомості як мораль, філософія, мистецтво тощо. Схожої точки зору дотримується і відомий румунський філософ Еміль Чоран, не підтримуючи ідею злиття філософії та мистецтва, а відстоюючи чистоту кожної з цих сфер духовності. Проза і поезія, навантажені філософствуванням, на його думку, втрачають життя швидше од інших; філософія ж, у свою чергу, є відокремленою від літератури – як від прози, так і від поезії. Він зазначає: «Необхідна наївність письменника, щоб вірити, що писати – означає мислити» [216].

На наш погляд, філософія і література глибоко взаємопов'язані: філософія в силу свого світоглядного потенціалу не може не впливати на художню творчість, але й сама потребує образно-емоційних засобів виразності, притаманних художній літературі. При цьому останню слід



розглядати як джерело інформації, що є не менш достовірним ніж данні найбільш прискіпливого експерименту [63].

Тому, висловлюючись щодо проблеми співвідношення філософії та літератури, слід бути менш категоричними. Починаючи з античних часів, філософія та література йшли пліч-о-пліч, виступаючи важливими формами пізнання дійсності та носіями істини. Зрозуміло, що завжди були представники академічної філософії, що переважно висловлювали свою думку суто теоретично, а також письменники та поети, у творчості яких складно знайти філософську глибину. Але в основному для видатних літераторів – Данте, Достоєвського, Гете, Кафки, Сент-Екзюпері, Сервантеса, Толстого, Шекспіра (і цей ряд можна продовжити) – природно притаманне відчуття глибинної філософської сутності буття, тому в їхніх творах завжди відчутний філософський підтекст.

З іншого боку, багато з філософів використовують художні форми слова для вираження філософських ідей. Так, філософ і письменник Альбер Камю, відзначав: «Хочеш бути філософом – пиши роман» [87, с. 78]. Б. Рассел, будучи визнаним філософом, у 1950 році за роботу «Шлюб і мораль» одержав Нобелівську премію з літератури. Слід також розрізняти письменників, що розробляють у своїх творах власні філософські концепції і тих, які лише «ілюструють» вже існуючі філософські ідеї та використовують певний категоріальний апарат.

У зв'язку з цим виникає певна умовна класифікація: суто академічні філософи; філософи, що метафорично висловлюють свою думку; письменники, що філософствують на сторінках своїх творів; письменники, що застосовують у своїх працях вже існуючі філософські концепції; письменники, що не філософствують. Цілком зрозуміло, що віднесення того чи іншого представника філософії або літератури до певного класу викликає деякі складнощі.

У цілому філософські пошуки характерні для всіх відомих письменників XIX-XX ст. Яскравим прикладом цього є роман

М. О. Булгакова «Майстер і Маргарита», в якому репрезентовані як в явній, так і в метафоричній формі такі морально-етичні цінності як добро та зло, доброта, милосердя, співчуття, честь та свобода.

Творчість цього письменника завжди викликала величезний інтерес, хоча й неоднозначно інтерпретувалась, що знайшло свій відбиток у значній кількості критичних праць. Серед булгакознавців, які займалися пошуком літературних джерел і прототипів героїв роману «Майстер і Маргарита», необхідно назвати І. Л. Галинську, В. Я. Лакшина, Б. В. Соколова, М. О. Чудакову, Л. І. Яновську. Що ж стосується аналізу його філософського змісту, то тут слід згадати саме тих представників наукового дискурсу, які намагалися не лише виявити філософські мотиви роману «Майстер та Маргарита», а й провести деякі паралелі між творчістю М. О. Булгакова та відомими філософськими концепціями, що знайшли своє відображення у цьому творі. Це, перш за все, Л. Скорино та І. Виноградов, які нескінченно сперечалися щодо гуманістичної і екзистенціальної спрямованості роману [32; 156]; І. Ф. Белза та Н. П. Утехін, перший з яких підкреслює вплив болгарської єресі на роман «Майстер та Маргарита» [29], а другий критикує цей погляд та зводить все до дуалізму категорій добра і зла [178]; І. Л. Галинська, котра наголошує на впливі поглядів альбігойців на творчість М. О. Булгакова [35]; Б. В. Соколов, який аналізує відображення у романі М. О. Булгакова поглядів екзистенціалістів М. А. Бердяєва і Л. Шестова [160]. Слід згадати також В. Куніцина – з його «римським стоїцизмом» [102], Л. А. Левіну – з «кантіанськими мотивами» [104] та Т. Разуменко – з «філософією Сковороди» [146].

Наявність такого розмаїття поглядів, інколи доволі суперечливих, свідчить про філософську глибину твору, можливість і необхідність його подальшого аналізу. Своє завдання ми вбачаємо в тому, щоб довести, що художньо-образна інтерпретація філософського знання, яскравим

прикладом якої є безсмертний твір М. О. Булгакова, дійсно може стати джерелом морального пізнання.

Першими категоріями, з якими ми зустрічаємося, читаючи цей роман, є категорії добра і зла. Вони присутні вже в епіграфі з безсмертного твору Гете «Фауст», де сформульовано важливий для письменника принцип взаємозалежності добра та зла [161, с. 98-99]: «...так хто ж ты, наконец? – Я – часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» [26, с. 333].

Усі події в романі Булгакова розгортаються в атмосфері дії цих двох сил, немовби самостійних, але, по суті, досить взаємозалежних, що відбивається також і на долях героїв роману. Що може краще вказувати на цю діалектику, як не те, що в романі в епізоді зустрічі на Патріарших ставках саме Воланд доводить поету Бездомному і редактору Берліозу існування Бога?! Адже для Воланда розмова про Ісуса є розмовою і про нього самого. І якщо ці два атеїсти заперечують існування Христа, не визнають ролі Бога, то вони не визнають і існування його – Воланда та його ролі в земному житті. Тобто Воланд вбачає у цьому загрозу своєму існуванню, замах саме на свою персону. «Он едва самого меня не свел с ума, доказывая мне, что меня нету!» [26, с. 621]. Воланд провокує істину, доводить її від протилежного. Сам диявол покликаний відновити справедливість і баланс добрих і злих сил. У романі немає посоромлення сил зла або ж його торжества, адже безмежне добро теж несе зло, насильство, страждання. Це відображено в наступних словах Воланда: «Ты произнёс свои слова так, как будто ты не признаёшь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твоё добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с неё исчезли тени? ... Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и всё живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом?» [26, с. 696].

Метафоричне порівняння, що є концептуальним виразом авторської позиції М. О. Булгакова щодо співвідношення добра і зла, має місце і в каламбурі, висловленому темно-фіолетовим лицарем. «Рыцарь этот когда-то неудачно пошутил, его каламбур, который он сочинил, разговаривая о свете и тьме, был не совсем хорош. И рыцарю пришлось после этого прошутить немного больше и дольше, нежели он предполагал. Но сегодня такая ночь, когда сводятся счёты. Рыцарь свой счёт оплатил и закрыл!» [26, с. 651-652]. Який саме каламбур склав темно-фіолетовий лицар – на сторінках роману не уточнюється, і нам залишається лише здогадуватися про це. З цього приводу, правда, існують деякі припущення. Наприклад, на думку І. Л. Галинської, темно-фіолетовий лицар у Булгакова може вести своє походження від лицарів-трубадурів часів альбігойства. Отже, каламбур Коров'єва-Фагота може бути уривком з «Пісні про альбігойський хрестовий похід», і виглядає наступним чином: «Из тьмы сотворился свет» [35, с. 102]. Іншим варіантом цього ж каламбуру є знайдений Л. М. Яновською запис у чорновому зошиті роману, датований 1933 роком: «Свет порождает тень, но никогда, мессир, не бывало наоборот» [213, с. 121-122]. Цілком можливо, що це ескіз жарту Коров'єва про світло і пітьму, який так дорого йому обійшовся, котрий Булгаков вирішив не включати в текст свого твору.

Як ми бачимо, ці два варіанти частково співпадають один з одним. Згідно з припущенням І. Л. Галинської, на творчість письменника здійснили вплив альбігойські догмати, що ще раз свідчить про гностичну спрямованість морально-етичної концепції Булгакова. Адже прихильники цього напрямку з'явилися ще на початку XI-го століття і взагалі вважались наступниками маніхеїв. Згідно з альбігойськими догматами, темрява – це сфера, що цілком відділена від світла і, значить, світло ніяк не може сотворитися із темряви, як бог світла не може сотворитися із князя пітьми. Що стосується другого варіанту, який належить Л. М. Яновській, то згідно з маніхейством, щойно згаданим у альбігойців, і у цілому – гностицизмом,

царини світла і тіні дійсно не можуть бути створені одна одною, оскільки це два безумовно самостійних первоначала, од віку незмінних у своєму єстві, утворюють два окремих світи. Саме тому, згідно з гностичною традицією, за змістом обидва варіанти каламбуру рівною мірою не можуть влаштувати ні сили світла, ні сили п'тьми, за що і був покараний темно-фіолетовий лицар – адже такий жарт справді можна назвати невдалим.

У романі Воланд з'являється у своїй містичній ролі, він – дух Зла і володар тіней, пов'язаний з таємницею світу. Він вічний, як вічне Добро і Зло на Землі, і йому не потрібно боротися за свої права з тими, хто не визнає тіней, а, значить – і Зла. У цій ролі він з'являється з громами і блискавками, сатанинським сміхом, з лиховісним знанням прийдешніх бід. Але це лише з одного боку. Якщо ж подивитися на все це інакше, то Воланд з'явився в Москву з метою викриття оман дійсності. Диявол з'являється там, де має місце явна підміна морально-етичних цінностей, де прагнуть поміняти місцями Добро і Зло. Воланд – вільний, відкритий, непередбачуваний, позбавлений просторових і часових вимірів – є караючою зброєю, він прийшов на Землю страчувати і милувати. Він має вище призначення: Зло немовби виконує очищаючу функцію, воно готує місце для утвердження Добра. Але навіть караючі дії нечистої сили дають можливість людині виявити свою порядність. Воланд висловлює улюблену думку Булгакова: кожний отримає за його вірою. Усі дії Воланда спрямовані не стільки проти тих, хто робить погані справи, скільки проти тих, хто хотів би їх зробити, але вичікує або ж не наважується, адже усі вони цілком пасивні в тих випадках, коли люди самі мають можливість прийняти рішення.

Читаючи роман «Майстер і Маргарита», ми можемо зробити висновок, що пекло є не наслідком втручання надприродних темних сил, а лише справою рук людських. Правляче світом Зло походить не від Сатани, що несе справедливість, а від людської ж влади. Відомства Бога і Диявола протиставляються не як Добро і Зло, а як справедливість.

Безглуздому, влаштованому за людською сваволею пеклу, яке з найдавніших часів панує на всіх континентах, протистоїть вічний, справедливий і милосердний потойбічний світ, де віддається усім за їх вірою, заслугами та стражданнями.

Сила Добра з'являється в романі не настільки яскраво і знаменно, як сила Зла, але її також можна впізнати з перших рядків в особі Іешуа Га-Ноцрі. За його поведінкою, словами, способами і методами, за допомогою яких він діє, ми легко можемо визначити його дійсну суть як силу Добра. Він називає всіх добрими людьми; навіть свого ката, бо бачить причину Зла не в ньому, а в обставинах. Га-Ноцрі проповідує своє вчення людям, йому далеким, що ображають його і, як ми можемо бачити, досягає в цьому успіху. Адже його учень і послідовник Левій Матвій, що був у минулому збирачем податей, прислуховується до його слів і йде за ним, полишаючи своє тлінне та нікчемне існування. Іешуа робить добрі справи навіть для людей, що з першого погляду цього не заслуговують: наприклад, він знімає головний біль Понтія Пілата. Іешуа бачить завдання сили Добра в тому, щоб сприяти пробудженню і виявленню в людях кращих людських якостей. Він переконаний у первинності Добра в людині та людському світі, а головне – в його здатності до саморозвитку і самоочищення без допомоги Зла. Таким чином, герої, які піддалися впливу сил Добра, очищаються від людських пороків і недоліків природним ненасильницьким шляхом. Вони роблять це за власним бажанням і гідним для людини способом, наприклад, щирим каяттям і бажанням виправити становище.

На відміну від сили Добра, сила Зла, тобто Воланд, намагається насильно виправити вади мешканців Москви, внаслідок чого герої роману впадають в інші крайнощі. Наприклад, Іван Бездомний з поета, що живе своєю фантазією, перетворюється на раціоналіста, що вірить тільки фактам. Примусове виправлення нічого хорошого не приносить, принаймні, тим, кого виправляли, оскільки вони лише стають комічно

протилежними самим собі. Звичайно ж, таке виправлення можна розцінювати як покарання і як справедливість стосовно них з боку темних сил.

Добрі і злі сили не тільки одночасно присутні в кожному з героїв, але навіть такі дві начебто цілковиті протилежності, як Воланд і Ієшуа, теж не можна однозначно розмежувати. Добро і Зло взаємно переплетені, вони не можуть один без одного. Їхню взаємозалежність ми бачимо і в епіграфі до роману, і в розмові Левія Матвія з Воландом, але найяскравіше це проявляється на балі у Сатани, а також у фіналі роману.

У фінальній сцені сходяться для остаточного вирішення долі головних героїв представники двох основних сил, причому сходяться вони далеко не безпосередньо. Шлях прийняття рішення звивистий і примхливий. У процесі руху до розв'язки двох центральних сюжетів роману Булгакова починають виявлятися два взаємозалежних мотиви: мотив прощення і супроводжуючий його мотив визначення провини, головного людського пороку, або гріха. Адже, зрештою, сила Добра прохає силу Зла зглянутися на Майстра. Таким чином, ця ситуація є вищим свідченням того, що Добро і Зло не можуть існувати окремо. Саме з діалогу між Левієм Матвієм і Воландом ми розуміємо, наскільки явно у романі Булгакова підкреслений цей взаємозв'язок і взаємозалежність двох протилежних сил.

Існує декілька точок зору стосовно того, що є джерелом саме такого погляду М. О. Булгакова на співвідношення Добра та Зла в його романі «Майстер та Маргарита». Одна з них належить І. Ф. Белзі, який досить докладно описує ситуації і наводить рядки, в яких можна відчутти вплив богомільства на морально-етичну побудову роману, а саме – на категорії добра і зла. На його думку, ранг булгаковського Воланда в тій чи іншій мірі визначається центральним пунктом болгарської ересі, яким є принцип дуалізму. Саме тому в романі Булгакова Га-Ноцрі звертається з проханням до Воланда, що можливо лише за умови рівнозначності Бога і Сатани,

тобто Добра та Зла. А відому фразу Воланда щодо світла і тіні він трактує, як представлене у художній формі формулювання богомільського дуалістичного принципу, що наголошує на взаємозалежному існуванні добра і зла, світла і тіні [29, с. 194-195].

Цю точку зору досить успішно критикує Н. П. Утехін, який підкреслює, що принцип дуалізму властивий не тільки болгарській ересі, а й зороастризму, євтіхіанству, маніхейству, павликіанству і частково – середньовічному християнству [178, с. 105-109]. Дійсно, адже, згідно з зороастризмом, усе суще поділяється на дві протилежні сфери – царства світла і добра та п'тьми і зла. Між цими двома протилежностями йде одвічна боротьба, що складає основу світового процесу як на землі, так і поза нею, у світі богів. Гімни «Авести» закликають людей бути доброзичливими, стриманими в помислах і пристрастях, готовими жити у злагоді і дружбі, допомагати ближньому своєму. Можна сказати, що основною ідеєю етичних поглядів Зороастра було те, що істина і добро, як і страждання та зло, залежать від самих людей, які можуть і повинні бути активними творцями власної долі. А маніхейство визнає дві безумовно самостійні і незмінні у своїй сутності першооснови, що утворюють два окремі світи – добра і зла. Таким чином, можливо сказати, що філософська концепція М. О. Булгакова носить не стільки конкретно богомільський, а в цілому – гностичний характер з притаманним йому дуалізмом.

Якщо ж поглянути на категорії добра і зла в іншому ракурсі, то можна припустити, що в романі «Майстер і Маргарита» показана всього лише природна характеристика категорій добра і зла, яким властива діалектика і нерозривний зв'язок. Добро стає значимим у порівнянні зі злом і утверджується у протиставленні йому. Добро і зло являють собою єдність протилежностей, що зумовлює постійну боротьбу між ними, це спосіб їхнього існування, і ця боротьба не може бути завершена перемогою однієї зі сторін. Саме таке значення мають слова Воланда «що б робило твоє добро, якби не існувало зла» – якби добро перемогло зло, то саме



добро породило б його знову, якби не було зла, то ним назвали б менше добро.

У своїй роботі «Майстер і Маргарита» Булгаков не тільки орієнтує нас на проблему добра і зла та безпосередньо говорить про це, але й виділяє таку категорію як «доброта». Найбільш яскравим персонажем у цьому випадку слід назвати Ієшуа Га-Ноцрі. У перших же своїх словах він використовує таке поняття як доброта: «Добрый человек! Поверь мне...» [26, с. 347]. Він вважає добрими і тих людей, що свідчили проти нього, і Понтія Пілата, що накаже стратити його, і Марка Крисобоя, що вдарив його батоном, і навіть Іуду з Кіріафа. Тут, як справедливо зазначає В. Куніцин, можна провести паралелі між образом Ієшуа і поглядами кініків, котрі вважали, що вони мають терпляче очікувати закінчення знущання над ними і при цьому мають любити тих, хто їх б'є, оскільки усі люди брати [102, с. 94].

На питання Понтія Пілата: «А теперь скажи мне, что это ты всё время употребляешь слово «добрые люди»? Ты всех, что ли, так называешь?» – він відповів: «Всех, злых людей нет на свете» [26, с. 355]. Ієшуа Га-Ноцрі, сам добра і всепрощаюча людина, вважає, що в усіх оточуючих його людях добро переважає зло і тільки в силу життєвих обставин вони виявляються іншими. Його постійне звертання до всіх «добра людина» немовби волає до їхнього доброго начала в надії на те, що людина дійсно стане доброю.

Тут ми можемо погодитися з думкою Л. Левиної, яка підкреслює, що булгаковське бачення первинності добра в людині перегукується з позицією І. Канта, який вважав, що в кожній людині є «задатки добра» і «схильність до зла», причому доброта в людині – це одвічне, а от зло – випадкове [104, с. 15]. Такої ж думки дотримується Т. Разуменко, вбачаючи у цьому схожість з філософськими поглядами Г. С. Сковороди, на думку якого людське серце і розум ніяк не можуть бажати зла іншим [146, с. 49].

На відміну від попередніх точок зору, Б. В. Соколов підкреслює, що Булгаков заперечує, наприклад, толстовську ідею «зараження добром». Проявляється це в тому, що Понтій Пілат, вислухавши проповідь Ієшуа про те, що всі люди добрі, а злих людей немає на світі, починає творити добро злими засобами. І саме цим булгаківська точка зору перегукується з думкою одного з основоположників екзистенціалізму М. Бердяєва [160]. У зв'язку з розглядом цієї ситуації слід звернути увагу на те, що М. О. Булгаков все ж таки вказав на те, що ніяких позитивних змін за цими діями Пілата не відбулося: Ієшуа як був страченим, так і залишився ним, а Пілат промучився дванадцять тисяч «лун» в небутті від докорів сумління. На тій же підставі Б. В. Соколов проводить паралелі між поглядами інших представників екзистенціалізму – Л. Шестова і М. Булгакова. Він вказує на те, що Левій Матвій, не дивлячись на сприятливий вплив Ієшуа, все ж таки став на злочинний шлях і збирався вбити ненависного йому Іуду. Булгаков на сторінках свого роману заздалегідь дав спростування таким заявам. Михайло Опанасович спеціально підкреслив, що Левій Матвій був поганим учнем: «Ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но я однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил. Я его умолял: сожги ты бога ради свой пергамент! Но он вырвал его у меня из рук и убежал» [26, С.288]. Він просто не зміг осягти усю глибину слів Ієшуа.

На думку Л. Скорино, весь роман Булгакова пронизаний «гуманізмом без кордонів» – гуманізмом всепрощення, який вже не лише стирає всілякі грані між Добром і Злом, але й взагалі змішує і поєднує ці поняття [156, с. 33]. З її точки зору, Ієшуа, як і Майстер, ставить проповідь, гуманізм самозречення і всепрощення вище од усякої справи, підкреслюючи, що несхожість булгаковського Ієшуа та Ісуса у євангельському сюжеті полягає саме у цій бездіяльності.

У цьому з нею не погоджується А. Виноградов, згідно з яким Ієшуа активно робить добро, а Майстер не хоче діяти і стає пасивним, за що і не

заслуговує світла, проте заслуговує на спокій – так необхідний йому. Основною ідеєю М. Булгакова, на його думку, є не пасивність, а активна роль добра. Бути вірним добру, істині, справедливості – це не лише не робити зла. Не тільки не зраджувати добро, що б тобі не загрожувало. Бути вірним добру – це значить служити йому, творити його, сіяти його навкруги – невтомно, до межі сил і життя [156, с. 68-69].

І. Виноградов теж наголошує на екзистенціальному забарвленні роману «Майстер і Маргарита». Згідно з його підходом, булгаківський безумовний моральний імператив певною мірою за змістом є співзвучним філософії екзистенціалізму: людина повинна дотримуватися своєї особистої моральної позиції, слідувати своєму моральному обов'язку, має бути вірною самій собі. Проте у подальших міркуваннях він сам же і заперечує це, вважаючи, що моральна позиція М. Булгакова відрізняється від філософії екзистенціалізму тим, що людина вірна не тільки своїм внутрішнім моральним принципам істини, добра і справедливості, а й принципам, які в той же час є і об'єктивними морально-етичними цінностями. Крім того, Виноградов вбачає відмінність філософської концепції Булгакова від екзистенціалізму також у активній ролі людини в утвердженні добра. Зло, що проявляється в тій чи іншій конкретній ситуації, в якій знаходиться людина, вимагає зміни і самої цієї ситуації. У екзистенціалізмі ж кризова ситуація, в яку закинута людина, являє собою лише деяку пасивну прийняту нею даність, що є викликом виключно її особистому моральному стоїцизму, але не її громадянській активності [32, с. 74].

Погодитися з А. Виноградовим для нас було б досить привабливим, адже тоді ми побачимо ще один збіг все з тим же зороастризмом, в якому істина і добро, як ми вже зазначали, також як страждання і зло, залежать від самих людей, які можуть і повинні бути активними творцями власної долі. Але нам здається, що активна роль добра, досягнення благої мети

морально-виправданими засобами характеризує і гуманізм, оспіваний у статті Л. Скорино.

Читаючи й аналізуючи «Майстра і Маргариту», ми можемо побачити, що серед інших філософських проблем і категорій однією з найважливіших Булгакову представляється проблема свободи і несвободи людської особистості. Ця проблема яскраво виражена в «найдавніших главах» роману, читаючи які ми можемо самостійно дати оцінку вчинкам Понтія Пілата.

Як ми знаємо з сюжету роману, службові обов'язки Понтія Пілата звели його з обвинуваченим із Галілеї Ієшуа Га-Ноцрі. У ході бесіди з Ієшуа Пілат побачив його невинуватість і спочатку прийняв рішення не утверджувати смертний вирок. Він знає, що після страти Ієшуа не знайдеться людини, яка змогла б з такою легкістю зняти напад його головного болю, і що тільки з цим бродячим філософом можна було б з такою свободою і взаєморозумінням розмовляти про питання філософські та абстрактні. «Все та же непонятная тоска ... пронизала его существо. Он тотчас постарался ее объяснить и объяснение было странное: показалось смутно прокуратору, что он чего-то не договорил с осужденным, а может быть, что-то не дослушал» [26, с. 365].

Але згодом, він будучи не в змозі подолати страх перед доносом Каіфи, відчуває себе зобов'язаним затвердити смертний вирок: адже Ієшуа всмілювався образливо говорити про владу кесаря. Всесильний римський прокуратор Понтій Пілат змушений підкоритися обставинам, погодитися з рішенням іудейського первосвященника, послати на страту Ієшуа. Страх прокуратора не є безпричинним: адже через поблажливість до Ієшуа він може, як мінімум, втратити свою посаду, а то й погубити своє життя: «Неужели, вы при вашем уме, допускаете мысль, что из-за человека, совершившего преступление против кесаря, погубит свою карьеру прокуратор Иудеи» [26, с. 590]. «Ты полагаешь, несчастный, что римский

прокуратор отпустит человека, говорившего то, что говорил ты? О боги, боги! Или ты думаешь, что я готов занять твоё место?» [26, с. 298].

Булгаков випробовує прокуратора Іудеї вчинком, що вимагає вільного волевиявлення. Але існує залежність дій людей, у тому числі і Понтія Пілата, від життєвих обставин. Адже Пілат – крупний чиновник, розумний і вольовий – не нікчема, але й не талановита людина, не творець. Саме у зв'язку з даною проблемою можна звернутися до оцінки А. Виноградовим булгаківського розуміння свободи волі. На його думку, відмінність «категоричного морального імперативу» Булгакова від інших поглядів полягає у тому, що проблема «провини» і «відповідальності» розглядається ним не лише у сфері «внутрішньої» моральності людини, але й не заперечує «вини» обставин, що штовхали її до цього, хоча це і не знімає з особистості відповідальності за скоєне [32, с. 73]. З цього ми можемо зробити висновок, що позиція Булгакова не відноситься ні до етичного фаталізму, що ставить людину в повну залежність від обставин, знімаючи з неї будь-яку відповідальність за вчинені дії, ні до етичного волюнтаризму, що заперечує будь-яку необхідність, прояв якої виразно представлений на сторінках роману.

І в цьому контексті ми можемо погодитися з розглянутою вище позицією Л. А. Левіної, яка співставляє погляди М. О. Булгакова та І. Канта [104, с. 15]. Адже Кант також вважав, що, незважаючи на природну необхідність, усвідомлення нашої моральної свободи накладає на нас тягар відповідальності.

Пілат, у надії якось спокутувати свою провину, посилає людину по сліду Іуди, але нова смерть не знімає тягаря з совісті прокуратора. Приймаючи рішення і відхрещуючись, таким чином, від нескінченних внутрішніх питань, Пілат втягується в безодню злодіянь. Ієшуа виявився правим. Не нове вбивство, а лише глибоке щире каяття у скоєному, зрештою приносить Пілату прощення.

Булгаков нещадний до свого героя: він жорстоко змушує його пройти злочинний шлях до кінця. Пілат прагне перед самим собою пом'якшити свою вину або перенести її назовні. «Ему ясно было, что сегодня днём он что-то безвозвратно упустил, и теперь он упущенное хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными, а главное, запоздавшими действиями. Обман же самого себя заключался в том, что прокуратор старался внушить себе, что действия эти, теперешние, вечерние, не менее важны, чем утренний приговор. Но это очень плохо удавалось прокуратору» [55, с. 580]. Тут ми можемо погодитися з критиком, який у зв'язку з постановкою в булгаковському романі питання про свободу волі, наводить слова Сенеки, тим самим підкреслюючи, що так близькі серцю Булгакова ідеї походять ще від римського стоїцизму, про який ми згадували раніше. А слова ці такі: «Не лучше ли забывать обиды, чем мстить за них?... Не лучше ли прощать обиды, чем усугублять одно зло другим?... Сколько мог бы ты принести добра и своим родным, и близким, и родине, если бы занялся ими, вместо того, чтобы изыскивать средства, как бы причинить зло твоим врагам» [102, с. 94].

Такій якості як доброта протистоять людські пороки – боягузтво і страх. У вуста Іешуа Булгаков вклав вислів: «В числе человеческих пороков одним из самых главных он считает трусость» [26, с. 640]. Ці слова начебто звернені саме до Пілата. Тому Пілат і не спить, бажаючи продовжувати розмову і повірити у те, що страти не було, зізнатися у тому, що немає пороку страшнішого од боягузтва.

Але все ж таки Пілат зрештою одержує прощення. Прощення, що є актом милосердя стосовно нього з боку доброї людини. «За него уже попросил тот, с кем он так стремится разговаривать» [26, с. 719]. Каяттям і стражданнями Пілат спокутує свою провину і отримує прощення. Саме цим і відрізняється позиція М. Булгакова від кантіанської. Милосердя починає звучати у Булгакова лише там, де є спокутування провини дійсним каяттям і прозінням людини, що звільняється внаслідок цього

для нового життя [156, с. 72]. Прохання Ієшуа винагородити Майстра спокоєм теж є закликом до милосердя – милосердя, яке слід вважати однією з головних морально-етичних цінностей.

Отже, герменевтичний аналіз роману М. О. Булгакова «Майстер та Маргарита», який було запропоновано нами в якості «ілюстративного» матеріалу до ідеї доцільності застосування художньої літератури в якості художньо-образної інтерпретації філософського знання з метою формування морального відчуття, дозволив нам дійти висновку, що цей витвір мистецтва являє собою форму філософствування, де розкривається зміст таких морально-етичних цінностей як добро та зло, свобода та відповідальність, обов'язок та любов, окремим проявом якої є милосердя.

Видається можливим спроеціювати моралістично-філософську концепцію М. О. Булгакова на реалії українського суспільства, яке на сучасному етапі розвитку опинилось в точці біфуркації – пункті вибору подальшого шляху руху, що є таким же складним, здатним розділити час на нездолане «до» і «після», як і той, перед яким опинився Понтій Пілат.

Слід зазначити, що в точці біфуркації перед соціальною системою відкривається декілька атрактивних станів, серед яких вона «обирає» саме той, до якого вона найбільш всього тяжіє і який, у свою чергу, визначає її подальший розвиток – принаймні до наступної точки біфуркації. «Майбутнє не тільки буде, воно є, воно в нас, ми несемо його в своєму теперішньому як проекцію в майбутнє свого буття, яке здійснюється щохвилино» [47, с. 45]. Навіть незначне коливання соціальної системи в напрямку структури-атрактора, ефемерна перемога якої проявляється після чергової біфуркації, призводить – внаслідок хаотичності біфуркаційного моменту – до її інерційного руху в межах зони атрактора в напрямку ідеального стану, до якого вона. Цим ідеальним станом в українському соціумі виступає свобода.

На сучасному етапі розвитку української нації, у якої в найбільш складні історичні часи прокидається дух козацтва, рух у напрямку свободи

є тотожним «вільному падінню». Але слід наголосити на такій парадоксальній істині, згідно з якою суспільство, яке рухається у напрямку нічим необмеженої свободи, тобто сваволі, в кінцевому підсумку потрапляє в кардинально відмінний стан – повної несвободи. Так, у відповідності до синергетичного підходу величезне число ступенів свободи є складовими хаосу, а сутність здатності системи до самоорганізації розкривається через спонтанне виникнення порядку, що є результатом відкритості системи. Перенесення цієї закономірності на рівень індивідуального суб'єкта передбачає, «що хаотичні і неузгоджені, керовані лише індивідуальними інтересами вчинки людей стають все більш зумовленими» [2, с. 36], зовнішньо регламентованими – тобто несвободними.

Необхідно зауважити, що, окрім хаотичності, до якої може схилитися соціальна система у точці біфуркації, не виключається й імовірність переходу її на новий, більш високий рівень впорядкованості. В контексті нашого дослідження умовою досягнення такого більш диференційованого стану виступає ситуація, коли відповідальність передусь свободі, що передбачає здатність окремих представників українського соціуму до самообмеження власної свободи заради свободи всіх інших.

Здатність зробити вибір, що приведе соціальну систему до більш досконалого рівня впорядкованості, визначається рівнем моральності особистості – її адекватної моральної соціалізації. У світлі комерціалізації та безконтрольності комунікативних потоків в сучасній Україні лише людина, яка є носієм стійкої системи морально-етичних цінностей, що актуалізуються в соціумі, здатна протистояти цим деструктивним впливам.

За реалізацію цієї системи цінностей на рівні індивідуального суб'єкта, як вже було зазначено, відповідає система освіти, зокрема блок філософських дисциплін, що виступає пріоритетним каналом їх трансляції. У зв'язку з цим виникає інше питання: якою саме повинна бути освіта,



який механізм впливу на свідомість особистості можна вважати найбільш результативним.

На наш погляд, у сучасному українському соціумі прагнення до свободи знаходить свій прояв не тільки у зовнішній формі – соціальній діяльності, що складається з суми моральних вчинків її окремих представників, а й у внутрішній здатності особистості до сприйняття інформації, яку вона отримує. Оптимізація процесу моральної соціалізації особистості, складовою якого є інтеріоризація системи морально-етичних цінностей, передбачає необхідність врахування волелюбного характеру українців, які не завжди готові до сприйняття іншої, навіть логічно обґрунтованої, точки зору, при виборі механізмів трансляції морального знання, яке в цьому випадку повинно мати ненав'язливу форму, тобто бути зверненим, у першу чергу, до емоційної сфери свідомості індивідуального суб'єкта.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що в українському соціумі на сучасному етапі розвитку найбільш ефективним механізмом впливу на свідомість окремої особистості з метою формування морального почуття, наявність якого виступає умовою реалізації морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкта, виступає художньо-образна інтерпретація філософського знання.

Аргументами на підтримку цієї позиції виступають:

по-перше, наявні ментальні особливості української нації, в яких, при поєднанні раціональної та емоційної складових пізнання, пріоритетність все ж таки віддається почуттю, що обумовлено розумінням навколишнього світу через «серце»;

по-друге, національне відродження та безпрецедентне домінування в Україні такої морально-етичної цінності як свобода визначає необхідність врахування моральної позиції кожної окремої людини та донесення морального знання у більш-менш опосередкованій формі, яка не буде викликати відторгнення;

по-третє, потреба враховувати специфіку морального пізнання взагалі, де виникнення морального почуття виявляється можливим лише при наявності моральних переживань, які, у свою чергу, утворюються саме при застосуванні механізмів впливу на емоційну сферу.

### **Висновки до третього розділу**

Одним з основних шляхів реалізації морально-етичних цінностей в суспільстві є система освіти, гуманітарна складова якої має вирішальний вплив на формування моральної людини, духовної особистості, носія морально-етичних цінностей. Вона забезпечує такий вектор розвитку людини, який спрямований як на забезпечення цілісності окремої людини, так і людської цивілізації у цілому.

Виходячи з соціальних та економічних потреб українського суспільства, необхідності утвердження ліберальних, навіть екзистенціальних цінностей, система освіти має формувати всебічно розвинену креативну особистість, носія морально-етичних цінностей, здатну до самопізнання, конструктивного діалогу, прийняття відповідальних рішень. Це може бути забезпечено лише на основі гуманітаризації сучасного освітнього простору, оскільки саме гуманітарне знання орієнтоване на внутрішній світ особистості. Тим самим може бути реалізовано збереження національного виміру освіти і, разом з тим – повноцінне входження у загальнолюдську спільноту.

Гуманітарна освіта визначає саме такий культурний і професійний рівень людини, що найбільш відповідає цілям глобального мегасоціуму. Виходячи з вимог часу, сучасна українська освіта повинна трансформуватись у напрямку гуманітаризації, що відповідає кордоцентристській ментальності нашого народу.

Процес гуманітаризації освіти не є даниною моді, самоціллю, а слугує як формуванню компетентного фахівця, творчо мислячого професіонала, так і особи, здатної підпорядкувати будь-які технічні

винаходи та наукові відкриття людським цілям. Людина, позбавлена основ гуманітарної освіти, не зможе відповідати тій новій культурній ситуації сучасного світу, спрямованій на подолання однобічно-технологічної лінії розвитку.

На сучасному етапі розвитку українського суспільства одним із найбільш оптимальних шляхів трансляції морально-етичних цінностей виступає залучення особистості до філософського знання, яке, у поєднанні з його художньо-образною інтерпретацією, являє собою ефективну форму впливу на індивідуальну свідомість. Саме така опосередкована, «завуальована» передача знання про загальноприйняті в суспільстві морально-етичні цінності, органічно взаємодіючи з українською ментальністю, в якій, при поєднанні раціональної та емоційної складових пізнання, пріоритетність все ж таки належить емоційному сприйняттю навколишнього світу – через «серце», має сприяти успішній інтеріоризації особистістю моральних констант.

Слід зазначити, що роман М. О. Булгакова «Майстер і Маргарита», який було запропоновано в якості ілюстрації до нашого дослідження, виступає авторською філософською концепцією, що значною мірою характеризується гностичною, гуманістичною та екзистенціальною спрямованістю і є, зокрема, співзвучною етичним поглядам таких видатних мислителів як Імануїл Кант та Григорій Сковорода. Таким чином, М. О. Булгакова можна ідентифікувати як письменника, творчість якого являє собою взірць філософствування у вигляді високохудожнього літературного твору.

Перенесення запропонованої автором художньо-образної моделі морально-етичних цінностей в контекст соціальної дійсності України дозволяє дійти висновку, що прагнення до свободи, яке не обмежене почуттям відповідальності, може завести наше суспільство у глухий кут, яким виступає хаотичний стан, в якому кожний українець може відчути поступову втрату власної свободи, до якої він так прагне.

Крім того, домінування в українському соціуму цієї морально-етичної цінності обумовлює не тільки зовнішні, але й внутрішні особливості реалізації ціннісного ядра. Саме ця специфіка визначає в якості найбільш ефективного механізму впливу на свідомість окремої особистості саме художньо-образну інтерпретацію філософського знання, що не вступає у протиріччя з внутрішньою природою та моральною позицією реципієнта

Результати дослідження, здійсненого у третьому розділі дисертаційної роботи, знайшли відображення у таких публікаціях:

1. Юшкевич Ю. С. Морфологічний аналіз аксіосфери освіти / Ю. С. Юшкевич // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. — 2011. — № 4 (50). — С. 184-189.

2. Юшкевич Ю. С. Філософський потенціал художньої літератури / Ю. С. Юшкевич // Вісник СевНТУ : зб. наук. пр. Вип. 141/2013. Серія : Філософія. — Севастополь, 2013. — С. 96-100.

3. Юшкевич Ю. С. Источники философской рефлексии М. А. Булгакова / Ю. С. Юшкевич // Філософські пошуки. — Вип. XVII-XVIII. — Львів-Одеса : Cogito-Центр Європи, 2004. — С. 476-487.

4. Юшкевич Ю. С. Поэтика взаимосвязей: творчество писателей – творчество философов / В. А. Дьяков, Ю. С. Юшкевич // [Срібний вік: діалог культур] : збірник наукових статей за матеріалами Міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті професора С. П. Ільйова / Відп. ред. Н. М. Раковська. — Одеса : Астропринт, 2007. — С. 447-457.

5. Юшкевич Ю. С. Художня література та філософія : проблеми взаємозв'язку / Ю. С. Юшкевич // [Дні науки філософського факультету-2005] : (26-27 квітня 2005 року) : матеріали доповідей та виступів міжнародної наукової конференції. — К. : ВПЦ «Київський університет», 2005. — Ч. IV. — С. 46-47.

6. Юшкевич Ю. С. Гуманітарна складова освіти як засіб подолання технократичних тенденцій в сучасній культурі / Л. О. Сандюк,

Ю. С. Юшкевич // [Роль філософських дисциплін в формуванні сучасного світогляду студентів вищої школи в Україні] : (10 грудня 2010) : матеріали міжнародного міжвузівського науково-практичного семінара. — Одеса : «ВМВ», 2011. — С. 51-57.

7. Юшкевич Ю. С. Аксіосфера освіти в інноваційному суспільстві / Ю. С. Юшкевич // Людина і світова глобалізація : перспективи та межі розвитку [Текст] : Тези Міжнародної наукової конференції / Дніпропетр. Нац. ун-ту залізн. трансп. ім. акад. В. Лазаряна, 2011. — С. 106-107.

8. Юшкевич Ю. С. Українська ментальність та роль гуманітарної освіти в її відтворенні / Ю. С. Юшкевич // Українська культура та ментальність: самобутність в умовах глобалізації / Матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції 26-28 січня 2012 р. — Сімферополь : Кримський інститут бізнесу УЕУ, 2012. — С. 219-221.

9. Юшкевич Ю. С. Аксіологічний вимір духовної безпеки сучасного українського суспільства / Ю. С. Юшкевич // «Дні науки філософського факультету-2013», Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2013», 16-17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. — Ч. 8. — С. 256-258.

## ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні представлені узагальнення й нове вирішення актуального **наукового завдання**, яке полягає у соціально-філософському осмисленні морально-етичних цінностей в умовах їх переоцінки в сучасному українському соціумі, визначенні оптимальних шляхів та механізмів їх реалізації.

Відтак, проведене дослідження дозволяє в узагальненому теоретичному вигляді зробити наступні висновки:

1. Морально-етичні цінності в онтологічному аспекті являють собою аксіологічну складову моралі певного соціуму, що, реалізуючись на рівні свідомості індивідуального суб'єкта, виконує функцію життєвого орієнтування і дозволяє встановити зв'язок між вчинком людини та загальноприйнятою системою соціальних цінностей. У гносеологічному аспекті – це цінності, що досліджуються та транслюються від соціуму до особистості засобами філософії як сфери знання і навчальної дисципліни, що належить до інституту освіти і виступає детермінантою перетворення соціально-загального в індивідуально-одичне.

2. Система морально-етичних цінностей носить конкретно-історичний характер, що розкривається через зміну якісних та кількісних показників певного елемента цієї системи – конкретної морально-етичної цінності – на кожному історичному етапі розвитку суспільства. Якісний показник вказує на наявність тієї чи іншої цінності в типовому для даного соціуму комплексі морально-аксіологічних доміант, кількісний же – на ту роль, яку вона відіграє у суспільстві. Слід зазначити, що при цьому більшість елементів цієї системи не виходять за її межі, а зазнають певних трансформацій свого змісту, що лише змінює їх статус у ціннісній ієрархії. Наприклад, така цінність морального буття як свобода неодноразово змінювала своє значення в історії людства. Маючи пріоритетне значення в епоху античності, вона поступилася своїм місцем смиренності та

покірності у Середньовіччі, після чого відбулося її гіпертрофовано-індивідуалізоване звеличення в добу Відродження. Епоха Нового часу позбавила її цього пріоритетного положення, обмеживши її домагання рамками розуму та колективною свободою соціуму. В часи радянської ідеології, коли на зміну свободі прийшла солідарність трудящих, повністю підпорядкованих колективу, вона остаточно втратила свій ренесансний зміст.

3. Актуалізація тих чи інших цінностей обумовлена трансформацією всієї системи моралі, зміст якої визначає уявлення про вище благо та форму моралі, що переважають в суспільстві. Зміни на суспільному рівні передбачають і відповідні перетворення моральної складової свідомості індивідуального суб'єкту, зокрема цінностей, що реалізуються як його ціннісні орієнтації, та комплексу добродійностей, до яких він прагне на шляху до морального самовдосконалення. Так, у Середньовіччі, що характеризувалось поширенням християнства, найвищим благом і моральним Абсолютом був Бог. Відповідно головною морально-етичною цінністю цієї епохи вважалась любов до свого ближнього як концентрована форма любові до Бога, а пріоритетними морально-етичними цінностями – смиренність та милосердя.

4. Зміна системи морально-етичних цінностей, крім того, пов'язана з процесом їх переоцінки, детермінованим релігійними, економічними або соціально-політичними чинниками. Так, трансформація ціннісної складової моралі в період зміни античного суспільства середньовічним була детермінована переважно релігійним фактором – виникненням християнства, яке стало новою етичною парадигмою. Ціннісна переорієнтація епохи Відродження відбулась під впливом секуляризаційних процесів – послабленням ролі християнства, що сприяло відновленню значення пануючих в античну епоху гедоністичних та евдемоністичних цінностей та ідеалів – культу тілесності та індивідуалізму. Трансформація аксіосфери моралі на початку Нового часу

обумовлена, перш за все, змінами в економічному устрої суспільства та засобах виробництва, що були результатом науково-технічного прогресу.

На сучасному етапі розвитку це обумовлено ще й інтеграційним фактором, внаслідок чого відбувається динамічна трансформація структури і якості людської цивілізації. Конститутивну роль починають відігравати процеси глобалізації, індивідуалізації, технократизації тощо.

Український соціум опинився в ситуації внутрішньої трансформації системи морально-етичних цінностей, до чого призвела зміна соціально-політичного устрою нашого суспільства та кардинальне перетворення його ідеологічного фундаменту, результатом чого стало виникнення стану аномії – втрати актуальності старої радянської системи цінностей та відсутності нової оптимальної системи аксіологічних координат. Процес її формування ускладнюється зовнішнім впливом західноєвропейської спільноти, експансією відповідних ціннісних домінант, які, внаслідок ментальної відмінності, вступають у протиріччя з традиційними національними цінностями, які потребують свого відновлення для збереження специфічної української ідентичності.

5. Виходячи з необхідності формування системи морально-етичних цінностей, що, з одного боку, буде відповідати загальноцивілізаційним принципам моралі, а з іншого – має гармонійно доповнювати традиційний світогляд української нації, слід враховувати такі, притаманні нашому етносу ментальні особливості як індивідуалізм і емоціональність. Так, в якості морально-етичних цінностей, що мають конститутивне значення в подальшому становленні національної форми моралі, слід виділити відповідальність та свободу. При цьому, задля досягнення високоморального стану українського соціуму, при визначенні пріоритетності цих двох категорій слід виходити з принципу передування саме відповідальності. В якості інших морально-аксіологічних домінант мають виступити любов та обов'язок, при цьому, виходячи з кордоцентричності українського світовідчуття, визначальну роль в їх



співвідношенні має відігравати саме любов, втілюючи одночасно і цільовий, і мотиваційний зміст.

6. Високоморальне суспільство, де панує любов та відповідальність, можливе лише за умови ефективної моральної соціалізації його представників, що включає як отримання етичного знання про актуальні у даному соціумі цінності, так і їх інтеріоризацію та реалізацію у відповідній діяльності, наявність якої визначає людину як морально-етичну особистість. Будучи суб'єктом духовної діяльності, ця людина засновує свою активність на освітньо-інтенціональному пізнанні суспільного буття; діючи на підставі глибокої переконаності в пріоритеті морально-етичних цінностей, здатна ставити перед собою високі моральні цілі і виробляти рішення в конкретних обставинах, керуючись принципом людяності як фундаментальною основою розвитку суспільства.

7. Реалізація морально-етичних цінностей на рівні індивідуального суб'єкту передбачає гармонійне поєднання природжених схильностей, здібностей людини та впливу соціального середовища, в якому вона перебуває і з яким себе ідентифікує. Кризовий стан сучасного соціуму визначає неможливість очікування стихійного виникнення моральності людини та зумовлює необхідність цілеспрямованого впливу на свідомість особистості з метою формування її аксіосфери моралі. В якості основних соціальних інститутів у цьому сенсі виступають родина, система освіти та засоби масової комунікації. Найбільш ефективним з них, здатним компенсувати недоліки сімейної освіти та скорегувати деформовану в результаті маніпулятивних впливів засобів масової комунікації систему морально-етичних цінностей, виступає інститут освіти.

8. Визначальною цінністю сучасної освіти виступає трансляція морально-етичних цінностей, результатом чого є формування високоморальної особистості, тобто у цьому контексті освіта сама набуває значення цінності.

Найбільший потенціал у здійсненні цієї відповідальної місії має гуманітарна освіта, зокрема – цикл філософських дисциплін. Задля реалізації морально-орієнтованого просвітництва гуманітарна освіта має спрямувати свій потенціал на утвердження гуманістичного вектору розвитку, що реалізує принцип суб'єкт-суб'єктної взаємодії викладача та студента; розробити власний механізм впливу на свідомість особистості, виходячи з ментальних особливостей українців; формувати, з одного боку, патріотизм, повагу до історичного минулого та морально-етичних цінностей української нації, а, з іншого – толерантність, здатність вести діалог з людьми, що мають відмінні переконання.

Оптимальним каналом трансляції морально-етичних цінностей виступає цикл філософських дисциплін, в межах якого стає можливим систематичне обґрунтування і цілісне бачення цієї системи аксіологічних домінант. Саме філософія, в силу свого проблематичного, недекларативного, плюралістичного, діалогічного характеру, сприяє самостійному, вільному, творчому орієнтуванню в світі морально-етичних цінностей.

9. У філософському осмисленні людської мотивації традиційно присутня опозиція «розум – емоції», яка приводить до необхідності визнання пріоритетності в тому чи іншому соціумі переважно емоційного або раціонального типу особистості і відповідно – врахування цього моменту при побудові стратегії трансляції морально-етичних цінностей, апелюючи відповідно до розуму або до почуттів.

Виходячи зі специфіки формування морального почуття як умови реалізації морально-аксіологічних домінант та ментальних особливостей українського етносу, а саме – переваги почуттєвої складової і розуміння навколишнього світу за допомогою «серця», впливає необхідність використання художньо-образної інтерпретації філософського знання, його експлікації більш зрозумілою мовою символічної реальності художніх образів в якості засобу трансляції морально-етичних цінностей.

10. Однією з найбільш вдалих форм художньо-образної інтерпретації філософського знання виступає художня література з її образно-емоційними засоби виразності, що дозволяє ефективно формувати моральні почуття.

Філософія та література знаходяться у тісному взаємозв'язку. Але міра філософствування в літературі має різні градації, які можна, на нашу думку, звести до наступної класифікаційної схеми: суто академічні філософи; філософи, що метафорично висловлюють свою думку; письменники, що філософствують на сторінках своїх творів; письменники, що застосовують у своїх працях вже існуючі філософські концепції; письменники, що не філософствують.

Роман М. О. Булгакова «Майстер і Маргарита», який було запропоновано в якості ілюстрації до нашого дослідження, виступає авторською філософською концепцією, що значною мірою характеризується гностичною, гуманістичною та екзистенціальною спрямованістю, внаслідок чого автора можна ідентифікувати як письменника, творчість якого являє собою взірець філософствування у вигляді високохудожнього літературного твору.

11. Сучасне українське суспільство повинно орієнтуватися на таку модель реалізації морально-етичних цінностей, де системоутворюючим буде виступати принцип передування відповідальності розширенню меж свободи на загальному та індивідуальному рівнях у всіх сферах життєдіяльності соціуму – духовній, економічній, політичній, екологічній; для затвердження цієї парадигми українська держава зобов'язана впроваджувати гуманітаризацію освіти, зокрема збільшення кількості годин на блок філософських дисциплін. Формування патріотичного почуття, потреба в якому актуалізується у сучасній Україні, обумовлює необхідність у процесі вивчення дисциплін гуманітарного циклу враховувати орієнтованість українців – в силу притаманного їм емоційного сприйняття дійсності – здебільше на любов, ніж на обов'язок. Виходячи з

ментальних особливостей представників українського соціуму – емоційного, «кордоцентричного» характеру пізнання – форма донесення знання про актуальні в нашій країні морально-етичні цінності повинна бути художньо-образною.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О Граде Божием [Текст] / Блаженный Августин; [пер. с лат.]. — Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. — 1296 с. — (Классическая философская мысль).
2. Александер Дж. Парадоксы гражданского общества / Джеффри Александер // Социология: теория, методы, маркетинг. — 1999. — № 1. — С. 27-41.
3. Алексеев П. В. Когнитивное и ценностное / П. В. Алексеев, А. В. Панин // Философия. — М. : «Проспект», 1999. — С. 285-299.
4. Альберти Л. Б. Книги о семье / Леон Баттиста Альберти; [пер. М. А. Юсима. М. : Языки славянских культур, 2008. — 416 с.
5. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту [Текст]: статті, нариси, інтерв'ю / Віктор Петрович Андрущенко. — [2-е вид.]. — К. : Знання України, 2008. — 819 с.
6. Аннинский Л. А. Глобальное и национальное: чья возьмет? [Электронный ресурс] / Лев Александрович Аннинский // Знамя. — 2000. — №9. Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/znamia/2000/9/konf.html>
7. Апресян Р. Г. Эмоциональные механизмы нравственности / Рубен Грантович Апресян // Вопросы философии. — 1981. — № 5. — С. 113-124.
8. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4-х томах / Аристотель; [общ. ред. А. И. Доватур; пер. с древнегреческого Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, С. А. Жебелева [и др.]; АН СССР, Ин-т Философии]. — Москва : Мысль. — Т. 4. — 1984. — 830 с.
9. Баева Л. В. Гуманитарное образование в информационном мире / Людмила Владимировна Баева // Совет ректоров. — 2009. — № 12. — С. 6-20.
10. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: [монография] / Людмила Владимировна Баева. — Астрахань : Издательский дом «Астраханский университет», 2004. — 277 с.

11. Балла О. Человек Возможный / Ольга Балла // Первое сентября. — 2002 — № 20. — С. 5.
12. Бахтин М. М. К философии поступка [Текст] / Михаил Михайлович Бахтин // Собр. соч. в 7 т. — М. : Русские словари. — Т. 1. — 2003. — С. 7-68.
13. Бауман З. Индивидуализированное общество : [монография] / Зигмунт Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. — М. : Изд-во «Логос», 2005. — 390 с.
14. Беликов В. А. Философия образования личности: деятельностный аспект: [монография] / В. А. Беликов. — М. : Владос, 2004. — 357 с.
15. Бестужев-Лада И. В. Альтернативная цивилизация [Текст] / Игорь Васильевич Бестужев-Лада. — М. : ВЛАДОС, 1998. — 352 с.
16. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность : философские размышления о жизненных проблемах / Владимир Соломонович Библер // Этическая мысль : науч.-публицист. чтения; [ред. А. А. Гусейнов]. — М. : Политиздат, 1990. — 480 с.
17. Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманітаризації національної вищої освіти / Ігор Валентинович Бичко // Розбудова держави. — 1993. — № 3. — С. 58-63.
18. Боргош Ю. Фома Аквинский [Текст] / Юзеф Боргош; [пер с польск. М. Гуренко]. — М. : Мысль, 1966. — 215 с. — (Мыслители прошлого).
19. Борзенков В. Г. О природе человека / В. Г. Борзенков // Человек. — 2008. — № 3. — С. 5-18.
20. Боринштейн Е. Р. Личность: ее языковые ценностные ориентации [Текст] / Е. Р. Боринштейн, А. А. Кавалеров. — М. : Согласие, 2001. — 163 с.
21. Боринштейн Е. Р. Показатели национального характера / Евгений Русламович Боринштейн // Грани. — 2002. — № 3 (23). — С. 93-102.

22. Боринштейн Е. Р. Система ценностных ориентаций личности в условиях социально-культурной трансформации / Евгений Русланович Боринштейн // Грани. — 2004. — № 3. — С. 95-100.

23. Боринштейн Є. Р. Духовність, мораль і освіта як складові нової соціокультурної реальності / Євген Русланович Боринштейн // Наукове пізнання. — № 2 (14). — 2004. — С. 23-29.

24. Боринштейн Є. Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства : [монографія] / Євген Русланович Боринштейн. — Одеса : Астропринт, 2004. — 400 с.

25. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания [Текст] / Франц Brentano; [пер. с нем. А. А. Анипко]. — СПб. : Алетейя, 2000. — 186 с.

26. Булгаков М. А. Избранные сочинения [Текст]: в 2-х т. / Михаил Афанасьевич Булгаков. — М. : Рипол классик. — Т. 2. — 1997. — 848 с. — (Бессмертная библиотека. Русские классики).

27. Булдаков С. К. Философия и методология образования / С. К. Булдаков, А. И. Субетто ; [Петровская акад. наук и искусств и др.]. — СПб. : Астерион, 2002. — 408 с.

28. Быховский Б. Э. Сигер Брабанский / Бернард Эммануилович Быховский. — М. : Мысль, 1979. — 228 с.

29. Бэлза И. Ф. Генеалогия Мастера и Маргариты / И. Ф. Бэлза // Контекст. — 1978. — С. 156-249

30. Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений / Витис Казиса Вилюнас. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1976. — 142 с.

31. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия [Текст] / Вильгельм Виндельбанд; [пер. с нем.; ред. П. С. Гуревич; РАН, Ин-т философии]. — М. : Наука, 1993. — 105 с.

32. Виноградов И. Завещание мастера. Обсуждение романа «Мастер и Маргарита» / И. Виноградов, Л. Скорино // Вопросы литературы. — 1968. — № 6. — С. 24-81.

33. Воеводін О. П. Естетичні виміри моралі : [монографія] / Олексій Петрович Воеводін, Ганна Юрїївна Галгаш. — Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2009. — 221 с.
34. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры [Текст] / Геннадий Павлович Выжлецов. — СПб. : Изд-во СПб ун-та, 1996. — 152 с.
35. Галинская И. Л. Загадки известных книг: о Д. Сэлинджере и М. Булгакове / Ирина Львовна Галинская. — М. : Наука, 1986. — 124 с.
36. Гансова Е. А. У пошуках національної ідеї (М. Драгоманов та М. Бердяєв) / Емма Августівна Гансова // Вісник КНУ. Соціологія. Психологія. Педагогіка. — Вип. 3. — 1997. — С. 12-19.
37. Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении / Николай Гартман // Фауст и Заратустра : сборник; [пер. с нем. И. Фокин, В. Волжский, В. Пожидаев]. — СПб. : Азбука, 2001. — 320 с.
38. Гартман Н. Этика [Текст] / Николай Гартман // Этика; [пер с нем. А. Б. Глаголева, под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева]. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. — 708 с.
39. Гегель Г. В. Ф. Философия права [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем., ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц]. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
40. Гедікова Н. П. Роль соціокультурних чинників у сучасному процесі формування світогляду українського суспільства / Наталя Пилипівна Гедікова // Вісник ОНУ. Соціологія і політичні науки. — Т. 13. — Вип. 5. — 2008. — С. 48-58.
41. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века : учебное пособие для самообразования / Борис Семенович Гершунский. — [изд. 2-е, переработанное и дополненное]. — М. : Педагогическое общество России, 2002. — 512 с.
42. Гидденс Э. Социология / Энтони Гидденс; [пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича]. — М. : Эдиториал УРСС, 1999. — 704 с.



43. Гильдебранд Д. фон Метафизика любви [Текст] / Дитрих фон Гильдебранд; [пер. с нем. А. И. Смирнова]. — СПб. : Алетейя, ТО «Ступени», 1999. — 630 с.

44. Гильдебранд Д. фон. Этика [Текст] / Дитрих фон Гильдебранд; [пер. с нем. А. И. Смирнова]. — СПб. : Алетейя, 2001. — 569 с.

45. Глазко В. И. «Опасное знание» в «обществе риска» (век генетики и биотехнологии) : [монография] / В. И. Глазко, В. Ф. Чешко. — Х. : ИНЖЭК, 2007. — 542 с.

46. Гоббс Т. Основ философии. Часть вторая. О человеке [Текст] / Томас Гоббс // Соч. в 2-х тт. [пер. с лат. и англ. Н. А. Федорова и А. Гутермана; сост., ред., примеч. В. В. Соколова]. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1989. — С. 219-269.

47. Говорун Д. И. Творческое воображение и эстетические чувства : философская монография / Д. И. Говорун. — К.: Выща школа, 1990. — 143 с.

48. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. / Вилен Сергеевич Горский; АН УССР, Ин-т философии ; [отв. ред. В. М. Ничик]. — Киев : Наукова думка, 1988 . — 216 с.

49. Гуревич П. С. Философия культуры [Текст] : учеб. пособие для студ. гуманитарных вузов / Павел Семенович Гуревич. — 2-е изд., доп. — М.: Аспект Пресс, 1995. — 288 с.

50. Гулевич О. А. Основные стадии моральной социализации / Ольга Александровна Гулевич // Психология нравственности; [под ред. А. Л. Журавлева, А. В. Юревича]. — М. : ИП РАН, 2010. — С. 52-66.

51. Гусейнов А. А. Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? [Электронный ресурс] / Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов // Гуманитарная культура как фактор преобразования России. — СПб.: ГПУ, 1998. Режим доступа: [http://guseinov.ru/publ/glob\\_ethos.html](http://guseinov.ru/publ/glob_ethos.html)

52. Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррилиц. — М. : Мысль, 1987. — 589 с.

53. Гусейнов А. А. Философия как этический проект / Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов // Вопросы философии. — 2014. — № 5. — С. 16-26.

54. Гусейнов А. А. Философия: между знаниями и ценностями / Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов // Философские науки. — № 2. — 2001. — С. 47-66.

55. Гусейнов А. А. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. — М. : Гардарики, 2004. — 472 с.

56. Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. — М. : Логос, 2003. — 248 с.

57. Гуссерль Э. Феноменология / Эдмунд Гуссерль // Логос. — 1991. — № 1. — С. 12-21.

58. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гіденс; [пер. з англ. Н. Поліщук]. — К. : Альтерпрес, 2004. — 100 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).

59. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор / Чарлз Дарвин. — СПб., 1991.

60. Декарт Р. Сочинения: в 2-х т. [Текст] / Рене Декарт; [пер. с лат. и фр.; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1989. — 654 с.

61. Дмитриева М. С. Управление учебным процессом в высшей школе / Маргарита Степановна Дмитриева. — Новосибирск, 1971. — 180 с.

62. Добролюбська Ю. А. Філософія історії : типи та моделі : [монографія] / Юлія Андріївна Добролюбська. — Одеса : Астропринт, 2010. — 232 с.

63. Додонов Б. И. Эмоция как ценность / Борис Игнатьевич Додонов. — М. : Политиздат, 1978. — 272 с.

64. Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования : [монография] / Роман Александрович Додонов. — Запорожье : РА «Тандем-У», 1998. — 191 с.

65. Дьюи Дж. Реконструкция в философии [Текст] / Джон Дьюи; [пер. с англ. М. Занадворов]. — М. : Логос, 2001. — 168 с.
66. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии [Текст] / Эмиль Дюркгейм; [пер. с фр.] — М. : Наука, 1991. — 576 с.
67. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. (Концептуальная модель): монография / Ирина Викторовна Ершова-Бабенко. — В. : NOVA KNYHA, 2005. — 360 с.
68. Етика : Навч. посібник / [Т. Г. Аболіна, В. В. Єфименко, О. М. Лінчук та ін.] — К. : Либідь, 1992. — 328 с.
69. Етос і мораль в сучасному світі : [монографія] / [Т. Г. Аболіна, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова та ін.] ; відп. ред. В. А. Малахов. — К. : ПАРАПАН, 2004. — 200 с.
70. Ефимов В. И. Общечеловеческие ценности : монография [Электронный ресурс] / В. И. Ефимов, В. М. Таланов — Режим доступа: <http://www.rae.ru/monographs/97>
71. Єрмоленко А. М. Монологічна та дискурс-етична моделі відповідальності у суспільстві за доби реконструкції / Анатолій Миколайович Єрмоленко // Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід. — К.: Етна-1. — 2006. — С. 13-31.
72. Запесоцкий А. С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности / Александр Сергеевич Запесоцкий // Педагогика. — 2002. — № 2. — С. 3-8.
73. Запесоцкий А. С. Куда идет российская культура? (матеріалі «круглого стола») / Г. А. Гаджиев, А. С. Запесоцкий, А. Б. Куделин, В. Л. Марков, М. Б. Пиотровский, Г. М. Резник, В. С. Степин, Т. С. Юрьева // Вопросы философии. — 2010 — № 9. — С. 3-59. Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=200&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=200&Itemid=52)
74. Зеркалов Д. В. Духовная безопасность : [монография] / Дмитрий Владимирович Зеркалов. — К. : Основа, 2012. — 1120 с.

75. Зинченко В. П. О целях и ценностях образования / Владимир Петрович Зинченко // Педагогика. — 1997. — № 5. — С. 3-16.

76. Зязюн І. А. Освітні парадигми та педагогічні технології у вимірах філософії освіти [Електронний ресурс] / Іван Андрійович Зязюн // Науковий вісник Миколаївського національного університету ім. В. О. Сухомлинського. Серія : Педагогічні науки. — 2010. — Вип. 1 (28). — С. 21-27. — Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nvmdup\\_2010\\_1.28\\_5.pdf](http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nvmdup_2010_1.28_5.pdf)

77. Ивин А. А. Основания логики оценок / Александр Архипович Ивин — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1970. — 230 с.

78. История буржуазной социологии XIX – начала XX века [Текст] / [ред. Кон И. С.] — М. : Наука, 1979. — 343 с.

79. История этических учений: Учебник / Под ред. Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова. — М. : Гардарика, 2003. — 911 с.

80. Іванова Н. В. Філософсько-освітні горизонти Григорія Сковороди : [монографія] / Наталія Володимирівна Іванова, Ніна Антонівна Кавалерова. — Одеса : Астропринт, 2010. — 152 с.

81. Ільїн В. В. Національно-духовне в контексті раціонально-глобального / Володимир Васильович Ільїн // Людина і культура в умовах глобалізації : збірник наукових статей. — Київ : ПАРАПАН, 2003. — С. 156-162.

82. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації : [монографія] / Анатолій Анатолійович Кавалеров. — Одеса : Астропринт, 2001. — 224 с.

83. Кавалеров А. І. Молодіжне середовище в його девіантному вимірі: монографія / А. І. Кавалеров, В. О. Довгополук, А. А. Кавалеров. — Одеса: Астропринт, 2005. — 128 с.

84. Кавалеров А. І. Соціальна адаптація : феномен і прояви : [монографія] / А. І. Кавалеров, А. М. Бондаренко — Бондаренко. — Одеса : Астропринт, 2005. — 109 с.

85. Кадієвська І. А. Гуманістичні цінності освіти в контексті глобалізації суспільства : [монографія] / Ірина Аркадіївна Кадієвська. — Одеса : Астропринт, 2010. — 176 с.

86. Каган М. С. Философская теория ценности [Текст] / Моисей Самойлович Каган. — Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1997. — 205 с.

87. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Альбер Камю; [пер. с фр.; общ. ред., сост. и пр. А. М. Руткевича]. — М. : Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители XX века).

88. Кант И. Критика практического разума [Текст] / Иммануил Кант // Соч. в 6-ти тт.; [под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. — М. : Мысль. — Т. 4. Ч. 1. — 1965. — 544 с.

89. Кант И. Метафизика нравов [Текст] / Иммануил Кант // Соч. в 6-ти тт.; [под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. — М. : Мысль. — Т. 4. Ч. 2. — 1965. — 478 с.

90. Кант И. Сочинения [Текст] : в 6-ти тт. / Иммануил Кант; [под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1964. — 611 с.

91. Карлсон А. Общество – Семья – Личность: Социальный кризис Америки. Альтернативный социологический подход / Аллан Карлсон; [пер. с англ. и общ. ред. А. И. Антонова]. — М. : Эдиториал УРСС, 2003. — 288 с.

92. Кизима В. «Незалежність від» чи «незалежність для»? Маргінальна сутність ментальності України / В. Кизима // Віче. — 1993. — № 9. — С. 114-126.

93. Кирьякова А. В. Теория ориентации личности в мире ценностей : [монография] / Аида Васильевна Кирьякова. — Оренбург : ОГПУ, 1996. — 190 с.

94. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті : [монографія] / Сергій Федорович Клепко. — Полтава : ПОППЮ, 2006. — 328 с.

95. Коген Г. Эстетика чистого чувства / Герман Коген // Современная западноевропейская и американская эстетика: сб. пер.; [под ред.

Е. Г. Яковлева; пер. с нем. Т. А. Акиндиновой]. — М. : Книжный дом «Университет», 2002. — С. 54-60.

96. Кондрашов В. А. Этика. Эстетика / В. А. Кондрашов, Е. А. Чичина. — Ростов-на-Дону : Изд-во «Феникс», 1988. — 512 с.

97. Конох Н. С. Образование в пространстве философских проблем современности : [монография] / Н. С. Конох, О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко, Ю. А. Шепель, М. И. Вишневский. — К. : Кафедра, 2013. — 319 с.

98. Костомаров Н. И. Две русские народности [Текст] / Николай Иванович Костомаров. — Киев ; Харьков : Майдан, 1991. — 72 с.

99. Крижко В. В. Антологія аксіологічної парадигми освіти : навч. посібник / Василь Васильович Крижко. — К. : Освіта України, 2005. — 440 с.

100. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в освітньому просторі : [монографія] / Василь Григорович Кремень. — [2-е вид.]. — К. : Знання України, 2010. — 520 с.

101. Круглий стіл редакції часопису «Філософська думка» [Текст] / [Сергій Йосипенко та ін.]. // Філософська думка. — 2011. — № 1. — С. 5-22.

102. Куницын В. Свет и покой мастера Михаила Булгакова / В. Куницын // Сов. лит. — 1990. — № 6. — С. 92-99.

103. Кутырев В. А. Глобализация в свете культуры / Владимир Александрович Кутырев // Социальная синергетика и актуальная наука: Глобализация. Глобалистика. Потенциалы и перспективы России в глобальном мире: сборник научных трудов. — Йошкар-Ола : Марийский государственный технический университет, 2010. — С. 153-160.

104. Левина Л. А. Нравственный смысл кантианских мотивов в философском романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» / Л. А. Левина // Филологические науки. — 1991. — № 1. — С. 12-23.

105. Лейбниц Г. В. Сочинения [Текст] : В 4-х тт. / Готфрид Вильгельм Лейбниц; [ред. и сост. тома, авт. вступ. ст. и прим. В. В. Соколов; пер. с лат, фр. и нем. Я. М. Боровский, В. Г. Кребер,

В. П. Преображенский, В. И. Свидерский, Г. М. Файбусович; Акад. наук СССР. Ин-т философии]. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1982. — 636 с.

106. Лисеенко Е. В. Динамика ценностных ориентаций украинцев как составляющая модернизации общества / Елена Васильевна Лисеенко // Вісник Одеського національного університету. — Том 13. — Випуск 5. Соціологія і політичні науки. — Одеса : Астропринт, 2008. — С. 121-127.

107. Лисенко Е. В. Политическая ментальность в контексте модернизационных процессов в Украине: социокультурное содержание и особенности проявления / Елена Васильевна Лисеенко // Грани. — 2002. — № 5 (31). — С.127-131.

108. Лисеенко Е. В. Социокультурные составляющие модернизации украинского общества на рубеже XX-XXI столетия: изменение духовных ценностей / Елена Васильевна Лисеенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». — 2005. — № 652. — С. 118-122.

109. Литературные манифесты западноевропейских романтиков [Текст] / [вступ. ст. и общ. ред. А. С. Дмитриева]. — М. : Изд-во МГУ, 1980. — 639 с.

110. Локк Дж. Сочинения [Текст] : в 3-х тт. / Дж. Локк; [ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский ; пер. с англ. А. Н. Савина]. — М. : Мысль. — Т. 1. — 1985. — 621 с.

111. Лотце Г. Радости жизни. Микрокосмос [Текст] / Джон Леббок, Герман Лотце. — Минск : БелСн, 2006. — 432 с.

112. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. : [монографія] / М. І. Лук; [АН України. Ін-т філософії]. — Київ : Наукова думка, 1993. — 150 с.

113. Максимов Л. В. Проблема обоснования морали: логико-когнитивные аспекты / Леонид Владимирович Максимов. — М. : философское общество СССР, 1991. — 137 с.

114. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посібник. — [3-те вид.]. — К. : Либідь, 2001. — 384 с.

115. Малахов В. А. Искусство и человеческое мироотношение [монографія] / Виктор Аронович Малахов; [отв. ред. В. И. Мазепа; Ин-т философии АН УССР]. — К. : Наукова думка, 1988. — 214 с.

116. Малахов В. А. Право бути собою : [монографія] / Віктор Аронович Малахов. — К. : Дух і літера, 2008. — 336 с.

117. Малахов В. А. Філософія вдячності Григорія Сковороди : Нетрадиційні паралелі / Віктор Аронович Малахов // Вісник НАН України. — 1994. — № 11-12. — С. 84-88.

118. Маркс К. Собрание сочинений [Текст]: в 50-ти томах / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Изд-во полит. лит. — Т. 46. Ч. 1. — 1968. — 559 с.

119. Матвеев П. Е. Моральные ценности : [монография] / Павел Евлампиевич Матвеев. — Владимир : ВГУ, 2004. — 190 с.

120. Миронов В. В. Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал)? / Владимир Васильевич Миронов // Вестник Московского университета. — Серия 7. Философия. — 1996. — № 4. — С. 3-13.

121. Моисеев Н. Н. Современный рационализм и мировоззренческие парадигмы / Никита Николаевич Моисеев // Общественные науки и современность. — 1994. — № 3. — С. 77-87.

122. Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль; [пер. с фр., вст. ст., ред. и прим. Б. В. Бирюкова, Р. Х. Зарипова, С. Н. Плотникова] : Изд. 3-е. — М. : Издательство ЛКИ, 2008. — 416 с.

123. Мур Дж. Э. Природа моральной философии / Джордж Эдвард Мур; [предисл. А. Ф. Грязнова и Л. В. Коноваловой; пер. с англ., сост. и прим. Л. В. Коноваловой]. — М.: Республика, 1999. — 351 с.

124. Мысык И. Г. Философские основания лингвистического времени: [монография] / Ирина Георгиевна Мысык. — Одесса : Феникс, 2009. — 254 с.



125. Некрасова Н. А. Тематический философский словарь : учебное пособие [Электронный ресурс] / Н. А. Некрасова, С. И. Некрасов, О. Г. Садикова. — М. : МГУ ПС (МИИТ), 2008. — 164 с. Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/907/symbol/204/page/2>

126. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству [Текст] / Фридрих Ницше // Соч. в 2-х тт.; [ сост., ред. и автор примеч. К. А. Свасьян, пер. с нем. В. А. Флеровой]. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1996. — С. 631-692.

127. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение [Текст] / Фридрих Ницше // Соч. в 2-х тт.; [ сост., ред. и автор примеч., пер. с нем. К. А. Свасьян]. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1996. — С. 407-524.

128. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология [Текст] / [под ред. В. Л. Иноземцева]. — М. : Academia, 1999. — 640 с.

129. Новая философская энциклопедия, 2003. Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/879/word/moral>

130. Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / [сост. А. А. Грицанов] — Мн. : Изд-во В. М. Скакун, 1998. — 896 с. Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/175/symbol/204/page/4>

131. Огнев'юк В. О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку : [монографія] / Віктор Олександрович Огнев'юк. — К. : Знання України, 2003. — 450 с.

132. Орленко О. В. Лексичні лакуни в українській, російській, сербській мовах / Оксана Володимирівна Орленко // Лінгвістика : збірник наукових праць. — 2011. — № 2 (23). — С. 59-67.

133. Панарин А. С. Жизненный мир и агрессия рациональности / Александр Сергеевич Панарин // Alma mater. — 2000. — № 7. — С. 34-39.

134. Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии / Абрам Исакович Першиц // Исследования по общей этнографии. — М., 1979. — С. 210-240.

135. Песоцкий В. А. Содержание и сущность художественной литературы : опыт философского анализа / Владислав Анатольевич Песоцкий // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». — 2009. — № 1. — С. 50-71.

136. Підлісний М. М. Цінності та буття особистості : [монографія] / М. М. Підлісний, В. І. Шубін. — Дніпропетровськ : ДДФА, 2005. — 128 с.

137. Платон. Сочинения [Текст] : в 3-х томах. / Платон; [под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса (ред. первой части); пер. с древнегреческого [Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева]; АН СССР, Ин-т Философии]. — Москва : Мысль. — Т. 3. Ч. 1. — 1971. — 685 с.

138. Подзигун И. М. Глобализация и поиск новых ценностных оснований цивилизации / И. М. Подзигун // Ценности глобализирующегося мира. — М. : Scientific Press Ltd, 2002. — 189 с.

139. Полежаев Д. В. Ментальный поход в социально-гуманитарном знании: актуальность и практическая направленность / Дмитрий Владимирович Полежаев // Вестник ИГУ. — 2011. — № 30 (2). Режим доступа: [http://nbisu.moy.su/load/30\\_2\\_2011/42](http://nbisu.moy.su/load/30_2_2011/42)

140. Поплавская Т. Н. Исследование менталитета : личность и национальная культура / Татьяна Николаевна Поплавская // Философия. Менталитет. Образование : материалы международной научно-теоретической конференции 12-14 октября 1994 г. — Одесса, 1994. — С. 34-36.

141. Поплавская Т. Н. Менталитет личности в общественно-историческом процессе / Татьяна Николаевна Поплавская // Современный кризис общества и пути его преодоления: материалы международной научно-теоретической конференции 27-28 апреля 1995. — Запорожье, 1995. — С. 20-22.

142. Порус В. Н. Искусство понимания : сотворение смысла / Владимир Натанович Порус // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. — М., 1990. — С. 256-277.

143. Порус В. Н. О философии в вузе – без прикрас, но с надеждой / Владимир Натанович Порус // Светлое озеро: о философии в вузе – без прикрас,

но с надеждой : материалы философско-психологической школы Оксфордского Российского Фонда. – Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2009. — С. 141-166.

144. Проблеми теорії ментальності [Текст] / [М. В. Попович та ін. ; відп. ред. акад. НАН України М. В. Попович] ; НАН України, Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. — К. : Наукова думка, 2006. — 407 с. — (Проект «Наукова книга»).

145. Пунченко О. П. Образование в системе философских ценностей : [монография] / О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко. — Одесса : Печатный дом : Друк Південь, 2010. — 506 с.

146. Разуменко Т. Философия Г. С. Сковороды и её отражение в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» / Т. Разуменко // Всесвіт літ. та культ. в навч. закл. України. — 2000. — № 2. — С. 48-51.

147. Райда К. Ю. Інтерпретація та розуміння глобалізаційних процесів і проблема загальнолюдських цінностей / Костянтин Юрійович Райда // Мультиверсум. Філософський альманах. — Вип. 8 (106). — К., 2011. — С. 3-12.

148. Рашковский Е. Б. Феномен семьи (междисциплинарные заметки) / Е. Б. Рашковский. // Вопросы философии. — № 10. — 2010. — С. 27-37.

149. Риккерт Г. Философия жизни [Текст] / Генрих Риккерт; [пер. с нем.]. — К. : Ника-Центр, 1998. — 512 с.

150. Розин В. М. Судьба молодой семьи: психологические размышления о современной любви и семье [Текст] / Вадим Маркович Розин. — М. : Московский рабочий, 1990. — 109 с.

151. Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Николай Сергеевич Розов. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. — 292 с.

152. Романенко М. І. Гуманізація освіти: концептуальні проблеми та практичний досвід: [монографія] / Михайло Ілліч Романенко. — Дніпропетровськ : «Промінь», 2001. — 160 с.

153. Романенко М. І. Освіта як об'єкт соціально-філософського аналізу : [монографія] / Михайло Ілліч Романенко. — Дніпропетровськ, 1998. — 131 с.
154. Ручка А. О. Цінності і типи ціннісної ідентифікації в сучасному соціумі / Анатолій Олександрович Ручка, Марта Юріївна Наумова // Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. Д. Шульги. К.: Інститут соціології НАН України, 2013. — С. 285-297.
155. Рычков А. К., Яшин Б. Л. Философия : учебник для студентов вузов / А. К. Рычков, Б. Л. Яшин. — М. : Элит, 2005. — 480 с.
156. Скорино Л. Лица без карнавальных масок. Обсуждение романа «Мастер и Маргарита» / И. Виноградов, Л. Скорино // Вопросы литературы. — 1968.— № 6. — С. 24-81.
157. Слостенин В. А. Введение в педагогическую аксиологию: учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / Виталий Александрович Слостенин, Галина Ивановна Чижакова. — М. : Издательский центр Академия, 2003. — 192 с.
158. Смирнова О. Ю. Нравственные ценности в конфликте культур: дис. ... канд. филос. наук: 17.00.01 / О. Ю. Смирнова. — Н. Новгород, 2001. — 190 с.
159. Сноу Ч. П. Две культуры / Чарльз Перси Сноу // Портреты и размышления. — М. : Прогресс, 1985. — С. 195-226.
160. Соколов Б. В. Булгаковская энциклопедия / Борис Вадимович Соколов. — М. : Локид : Миф, 2000. — 588 с.
161. Соколов Б. В. Роман Булгакова «Мастер и Маргарита» : Очерки творческой истории / Борис Вадимович Соколов. — М. : Наука, 1991. — 176 с.
162. Социологический энциклопедический словарь : на русском, английском, немецком, французском и чешском языках / [ред-координатор акад. Г. В. Осипов]. — М. : Издат. группа ИНФРА-М-НОРМА, 1998. — 488 с.

163. Спиноза Б. Этика [Текст] / Бенедикт Спиноза // Избр. произв. в 2-х тт.; [пер. с лат. Н. А. Иванцова]. — М. : Госполитиздат. — Т.1. — 1957.

164. Старовойт І. С. Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей [Текст] : філософсько-історичний аналіз / Іван Сергійович Старовойт. — Тернопіль : Діалог, 1997. — 256 с.

165. Степин В. С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей / Вячеслав Семенович Степин // Век глобализации. — 2011. — № 2. — С. 8-17.

166. Степин В. С. Новые ориентиры цивилизации / Вячеслав Семенович Степин // Экология и жизнь. — 2000. — № 4. — С. 4-7.

167. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии [Текст] / Леонид Наумович Столович. — М. : Республика, 1994. — 464 с.

168. Табачковський В. Г. «Лабіринти свободи» у вітчизняному марксистському та постмарксистському антропологізмі / Віталій Георгійович Табачковський // Людина в цивілізації ХХІ століття : проблема свободи / [В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий та ін.]. — К. : Наукова думка, 2005. — С. 34-48.

169. Ткачова Н. О. Історія розвитку цінностей в освіті : [монографія] / Наталія Олександрівна Ткачова. — Харків : Видавничий центр ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2004. — 423 с.

170. Токарев С. А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи / С. А. Токарев // Охотники, собиратели, рыболовы. — М., 1972.

171. Тоффлер Э. Третья волна [Текст] / Элвин Тоффлер; [пер. с англ.; ред. и авт. предисл. П. С. Гуревич]. — М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. — 781 с.

172. Тугаринов В. П. Избранные философские труды [Текст] / Василий Петрович Тугаринов. — Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1983. — 344 с.

173. Тупталов Ю. Б. Философия образования для ХХІ века : сборник статей / Н. Н. Пахомов; Ю. Б. Тупталов. — М. : Логос, 1992. — 207 с.

174. Тюплина И. А. Ценности образования в дискурсе новой парадигмы [Электронный ресурс] / Ирина Анатольевна Тюплина // Теория и практика общественного развития. — 2010. — № 3. Режим доступа : [http://www.teoriapractica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2010/3/s%D0%BEc%D0%BEI%D0%BEgy%D0%B0/tyuplina.pdf](http://www.teoriapractica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2010/3/s%D0%BEc%D0%BEI%D0%BEgy%D0%B0/tyuplina.pdf)

175. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии [Текст] / Альфред Норт Уайтхед; [пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя]. — М. : Прогресс, 1990. — 720 с.

176. Указ президента України від 12 лютого 2007 року №105/2007 «Про стратегію національної безпеки України» [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/ru/documents/5728.html>

177. Українська радянська енциклопедія / [за редакцією М. П. Бажана] — Київ : головна редакція української радянської енциклопедії. — Т. 7. — 1982. — 528 с.

178. Утехин Н. П. «Мастер и Маргарита» М. Булгакова: Об источниках действительных и мнимых / Н. П. Утехин // Рус. лит. — 1979 — № 4 — С. 89-109.

179. Федотова В. Г. Глобальный капитализм : три великие трансформации : [монография] / В. Г. Федотова, В. А. Колпаков, Н. Н. Федотова. — М. : Культурная революция, 2008. — 608 с.

180. Федотова В. Г. Ценностные ориентации – предпосылка программ переустройства общества / И. И. Козлова, С. И. Рылева, Е. И. Степанов, В. Г. Федотова. // Общественные науки и современность. — 1992. — № 1. — С. 36-44.

181. Фейербах Л. Сущность христианства [Текст] / Людвиг Фейербах; [перевод Ю. М. Антоновского]. — М. : Мысль, 1965. — 414 с.

182. Фейербах Л. Эвдемонизм [Текст] / Людвиг Фейербах // Избр. филос. произв. в 2-х тт.; [общ. ред. и вступит. ст. М. М. Григорьяна]. — М. — Т. 1. — 1955.

183. Философия : словарь основных понятий и тесты по курсу «Философия» : учебное пособие [Электронный ресурс] / [под редакцией З. А. Медведевой] — Кемерово : КемТИПП, 2008. Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/1070/word/moral>
184. Философская энциклопедия : в 5-ти т. / [гл. ред. Ф. В. Константинов]. — М. : Советская энциклопедия. — Т. 5. — 1970. — 740 с.
185. Философский словарь / [под ред. И. Т. Фролова]. — 4-е изд. — М. : Политиздат, 1980. — 444 с.
186. Философский энциклопедический словарь / [ред.-сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко]. — М. : ИНФРА-М, 2004. — 576 с.
187. Філософська та політологічна освіта в Україні на перетині тисячоліть : [монографія] / А. Є. Конверський, В. А. Бугров, Л. В. Губерський та ін.; [за заг. ред. А. Є. Конверського, В. А. Бугрова]. — К. : ВПЦ «Київський університет», 2007. — 279 с.
188. Філософський словник соціальних термінів / [В. П. Андрущенко, Т. В. Андрущенко, В. Г. Антоненко; за заг. ред. В. П. Андрущенка]. — К., Х. : «Корвін», 2002. — 672 с.
189. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; [пер. с англ.]. — Мн. : Харвест, 2003. — 384 с.
190. Фукуяма Ф. Великий разрыв [Текст] / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. А. В. Александрова]. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. — 474 с.
191. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. — М. : ООО «Издательство АСТ» : ОАО «ЛЮКС», 2004. — 349 с.
192. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории: [монография] / Алексей Владиславович Халапсис. — Днепропетровск : Инновация, 2008. — 278 с.

193. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Фрэнсис Хатчесон, Дэвид Юм, Адам Смит / Эстетика; [общ. ред. Б. В. Мееровского, пер. Е. С. Лагутина]. М., 1973. — С. 41-269.
194. Цибра М. Ф. Метанойя : Філософсько-етичний аспект : [монографія] / Микола Федорович Цибра. — Одеса : Астропринт, 2006. — 240 с.
195. Цыбра Н. Ф. Самоутверждение личности (социально-философский анализ) / Николай Федорович Цыбра. — Киев ; Одесса, 1989. — 192 с.
196. Чижевський Д. І. Українська філософія / Дмитро Іванович Чижевський // Філософські студії. — 1993. — № 1. — С. 48-157.
197. Шевкина Г. В. Сигер Брабанский и парижские аверроисты XII века / Г. В. Шевкина. М. : Изд-во АН СССР, 1972. — 243 с.
198. Шелер М. Рессентимент в структуре моралей [Текст] / Макс Шелер; [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. — СПб. : Наука : Университетская книга, 1999. — 230 с.
199. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Макс Шелер // Избранные произведения; [пер. с нем.; под. ред. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова]. — М. : Гнозис, 1994. — С. 259-337.
200. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма [Текст] / Фридрих Шеллинг; [пер. с нем. И. Я. Колубовского]. — Ленинград : Соцэкгиз, 1936. — 479 с.
201. Шефтсбери Э. Моралисты. Философская рапсодия [Текст] / Энтони Эшли Купер Шефтсбери // Эстетические опыты / [Сост., пер., коммент. А. В. Михайлова]. — М. : Искусство, 1975. — 537 с.
202. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2-х т. / Фридрих Шлегель // [Вступ. статья, пер. с нем. Ю. Н. Попова; примеч. А. В. Михайлова и Ю. Н. Попова]. — М. : Искусство. — Т. 1. — 1983. — 479 с.
203. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность [Текст] / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем.; вступ. ст. А. А. Гусейнова, А. П. Скрипника]. — М. : Издательство «Республика», 1992. — 448 с. — (Библиотека этической мысли).



204. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль : [монографія] / Владимир Кириллович Шохин — М. : Изд-во РУДН, 2006. — 457 с.
205. Шульга О. Ціннісний вакуум та боротьба символічних універсумів в українському суспільстві / О. Шульга // Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д.е.н. В. Ворони, д.соц.н. Д. Шульги. К.: Інститут соціології НАН України, 2013. — С. 305-311.
206. Этнос глобального мира / [сост. и ред. В. И. Толстых]. — М. : «Восточная литература» РАН, 1999. — 206 с.
207. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики / [В. П. Эфроимсон, А. А. Любищев и др.]. — СПб. : «Талисман», 1995. — 288 с.
208. Юлина Н. С. Обучение разумности и демократии : педагогическая стратегия «Философии для детей» / Нина Степановна Юлина // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 32-45.
209. Юм Д. Сочинения [Текст] : в 2-х тт. / Дэвид Юм. — М. : Мысль. — Т. 2. — 1965.
210. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья [Текст] / Дэвид Юм; [пер. С. И. Церетели, прим. И. С. Нарского; отв. ред. М. А. Абрамов]. — М., 1995.
211. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени [Текст] / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. А. М. Боковинова]. — М. : ПРОГРЕСС, 1993. — 329 с. — (Б-ка зарубежной психологии).
212. Ядов В. А. Социальная идентичность личности / Владимир Александрович Ядов. — М. : Высш. шк., 1994. — 428 с.
213. Яновская Л. М. Треугольник Воланда : к истории романа «Мастер и Маргарита» / Лидия Марковна Яновская. — Киев : Либідь, 1992. — 189 с.
214. Bunch W. H. Changing moral judgement in divinity students / W. H. Bunch // Journal of Moral Education. — 2005. — V. 34. — P. 363- 370.

215. Calhoun A. W. A Social History of the American Family / A. W. Calhoun. — New York, 1945.
216. Cioran E. M. Cahiers (1957 – 1972) / Emil Michel Cioran. — Paris : Gallimard, 1997. — 998 p.
217. Dobzhansky T. The biological basis of human freedom / Theodosius Dobzhansky. — Columbia : Univ. Press, 1956, — № V. — 139 p.
218. Dobzhansky T. The Myths of Genetic Predestination and of Tabula Rasa / Theodosius Dobzhansky // Perspectives in Biology and Medicine. — 1976. — V. 19. — № 2. — S. 156-170.
219. Encyclopédie pratique de l'éducation en France. — Paris: Institut pédagogique national, 1960. — 1176 p.
220. King P. M. Moral Judgment Development in Higher Education : Insights from the Defining Issues Test / P. M. King, M. J. Mayhew // Journal of Moral Education — 2002. — 31 (3). — C. 247-270.
221. McLuhan M. War and Peace in the Global Village / Marshall McLuhan, Quentin Fiore. — New York : Bantam, 1968. — 198 p.